

Hartmut Rupp, Gernot Meier

Alina, Tim & Co. Individuelle Religiosität im Religionsunterricht

1. Vorüberlegungen¹

Derzeit gibt es eine zunehmende Anzahl sozialempirischer Untersuchungen über gegenwärtige Religiosität². Dies ist an sich nichts Neues, nur der Blickwinkel dieser Untersuchungen unterscheidet sich von bisherigen Szenarien zur Beschreibung von Religionsgeschichte. Aufgrund ihrer Verankerung in den Kulturwissenschaften vermögen diese Untersuchungen andere Zugänge zu dem Feld des Christentums und christlicher Individualreligiosität zu schaffen. Ein zentraler Punkt ist dabei beispielsweise die Trennung von emischer und etischer Sichtweise³ oder die konsequente Frage nach den methodologischen Grundlagen der Ergebnisse aus den erhobenen Daten. Die o. g. Trennung führte unter anderem dazu, theologische (Oberschichts-) Diskurse als ein kleines Feld im Bereich Christlicher Cluster⁴ zu verorten und den Blick auf die mächtigen anderen Diskurse innerhalb dieses Clusters zu richten. Der veränderte Blickwinkel zeigte vor allem, dass Varianz und Dynamik die kennzeichnenden Aspekte gegenwärtiger (christlicher) Individualreligiosität sind.

Diese Einsichten zeigen sich auch in der Theologie. Dietrich Rössler unterscheidet in seinem Grundriss der Praktischen Theologie⁵ drei Gestalten des Christentums in der Neuzeit. Neben dem „kirchlichen“ und dem „öffentlichen“ gibt es ein „individuelles“ oder „privates“ Christentum. Dieses verdankt sich, so Rössler, dem neuzeitlichen Rückzug der Kirche aus der Welt und dem damit einhergehenden Zwang zur Wahl.

Betrachtet man das Phänomen individueller Religiosität jedoch aus sozialempirischer und vor allem auch konstruktivistischer Perspektive, dann dürfte der Befund von Rössler weniger überraschend und vor allem ungleich fundamentaler sein. Auf der Ebene des religiösen Subjekts dürfte Religiosität überhaupt nur in individueller Gestalt und nicht erst seit dem Beginn moderner Differenzierungsprozesse erscheinen. Wahrscheinlich gab es individuelle Religiosität auch schon in der Antike und im Mittelalter. Es ist davon auszugehen, dass die Alltagsreligiosität von Christen sich anders gestaltet hat als dogmatische oder kirchliche Lehren dies vorgaben. Sie dürfte schon immer in sich inkonsistent und spannungsreich gewesen sein.

Allerdings ist davon auszugehen, dass individuelle Religiosität unter den Bedingungen der Spätmoderne sich weiter entwickelt hat und spezifische Merkmale trägt, die in

¹ Die folgenden Überlegungen und Einsichten verdanken sich der interdisziplinären Zusammenarbeit von Religionswissenschaft und Theologie bzw. Religionspädagogik.. Dies merkt man vor allem an den unterschiedlichen Sprachspielen, in denen sich die beiden Disziplinen bewegen. Um der Erkennbarkeit wurde diese Unterschiedlichkeit bewusst beibehalten.

² Vgl. hierzu z.B.: Annegret Reese: „Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört“, Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen, Gütersloh 2006.

³ Unter den Begrifflichkeiten der emischen und etischen Sichtweise wird eine methodische Differenzierung verstanden, die den Blickwinkel einer Aussage genauer bezeichnen soll. Der „Ursprung“ dieser Terminologie wie auch der forschungspraktischen Implikationen stammt aus der Linguistik. Vergrößernd ausgedrückt bedeutet emisch aus der Sicht der Gemeinschaft oder einer Einzelpersonen selber – etisch eher aus der Sicht außerhalb eines Systems z.B. innerhalb einer wissenschaftlichen Beschreibung.

⁴ Der Begriff „Cluster“ (in der Literatur findet sich auch immer wieder der Terminus „wabernder Cluster“) bezeichnet u.a. dynamische Aushandlungsprozesse innerhalb und zwischen Religionen bzw. religiösen Feldern. Er wurde Anfang 2000 entwickelt um diese Aushandlungsprozesse besser fassen zu können und z.B. die „Spezialistendiskurse“, innerhalb einer Religion, individualreligiöse Konstellationen und div. Strömungen als Teil Gesamtsystems zu begreifen.

⁵ Dietrich Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin – New York 1994, 93

fortschreitenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen begründet sind. Gerhardt, Engelbrecht und Bochinger gehen in einer Zusammenschau empirischer Studien davon aus, dass sich außerhalb, vor allem aber auch innerhalb der Kirchen der soziale Typus des „religiösen Wanderers“ ausprägt hat und ausprägen wird.⁶ Dieser „Wanderer“

- (1) ist offen für alles und verarbeitet sowohl christliche als auch nicht christliche Traditionselemente,
- (2) lehnt für sich selbst jede religiöse Erfahrung ab, die er nicht selbst gemacht hat,
- (3) deutet Gott in der Regel nicht mehr als Person,
- (4) setzt sich auch in Opposition zu den offiziellen Lehren und Praktiken der Kirchen und grenzt sich so von diesen ab,
- (5) vermeidet in der Regel dauerhafte Bindungen.

Zusammenfassend heißt es: „Wanderer` gehen von einer Pluralität gleichwertiger spiritueller Wege aus, die nichtsdestotrotz in der gleichen `höheren `Allgemeinheit` münden und deshalb alle experimentierend und frei kombinierbar sind. Diese Überzeugung verbinden sie mit einer Ablehnung sozialer Kontrolle über ihre Spiritualität durch kirchliche Instanzen.“⁷

Gerhardt, Engelbrecht und Bochinger gehen davon aus, dass es sich bei diesem Typus noch um ein Minderheitsphänomen handelt, doch es gibt innerhalb der Kirchenlandschaft „weniger spektakuläre Mischformen“, die zwischenzeitlich eine große Verbreitung gefunden haben. Leider werden diese Mischformen nicht aufgezeigt; die Autoren nehmen wohl an, dass sich diese in Kenntnis dieser typischen Merkmale leicht identifizieren lassen. Bezieht man diese Einsichten auf den Religionsunterricht, so ist davon auszugehen, dass Unterrichtende mit einer Vielfalt religiöser Vorstellungen zu rechnen haben, die alle Spielarten von Rezeption, Adaption und Transformation gegenwärtiger religiöser Vorstellungen zeigen und auch völlig eigene Texturen in autopoietischen Prozessen hervorbringen.

Unter religionspädagogischer Perspektive wäre es wichtig herauszufinden, wie sich diese Form der Religiosität entwickelt und ob sich diese Entwicklung in verschiedenen Milieus je anders vollzieht. Leider geben o.g. Studien darüber keinen Aufschluss. Empirische Studien zur Religiosität Jugendlicher lassen jedoch Entwicklungen in diese Richtung erkennen: Nach der Studie von Ziebertz, Kalbheim und Riegel unter 15 jährigen Schülerinnen und Schülern⁸ legen Jugendliche Wert auf Selbstbestimmung in religiösen Fragen. „Kirchlich-institutionelle Religion ist unter Jugendlichen out“⁹. Sie greifen auf religiöse Praktiken und Glaubensüberzeugungen dort zurück, wo sie ihnen helfen, ihr Leben zu bewältigen¹⁰. Darüber hinaus sind sie offen für neue Ausdrucksformen der

⁶ Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht, Christoph Bochinger: Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: ZfR 2005, 133-151

⁷ ebd. 133

⁸ Hans Georg Ziebertz, Boris Kalbheim, Ulrich Riegel: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg 2003

⁹ ebd. 260

¹⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang eine durchaus korrespondierende Aussage von Ullrich Oevermann: „Es ist nicht zu erwarten, dass kohärente kollektiv verbürgte und vergemeinschaftende Mythen positiv für die „Beantwortung der Sinnfrage“ bzw. für die Bewältigung der Bewährungsdynamik als normative Mustert, mit denen man sich als einzelner entlastend identifizieren kann, noch zu Verfügung stehen werden. Die viel diskutierten Identitätsgefühle [sic] und Lebensstile sind eine hilflose Reaktion von Intellektuellen auf dieses Problem. Es bleibt dann nur als Möglichkeit, dass jedes Subjekt nur noch auf seine Weise, gerade durch Vermeidung der Regression auf kollektive inhaltliche Identifikationsangebote, seinen eigenen Bewährungsmythos anhand seiner eigenen Fallgeschichte authentisch entwickeln kann.“ Oevermann, U.: Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: Wohlrab-Sahr, M. (Hrsg.): Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt 1995, S.95.

Religiosität. Die Auswertungen von Interviews¹¹ belegen auch die Rezeption diverser Vorstellungen die in der Regel nicht aus einem christlichen Kontext stammen sowie auch eine Präferenz nicht-personaler Gottesbilder. Dieser Befund wird auch durch die Shell-Studie 2006 erhärtet. Jugendliche zwischen 12 und 25, die entweder an einen persönlichen Gott oder an eine überirdische Macht glauben, teilen überwiegend auch „para-religiöse“ Vorstellungen (wie Schicksal und Vorherbestimmung, Engel und gute Geister, Sterne und ihre Konstellationen, Hellsehen und Telepathie etc.).¹²

2. Die Fragestellung und das Vorgehen

Leitend für die folgende Studie ist die Frage, wie sich individuelle Religiosität auf der Ebene einer Schulkasse im Religionsunterricht darstellt. Für den religionspädagogischen Kontext ist sodann die Frage zentral, wie eine solche Religiosität thematisiert und bearbeitet werden kann. Welche Ziele können und sollen dabei verfolgt werden? Abschließend soll aufgrund der oben genannten Befunde generell gefragt werden, welche Konsequenzen sich daraus für den Religionsunterricht insgesamt ergeben.

Diese Fragen richten wir an ein sowohl filmisch als auch textlich dokumentiertes Gespräch mit 14 Schülerinnen und Schülern einer 6. Klasse der Hauptschule in Schwetzingen (Rhein-Neckar-Kreis). Das Gespräch wurde im Anschluss an eine ebenfalls dokumentierte Doppelstunde zum Thema „Daniel in der Löwengrube“ gezielt inszeniert. Ausgangspunkt waren die Fragen einer jeden Schülerin und eines jeden Schülers, die am Ende der Doppelstunde gleichsam „übrig geblieben“ sind und auf einem Blatt aufnotiert wurden.¹³

Die gesprächsführende Person hat den vorausgegangenen Unterricht selbst nicht geführt und war auch nicht anwesend. Zu Beginn des unmittelbar darauf folgenden Gesprächs lagen ihr nur die Fragen der Schülerinnen und Schüler vor. Intendiert war ein „Theologisieren mit Schülerinnen und Schülern“ im Sinne eines gemeinsamen Reflexionsprozesses über komplexe und problematische religiöse Fragen. Es sollte darum gehen, die Konstruktion personaler religiöser Vorstellungen zu stimulieren, diese mit den Sichtweisen anderer Schülerinnen und Schüler zu vergleichen und die Reflexion der eigenen Religiosität anzuregen. Ziel war also nicht „richtige“ Antworten im Sinne eines theologischen (Oberschichts-) Diskurses zu vermitteln, wohl aber die Religiosität Heranwachsender kennen zu lernen und diese zu ermutigen, religiöse Vorstellungen zu generieren, in das gemeinsame Gespräch einzubringen und in Rahmen des Gruppenprozesses auch zu reflektieren.

Dieser Gruppenprozess wurde durch einen Stuhlkreis positiv verstärkt, der Schutz und Vertrautheit im Rahmen einer „herrschaftsfreien symmetrischen Kommunikationsform“ evozieren sollte. Dem Reflexionsprozess wurde innerhalb der Gesprächsphasen ausreichend Zeit gewährt, um eigene Gedanken formulieren zu können. Die Gesprächsstrategie war ganz darauf ausgerichtet, der Produktion und Reflexion von Religiosität Raum zu geben. Religionswissenschaftlich kann man sagen, dass in bedeutenden Teilen innerhalb des Gesprächs die „Agency“ bei den Adressaten lag, die Jugendlichen konsequent in der Position des generierenden Subjekts waren und eine Objektivierung

¹¹ Hans Georg Ziebertz, Boris Kalbheim, Ulrich Riegel: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg 2003. 344-346

¹² Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Hamburg 2006, dort 213

¹³ Eine der Fragen war, wie es ein Engel schaffen konnte, drei Löwen eine ganze Nacht das Maul zu zu halten. Weitere waren: Hat Gott das Gebet von Daniel gehört und deswegen den Engel geschickt? Wie konnte der Engel ihn hören? Wie konnte es sein, dass er weich aufgekomen ist? Warum hat der König den Beratern geglaubt? Wie geht es weiter mit Daniel? Werden die Löwen verhungern?

der Jugendlichen vermieden wurde. Religionspädagogisch gesehen ging es um eine „Theologie mit Jugendlichen“ anstelle einer „Theologie für Jugendliche“. ¹⁴ Aufgabe des Gesprächsleiters war vornehmlich einen roten Faden einzuhalten und die Gesprächsspannung aufrecht zu erhalten. Dazu dienten reflexions- und narrationsgenerierende Schlüsselfragen, wie

- Kannst du mir erklären, woher du deine Vorstellungen hast?
- Kannst du sagen, wie sich deine Sicht von der anderen unterscheidet?
- Meinst du, dass andere Jugendliche genau so denken wie du?
- Gibt es etwas, was alle gemeinsam haben?
- Habe ich das richtig verstanden, dass du meinst ...?
- Steht das nicht im Gegensatz zu...?

Ausgehend von einer Arbeitsdefinition von Religiosität als „subjektiv erarbeitete, das Leben bestimmende und Kontingenz bewältigende Weltansichten (Grundbotschaften, Grundüberzeugungen)“, die lebensgeschichtliche Hindergründe haben, mit Wert- und Machtzentren sowie mit Ritualen aber auch moralischen Prinzipien verbunden sind, sollte vor allem auf die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen und die Erfahrungsbezüge geachtet werden. ¹⁵

Das Gespräch findet sich samt Protokoll auf der DVD „Die Nacht wird hell“, herausgegeben vom Evangelischen Medienhaus Stuttgart, 2006. Das vervollständigte Protokoll findet sich unter: www.rpi-baden.de/download. Die Inhalte lassen sich in drei Gesprächsgänge aufteilen (die Ziffern bezeichnen die einzelnen Gesprächsbeiträge):

- Wo kam der Engel her? (1-102)
- Hätte Gott Daniel auch geholfen, wenn er nicht gebetet hätte? (103-138)
- Gibt es auch Warnengel? (139-175)

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf einzelne Schülerinnen und Schüler und achten dabei auf die einzelnen Äußerungen im Laufe des Gespräches. Diese müssen ganz gewiss als Reaktion auf den Gesprächsgang angesehen werden, werden hier aber als Zusammenhang in den Blick genommen. ¹⁶ Ziel ist es, der individuellen Religiosität der Schülerinnen und Schüler auf die Spur zu kommen.

3. Analysen

3.1 Alina

Alina hat unter den beteiligten Schülerinnen und Schülern die höchste Anzahl von Beiträgen (nämlich 18 von 175) ¹⁷. Wie alle anderen (und im Anschluss an Daniel 6 auch nicht

¹⁴ Diese Unterscheidung stammt aus dem Bereich der Kindertheologie vgl. Friedrich Schweitzer, Was ist und wozu Kindertheologie?, in: A. Bucher u.a. (Hgg.), „Im Himmelreich ist keiner sauer“ Kinder als Exegeten, Jahrbuch für Kindertheologie 2, Stuttgart 2003, 9-18

¹⁵ Hinter dieser Arbeitsdefinition steht die Auseinandersetzung mit Ulrich Hemels Überlegungen zur Religiosität im Unterschied zu Kirchlichkeit und Religion, vgl. ders.: Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, 1986, 51-71. Hemel orientiert sich dabei an den Dimensionen der Religiosität von Charles Glock. In der Betonung der Kontingenzbewältigung sind Hinweise von Fritz Stolz, Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen, in V. Drehen, W. Sparr: Im Schmelztiegel der Religionen, Gütersloh 1996, 15-37 aufgenommen.

¹⁶ Tatsächlich lassen sich in dem Gespräch Themenketten entdecken. Auf eine Erfahrung im Autoverkehr (80) folgt eine zweite (83), eine dritte (87) und eine vierte (88). Auf eine Fahrradgeschichte (71) folgt eine zweite (79), auf eine Nahtodgeschichte (157) eine weitere (163).

¹⁷ Innerhalb dieser Analyse wird nicht streng nach Sinneinheiten sequenziert. Die Analyse hat eher einen explorativ-thematischen Charakter. Die Autoren dieses Artikels sind sich aber durchaus im Klaren, dass erst eine gründliche gesamt Analyse (z.B. Verschriftlichung im Rahmen der Gatt-Konventionen, Frage nach Gesprächsfluss, der gemeinschaftlichen Interpretation u. v. a. m.) „abschließende“, im Sinne der Triangulation gefestigte Ergebnisse liefern kann. Vgl. hierzu: Früh,

sonderlich verwunderlich), teilt sie die Vorstellung, es gäbe Engel. „Engel sind Gottes Helfer und er schickt eben für die Leute, die Hilfe brauchen, schickt er vielleicht einen Engel“ (30). Die „Agency“ liegt in diesem Beispiel bei Gott, der die Engel schickt. Diese Äußerung wirkt zunächst einmal recht gewiss, enthält aber doch einen kleinen Vorbehalt: „vielleicht“. Etwas später rechnet sie im Blick auf den Erlebnisbericht einer Mitschülerin auch mit anderen Optionen „aber es kann ja einfach auch ein großer Zufall gewesen sein, dass, wenn nicht soviel passiert ist – wie bei ihrer Schwester“ (45). Offenbar sind kleinere Rettungserfahrungen, die sich darin spiegeln, dass z.B. ein Biss eines kleinen Hundes sich als eher ungefährlich erweist, nicht sofort als Engel und Gottesgeschichten zu verstehen.

Diese Engel „laufen überall herum“ und bilden Schutzengel, von denen jeder einen eigenen hat (113). „Aber jeder hat eigentlich seinen ganz bestimmten Schutzengel, der zu ihm passt, der so ähnlich wie er ist ...“(71). Engel greifen auch schon einmal aus eigenem Antriebe ein (), falls Gott eine Notsituation nicht mitbekäme. „Engel vielleicht schon. Aber ich glaub Gott k..., ist in dem Moment nicht bei ihm, aber vielleicht sein Engel, weil er denkt, dass sie überall rumlaufen. Ich denke, jeder hat seinen eigenen Schutzengel.“ Also..“(113)

Wie nahezu alle anderen Schülerinnen und Schüler kann auch Alina von einer – indirekten- Engelerfahrung berichten. „Da war ich drei Tage in der ersten Klasse und da war ich mit meiner Oma in diesem Kinderparadies und da bin ich – da ist eine kleine Pyramide gewesen – und da bin ich heruntergefallen und umgeknackst. Das hätte ja nachher passieren können. Und da hat mein Schutzengel mir geholfen. Der Mann, also der Arzt, hat gesagt, da hätte noch mehr passieren können.“ (41). Das szenisch episodische Narrativ wird hier eindrücklich durch die Einführung von Zeugen, des Verba Dicendi des Arztes sowie einer raumzeitlichen Verortung beschrieben¹⁸.

Offenbar handelt es sich um ein eindrückliches und dramatisches Ereignis, das auch in Erinnerung noch genau datierbar ist. Die o.g. Partikel (Zeugen, Verba dicendi, u.a.) , haben in diesem Zusammenhang authentifizierenden Charakter, vor allem auch unter dem Aspekt, dass Alina auch den Zuhörer orientiert, indem sie einen eigenen Gedankengang im Konjunktiv einfügt („das hätte ja nachher passieren können“). Im Anschluss an Schetsche und Schmied-Knittel¹⁹ kann man von einem „Alltagswunder“ sprechen, das prägende Wirkung sowie eine hohe Plausibilität hat und durch die Genauigkeit und die Zeugenschaft gegen Einsprüche von Seiten einer rationalistischen Wirklichkeitsdeutung abgesichert werden soll.

Gott ist für Alina eine unbezweifelbare Größe und personal vorgestellt. Gott steht in schwerer Zeit bei und wird mit Licht und Hoffnung konnotiert (174). Eine theistische Vorstellung wird mit einer symbolischen angereichert. Im Gebet kann man funktional mit Gott ähnlich wie bei einem Telefonanruf Verbindung aufnehmen. Allerdings ist Gott dabei darauf angewiesen, dass Menschen im Gebet Kontakt aufnehmen. Ansonsten kann er nicht erkennen, in welcher Lage jemand ist (111). Offenkundig hat der Mensch gegenüber dem helfenden Gott eigenständige Handlungsmöglichkeiten, aber auch Handlungsaufgaben. Gott ist zumindest bei Alina auf menschliches Handeln angewiesen. Hier deutet sich die Entwicklung einer eigenen Agency an.

Auf die Frage, ob und wie sich Gott bei bösen Menschen bemerkbar macht, entwickelt Alina eigene Vorstellungen der Begegnung mit Gott und konstruiert ein ganz eigenes

W.: Inhaltsanalyse, Konstanz 2004; Flick, U.: Triangulation, Wiesbaden 2004; Flick, U. & Kardoff, E.v. u.a.: Handbuch Qualitative Sozialforschung München 1991; Flick, U.: Qualitative Sozialforschung, Reinbek 2005³ sowie der „Klassiker“: Lamneck, S.: Qualitative Sozialforschung, Weinheim 2005⁴.

¹⁸ Vgl. hier grundsätzlich: Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A.: Rekonstruktion narrativer Identität, Wiesbaden 2004², 248ff.

¹⁹ Schetsche/ Schmied 189

Engelbild. Gott begegnet entweder im Traum und Alptraum oder als Zeichen. Von einem „Warn-Engel“ hat sie ganz eigene Vorstellungen.

„Wie können die (Engel a. d. V.) sein? Ich stelle ihn mir irgendwie net wie einen normalen Menschen vor. Irgendwie so wie ein kleiner, wie ein kleinerer Mann oder eine kleine Frau, so ganz klein, irgendwie so ein Gnom, so eine Art, und eben keine Flügel. Keine Flügel. Also einfach nur eine kleinere Frau oder ein kleinerer Mann, in einer Tunica, so stell ich mir die vor, aber eben alles in Weiß und irgendwie so Umriss: Augen, Hände. Irgendwie so in einem goldenen Schimmer, so stelle ich die mir vor.“ (144) „Also net, kein normaler Mensch, so stelle ich ihn mir net vor und net so mit so einem Ring da oben auf.“ (146)

Später setzt sie hinzu (158). „Man sagt ja, man soll sich Gott nicht vorstellen. Und vielleicht sind die Engel irgend so eine Art Gott, so, eben so Helfer von Gott, so ein kleines Teil von Gott und wirklich vielleicht nur so ein kleiner Zwerg oder so ein kleiner Teil von Gott. Und darf man sich dann überhaupt Engel vorstellen? Man soll sich ja Gott net vorstellen.“

Für den Zuhörer stellt sich der Eindruck ein, dass die Schülerin hier ihre eigene Vorstellung zum ersten Mal konstruiert. Im Gange der Beschreibung wird die Vorstellung Schritt für Schritt entwickelt „irgendwie wie ein kleiner ... wie ein kleinerer Mann oder eine kleine Frau ... irgendwie so ein Gnom ...“. Das Ganze wirkt suchend. Woher die Bilder kommen, wird nicht einsichtig. Traditionelle Bilder werden bewusst abgewiesen (146). Es ist sicherlich davon auszugehen, dass hier Adaptionen aus den aktuellen Medien stammen (z.B. „Herr der Ringe“ u.a.), die innerhalb des Narratives transformiert werden. Auffallend ist die Selbst- oder Höreranfrage „Und darf man sich dann überhaupt Gott vorstellen?“ im Rückgriff auf die religiöse Konvention „Man darf sich Gott nicht vorstellen“ (158), ein Rückgriff, der auch in einem anderen Zusammenhang vorgenommen wird: „Also was der Tim sagt, das glaube ich irgendwie nicht so. Weil jeder sagt ja, ich bin Gottes Kind und Gott hat uns so geschaffen, wie wir sind; mit unseren Fehlern und auch mit unseren guten Seiten. Er hat uns so geschaffen. Also ich glaube, er würde auch den weniger lieben Menschen helfen oder bei ihnen sein, weil es sind ja seine Kinder.“ (124).

Dem personalen Gottesbild entspricht eine populäre christliche Anthropologie, die ein geprägtes Selbstbild einschließt. Implizit schreibt sich Alina damit selber die Hilfe und die Nähe Gottes zu.

Religionswissenschaftlich gesehen lässt sich sagen: Die innerhalb des Unterrichtes von Alina geäußerten Vorstellungen von Zwischenwesen²⁰ haben teilweise transformierte anthropomorphe Züge, die durch Adaptionen von christlich-abendländischen Vorstellungen gekennzeichnet sind. Der in ihren Narrationen zu Tage kommende Innovationsprozess legt eine differenzierte „Engellehre“ innerhalb ihrer Religiosität vor. Diese Religiosität signalisiert ein positives Lebensgefühl, das mit Beistand rechnet, wenn die eigenen Möglichkeiten erschöpft sind. Die Frage nach der Visualisierung der Entität oder der Emmanationen könnte in diesem Zusammenhang sowohl dem personalen

²⁰ Vgl. hierzu: Nestler, E.: >>Sah aus wie ein Oberarzt ...<<, Zur Genese und Gestalt einer modernen Engelercheinung im Kontext der Synkretismusdeutung, in: Drehse, V. & Sparr, W. (Hrsg.): Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, S. 224-251. Zur Terminologie „Zwischenwesen“ vgl. Ahn, G.: Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Götterboten und anderen Mittlerwesen, in: Ahn, G. & Dietrich, M.: Engel und Dämonen, Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen, Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Münster 1997, Bd. 29, S.1 – 48; sowie zur aktuellen Aufnahme von Engelvorstellungen in zeitgenössischer Kultur: Ahn, G.: Engel-Mode und Mode-Engel, Aspekte der Transformation christlicher Engeltraditionen in Texten des 20. Jahrhunderts, in: Ahn, G. & Dietrich, M. u. a. (Hrsg.): Mitteilungen in Anthropologie und Religionsgeschichte (MARG), Münster 1997, S.107-128.

Reflexionsprozess bei Alina, wie sicherlich auch innerhalb des Gespräches in der Klasse neue Impulse geben. Die Äußerungen laden ein, weiter zu denken: Darf man sich Engel überhaupt vorstellen und demgemäß auch Gott?

3.2 Tim

Tim beteiligt sich mit zwölf Äußerungen an dem Gespräch. Auch er kann von individuellen Begegnungen mit Schutzengeln erzählen (55. 80), die jedes Mal genau datiert sind und dramatische Züge tragen. Es handelt sich jeweils Alltagsgeschichten, in denen er selber keine Kontrolle mehr über Vorgänge mehr hatte und auf Hilfe angewiesen war. Auf die Frage, ob Gott Daniel auch geholfen hätte, wenn er nicht gebetet hätte, meint er: „Man kann aber an Gott glauben, ohne zu beten. Kann man auch. Ich glaub, da hätte er ihm auch geholfen. Weil Gott liebt ja uns alle, ist ja unser Vater, und er hätte jedem geholfen“ (106). Sehr interessant an dieser Stelle ist der Gebrauch des Partikels „ja“ im Sinne einer Rückversicherung, bzw. Kohärenz innerhalb der Gesprachgruppe. Die Äußerung insg. trägt konventionelle Züge, wird aber situativ abgewandelt und argumentativ eingesetzt. Hier wird religiöses Wissen flexibel verwendet. Bemerkenswert ist das ungebrochen personale Gottesverständnis, wie es auch in den Äußerungen der anderen artikuliert wird.

Offenbar ist es aber ihm wichtig, dass Gott auch dann hilft, wenn man nicht betet. Gleichzeitig liegt ihm daran zu betonen, dass man auch an Gott glauben kann, ohne zu beten. Geht es dabei um ihn selbst?

Allerdings ist es ihm zugleich wichtig hervorzuheben, dass Gott einem bösen Menschen nicht helfen wird. „Ja, ich glaube auch, der hilft auch nur den Guten, weil wenn – es gibt ja auch böse Menschen und es gibt gute Menschen.“ (119). ähnlich wie bei Alina taucht ein eigenständig-aktives Moment auf, wenn es um das rettende Eingreifen Gottes geht. Dies wird im weiteren Gang des Theologisierens vollends deutlich. Im Anschluss an Julia, die den Krieg aus dem Handeln der Menschen erklärt, bekennt Tim: „Ich glaub’, Gott hat uns unsere Freiheit gelassen“ (130) und „also es gibt Menschen, die die zehn Gebote nicht einhalten und es gibt welche, die halten sie streng ein und ich glaub’, Gott hat uns ’nen eigenen Willen, also unsere Freiheit gelassen“ (132).

Tim schließt hier an Positionen an, wie sie theologisch gesehen in der jüdischen und in der katholischen Theologie explizit formuliert werden, aber auch für viele Evangelische entgegen ihrer theologischen Tradition plausibel sind. Zwar werden die 10 Gebote als normative Regeln für ein Gott entsprechendes Leben angesehen, doch die von Gott eingeräumte Freiheit steht höher. Es klingt die Meinung an („halten sie streng ein“), als würde sich diese Freiheit zwischen einem Ignorieren und Strengbefolgen der Gebote bewegen. Letzteres erhält eine negative Bewertung.

Auch die Religiosität von Tim trägt konventionelle Züge. Auch er ist von christlicher Tradition geprägt. Ein Einbau nicht-christlicher Elemente ist hier nicht wahrzunehmen. Doch seine Vorstellung von Gott und den Menschen zeigt die Spannung von väterlicher Liebe Gottes und persönlicher Freiheit. Sie spiegelt zudem den Versuch persönliche Frömmigkeit (man kann ja an Gott glauben, ohne zu beten) und normative Bilder miteinander in eine Balance zu bringen. Auch hier liegen theologisch bedeutsame Fragen auf der Hand: Wie ist das Verhältnis von Geboten und die von Gott eröffnete Freiheit?

3.3 Marcel

Marcel beteiligt sich mit zwölf Äußerungen an dem 28minutigen gemeinsamen Gespräch. Sein Einstieg wirkt überraschend. An die Frage an alle, ob man etwas dafür tun kann, dass Schutzengel kommen, antwortet er lapidar: „Einfach daran glauben. Wenn man nicht an Engel glaubt, dann sind sie auch nicht hier.“ (57) Ganz gewiss wird man diese Vorstellung als eigenständige Konstruktion begreifen können, die dem religiösen Subjekt

auch eine gewisse Macht einräumt. Es liegt irgendwie schon an einem selber, ob man Hilfe bekommt. Auch er kennt eine indirekte Engelsgeschichte, doch diese hat nicht er, sondern sein Vater erlebt (87). Vermutlich bedeutet aber auch dies für ihn eine Art Rettung.

Marcel hat eine ganz eigene Engeltheorie, die fast „mechanistische“ Züge hat, aber an der Existenz und dem Wirken eines personalen Gottes festhält.

Die laufen hier überall rum.“(94)

„Wenn man jetzt schläft und wenn man denkt, da ist irgendjemand, dann ist da ein Schutzengel.“(98)

„Sie kommen von Gott und sind dann halt hier und irgendwann gehen sie dann hoch um die Batterie aufzuladen von der Maschine. Und kommen dann wieder runter.“(102)

„Und Gott sieht ja auch alles. Also, wenn er jetzt gesehen hätte, dass da was ist, dann hätte er ihm gleich ganz viele Engel hingeschickt. So, wie ein Engel in der Geschichte.“

Der jeweilige Engel wird als Ebenbild des Menschen angesehen (168). Marcel sieht Menschen als umsorgt und behütet an. Gottes Gegenwart wird als fürsorgliche Aufsicht gesehen. Allerdings kennt Marcel auch andere Gestalten, die bedrohlich wirken, aber letztlich doch nicht schaden können.

„Also, von meinem Bruder sein Kumpel, die Mutter, die lag im Bett, konnte aber nicht einschlafen und dann hat sie so die Augen aufgelassen und dann kam um sie herum eine ganz weiße Gestalt mit roten Augen und eine schwarze Gestalt mit weißen Augen. Und dann haben die die ganze Zeit angeguckt und dann hat die Mutter von dem die ganze Zeit um Hilfe geschrien aber nichts bewegte sich, gar nichts.“ (148. vgl auch 168. 169. 170. 172).

Seine religiösen Sichtweisen hat Marcel offenbar aus zweiter Hand gewonnen. Sie gehen auf Erzählungen Nahestehender zurück (der eigene Vater; von meinem Bruder seinem Kumpel die Mutter), gewinnen aber eine eigenständige und in sich plausible Gestalt. Die Benennung der Gewährsleute soll auch hier wohl die Erfahrung gegen Einsprüche absichern. Im Unterschied zu den anderen ist seine hier zum Ausdruck gekommene Religiosität deutlich weniger christlich geprägt. Herkömmliche christliche Bilder findet man hier kaum. Er verbindet ein traditionelles Gottesbild (Gott sieht alles) mit Traditionselemente des Spiritismus und entwickelt diese – für die Ohren des Gesprächspartners – individuell weiter. Auch hier sind weiterführende Gespräche denkbar: Woher kommen die bösen Engel?

3.4. Denniz

Denniz beteiligt sich neun Mal an dem Gespräch. Seine Frage lautete: Hat Gott das Gebet von Daniel erhört und deswegen den Engel gesandt?“ (3). Diese Frage leitet auch die anderen Beiträge:

„Also ich glaube, er hätte ihm nicht geholfen, weil Gott seine Macht, das funktioniert nicht, bei jemand, wenn man nicht an ihn glaubt.“(104 vgl. auch 67.69.)

„Warum gehst du nicht zu ihrem Geburtstag oder so. Weil böse Menschen sündigen ja auch. Die 10 Gebote, z. B. ein Mörder, dem hilft Gott ja nicht. Es steht ja in den 10 Geboten, du sollst nicht töten. Also, ich glaube, dass er den bösen Menschen nicht hilft.“ (125)

Offensichtlich ist auch hier die Haltung des Menschen entscheidend für das rettende Eingreifen Gottes. Während jedoch bei einem Mörder Gott nicht helfen will, kann Gott offenbar dann nicht helfen, wenn man nicht glaubt. Denniz nähert sich dem von der scholastischen Theologie aufgeworfenen Problem des Verhältnisses von Wollen und

Können in Gott. Seine ethisch ausgerichteten Beiträge (es steht ja in den zehn Geboten) finden ihren Abschluss und der Bewertung menschlicher Freiheit: „Ich glaube, Gott hat uns nicht das Leben gegeben, um anderen das Leben zu nehmen.“ Denniz findet in den zehn Geboten normgebende Maßstäbe. Die vom Himmel kommende Engel (12) sind ein Ebenbild von uns Menschen (159) und kommen vom Himmel herab, wenn etwas Schlimmes passiert (100).

Die Religiosität von Denniz bewegt sich ganz im Raum der christlichen Tradition und ist erkennbar an Normierungen und dem entsprechenden Handeln Gottes interessiert. Dass dies für ihn auch alltagspraktische Konsequenzen hat, zeigt die Rückfrage an Alina, als diese meint, Gott würde auch weniger guten Menschen helfen. „Weil es sind ja auch seine Kinder“. Er entgegnet: „Warum gehst du nicht zu ihrem Geburtstag oder so?“ (125) Produktiv erscheint eine Auseinandersetzung mit Fragen, wie Gott mit den Sündern umgeht und wie es um das Wollen und Können Gottes steht.

3.4. Daniel

Daniel beteiligt sich sechs Mal an dem Gespräch. Die ihn bewegende Frage lautet: „Hätte sein Gott ihm auch geholfen, wenn er nicht gebetet hätte?“ (5) An der auf diese Frage bezogene Gesprächspause beteiligt er sich nicht. Er ist aber ganz intensiv mit Engelsingeschichten beschäftigt und macht sich Gedanken über deren Aussehen. Auch er meint, dass (Schutz-) Engel aus dem Himmel kommen (14) und dafür Sorge tragen, dass einem in gefährlichen Situationen nichts Schlimmes passiert.

„Ich war mal, als ich ungefähr neun war, war ich auf einer großen Rutsche, also die war ungefähr zwei Meter hoch und da bin ich dann runter gefallen, anstatt runter gerutscht, und bin einfach angekommen, da ist mir nichts passiert.“ (42)

„Also, ich will mal was erzählen. Als ich gestern gefahren bin mit dem Fahrrad von der Feuerwehr, da war noch so einer, der hieß Dominik. Mit dem bin ich nach Hause gefahren. Der hat dann vor dem Tor gebremst. Also eine Vollbremsung gemacht, da ist sein Hinterrad hochgegangen und ich wäre fast hinten rein. Aber da bin ich noch vom Fahrrad abgesprungen.“ (79)

Beide Geschichten sind datiert („als ich ungefähr neun Jahre alt war“: „als ich gestern“), enthalten dramatische Erlebnisse und kennen auch Zeugen (79).

Engel begegnen aber nach Daniel noch einmal ganz anders, nämlich dann, wenn das Leben zu Ende gehen scheint: „Also ich war mal so. Also da waren so ungefähr 22 Stufen, und da bin ich dann mit dem Fahrrad runter gefahren und dann bin auf einmal wo hängen geblieben und da bin ich runter geflogen und mit dem Kopf aufgeknallt und da war.. irgendwie ganz weiß und da habe ich gesehen, so wie er sagt: Komm zu mir.“ (163) . Daniel nimmt hier Vorstellungen auf wie sie in sog „Nahtod Erfahrungen“ berichtet werden. (vgl. auch 165)

Von Engeln kann man nur die Umriss sehen : „Also ich stelle mir den Engel so vor, dass es halt nur so, so eine Menschenform ist oder mit Flügeln, und dass alles so, so, so ein Licht hintendran ist, dass man eigentlich, dass man den Mensch gar nicht richtig sieht, es ist nur so ein Umriss, so ähnlich wie ein Schatten, nur in so weiß, wo man gar nicht mehr richtig hingucken kann. Es ist zu hell und außen herum ist alles so ein helles Licht. Ja, so stell ich es mir vor.“ (150)

Die Religiosität von Daniel, wie sie sich in diesem Gespräch zeigt, ist ganz von dem eigenen Erleben bestimmt. Im Unterschied zu anderen verwendet er kaum explizit-christliche Vorstellungen, rekurriert aber auf Vorstellungen wie sie aus Filmen bekannt sind (150.163). Seine Vorstellungen wirken eigenständig, kommen aber eher suchend daher „so, so eine Menschenform...so, so, so ein Licht hintendran“ (150)

4. Einsichten

Die Äußerungen von 12 – 13 jährigen Schülerinnen und Schüler einer Hauptschule in einer noch immer volkskirchlich geprägten Region Süddeutschlands zeigen einmal die überwiegend christliche Prägung, zum anderen aber auch deren Nähe zu der eingangs vorgestellten individuellen Religiosität. Zwar wird man nicht von ihrer „Vollgestalt“ sprechen können, wohl aber um Misch- und Entwicklungsformen auf dem Weg zum religiösen Wanderer²¹ – sofern religiöse Kommunikation und Reflexion nicht unterbrochen wird.

Während Alina und Tim konventionelle christliche Gottesvorstellungen verwenden und darin eine Art Lebensvertrauen zu schöpfen scheinen, ist Denniz mehr an normierenden Regeln interessiert. Marcel sieht sich von geistähnlichen Engeln umgeben, die er mit dem theistischen Bild des alles sehenden Gottes verbindet. Daniel hat in dramatischen Lebenssituationen Licht umflutete Engelwesen wahrgenommen.

Alle Vorstellungen wurzeln in Alltagserfahrungen, besser in „Alltagswundern“. Beim genaueren Hinhören werden immer wieder lebensgeschichtliche Bezüge erkennbar. Die biografischen Erzählungen zeigen jedoch auch an, dass es auch auf das Verhalten und die Einstellung des Menschen, also von einem selbst ankommt. Hier mag man den lebensgeschichtlich geforderten Schritt in die Eigenständigkeit im Bereich religiöser Vorstellungen erkennen.²² So dürfte es auch zu verstehen sein, dass einige der Schülerinnen und Schüler eine explizite Theorie menschlicher Freiheit entwickeln. Implizit zeigen sich große Themen der christlichen Theologie sowie das Bedürfnis an weiterführenden Fragen zu arbeiten. Es dient sicherlich der persönlichen Entwicklung wenn die naheliegenden Fragen individuell und gemeinsam bearbeitet werden.

Quelle der formulierten Vorstellungen ist ein gesellschaftlich geprägtes christliches Glaubenswissen, an dem sicherlich auch der Religionsunterricht mitwirkt hat. Dieses Glaubenswissen wird aber ergänzt durch Vorstellungen, die möglicherweise aus den Medien entnommen sind. Ganz entscheidend sind aber persönliche Erlebnisse, die Vorstellungen unterstützen und nahe legen. Ohne dies dürften die Vorstellungen gleichsam in der Luft hängen. Auch hier liegen Fragen auf der Hand: War es nicht vielleicht doch alles Zufall? (so Nadine 37)

Erkennbar wird das Zusammenfügen christlicher und nicht-christlicher Traditionen (so Alina), das Verbleiben in christlicher Tradition (so Tim und Denniz) aber auch die Formulierung einer ganz eigenen, eher nicht-christlichen Vorstellungswelt (so Marcel). Alle Positionen werden ernsthaft und nachdrücklich vorgetragen wie der Videomitschnitt belegen kann. Was die Schülerinnen und Schüler hier vortragen, geht sie persönlich an. Die Positionen sind bei allen Konventionalitäten eigenständig. Dies zeigen die überraschenden Kombinationen und die argumentative Verwendung.

Für den Betrachter stellt sich der Eindruck ein, dass die Vorstellungen erst in dem Moment entwickelt werden, in dem sie formuliert werden. Hier wird nicht einfach schon Entwickeltes dargestellt, sondern Neues hergestellt. Es geht um Konstruktion und nicht um Rekonstruktion. Für die Schülerinnen und Schüler dürfte so die Vorstellungen als

²¹ Vgl. auch hierzu: Gebhardt, W.: Kein Pilger mehr, noch kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderner Religiosität, in: Gebhardt, W. & Hitzler, R. (Hrsg.): Nomaden, Flaneure, Vagabunden, Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006, S. 228 – 243.

²² Man vergleiche die Äußerungen von Tim und Julia (127.129) mit den Einsichten von Fritz Oser und Gmünder, Der Mensch- Stufen seiner religiösen Entwicklung, Gütersloh 1988

erstes Mal zur „objektiven“ Wirklichkeit werden, werden sie doch hier zum ersten Mal benannt, formuliert und können, so zum Gegenstand gemeinsamer Reflexion bis hin zur Bewertung möglicher Konsequenzen gemacht werden.

Das ganze Gespräch stellt die Frage, ob es bei den Schülerinnen und Schüler insgesamt so etwas wie ein lebensgeschichtliches Leitthema gibt. Die Bewahrungsgeschichten und die Reflexion der Frage, ob Gott auch geholfen hätte, wenn Daniel nicht gebetet hätte, legt ein Thema nahe, das vielleicht so lauten könnte: Wer hält zu mir, wenn ich nicht so bin wie ich eigentlich sein sollte? Oder: Kann ich nur Hilfe erwarten, wenn ich so bin wie ich in den Augen anderer sein wollte? Religionspädagogisch gesehen öffnet sich von hier u.E. ein Weg zu dem zentralen Glaubenssthema der Rechtfertigung des Sünders.

5. Konsequenzen für den Religionsunterricht

Die Einsicht in die eigenständige, individuelle Konstruktion religiöser Vorstellungen und darunter auch christlicher Glaubensinhalte, verändert die Wahrnehmung religiöser Bildungsprozesse seitens der Lehrerinnen und Lehrer. Es kann realistischer Weise nicht mehr um eine Vermittlung kirchlich-institutionalisierter Religion gehen, sondern um die Weiterentwicklung und Differenzierung eigener individueller Religiosität. Christlich-kirchliche Religion gewinnt dabei den Charakter des Anstoßes, der Herausforderung oder – wenn man so will - des Angebotes, an dem sich eigene Konstruktionsprozesse entzünden, und damit Adaptionen und Transformationen möglich werden.

Dies schließt die Auseinandersetzung mit öffentlicher Religion ein, wie sie z.B. in Filmen begegnet, bindet aber auch diese an die Konstruktion eigener Religiosität zurück. Ein besonders wirksames Instrument für die aktive Konstruktion und Weiterentwicklung der eigenen Religiosität ist das „Theologisieren“, d.h. das gemeinsame Nachdenken übers schwierige religiöse Themen. Wie auch das hier vorgestellte Beispiel zeigt, geht es um grundlegende theologische Themen, deren Bearbeitung auf Seiten der Unterrichtenden erheblicher theologischer Kompetenz bedarf. Ein solches Theologisieren ist kein Ersatz für die aneignende Auseinandersetzung mit Themen christlichen Glaubens, wohl aber ein notwendiges Moment religiöser Bildungsprozesse. Aus einer besorgten konservativ-theologischer Sicht mag dies die Ausbildung des „sozialen und religiösen Wanderers“ befördern, u. E. nach befördert es zunächst und vor allem die Produktivität und Diskursivität eigenständiger Religiosität. Gerade dies steht einem Religionsunterricht gut zu Gesichte, dem es auf dem Hintergrund der grundgesetzlich garantierten Religionsfreiheit um die Freiheit für Religion geht und dem an einer eigenständigen „religiösen Kompetenz“ der Schülerinnen und Schüler gelegen ist.

Zu den Autoren:

Prof. Dr. Hartmut Rupp, Direktor des Religionspädagogischen Instituts der Badischen Landeskirche und Mitherausgeber von „Das Kursbuch Religion“, Honorarprofessor an der Universität Heidelberg

Dr. Gernot Meier, (Dipl. Rel. Päd. FH), Assistent am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg.