

Die Bedeutung der religiösen Erfahrung für Theologie und Religionsunterricht

Autor(en): **Scholl, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **28 (1972)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878558>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung der religiösen Erfahrung für Theologie und Religionsunterricht

Eine gewisse Verwirrung in der Diskussion über den Religionsunterricht scheint damit zusammenzuhängen, daß die Grundbegriffe nicht ausreichend geklärt sind und die realen Gegebenheiten nicht genügend bedacht werden.

1.

Da ist an erster Stelle der umstrittene *Religionsbegriff* zu nennen. Man muß die Geschichte dieses Begriffs kennen, um seinen heutigen Stellenwert zu begreifen.

Die dialektische Theologie stellte ihn radikal in Frage, indem sie Religion und Offenbarung als einander ausschließende Gegensätze ansah. Das Evangelium galt als von Gott offenbart, um Menschen bezeugt zu werden und Glauben zu wecken. Religion aber wurde als Menschenwerk betrachtet, und zwar als das Werk des von Gott abgefallenen Menschen, der sich gerade durch seine selbstgemachte Religiosität gegen den Anspruch Gottes sichern wolle. Wenn es nun mit der «Religion» so stand, dann mußte das gleiche Verdammungsurteil auch den Religionsunterricht treffen. So entstand die Losung: Nie wieder Religionsunterricht, sondern nur noch evangelische Unterweisung, die den Kindern das offenbarte Evangelium bezeugt! Diese theologischen Auffassungen wurden von vielen Pädagogen nicht verstanden und jedenfalls nicht akzeptiert. Daraus ergab sich nach und nach eine Isolierung des Religionsunterrichts in der Schule. Er erschien als Fremdkörper und als Sache der Theologen bzw. theologisch besonders interessierter Lehrer.

Es war bedauerlich, daß ein neuer Sprachgebrauch zu diesen gegensätzlichen Auffassungen und Konsequenzen führte; denn die neue Bedeutung, welche die dialektische Theologie dem Begriff Religion beilegte, hatte ihren Grund offensichtlich in einer bedenklichen Verengung des Begriffs. Gewiß kann Religion zum Mittel der Selbstrechtfertigung des Menschen gegenüber Gott werden; aber das ist eine Entartungserscheinung und nicht der Kern der Religion. Es ist daher falsch, Religion prinzipiell zu einem Mittel der Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott zu erklären.

Diese unzulässige Verengung des Religionsbegriffs in der dialektischen Theologie stellt geistesgeschichtlich eine Abwehrreaktion auf einen anderen, ebenfalls unsachgemäßen Religionsbegriff dar. Seit der Aufklärung nämlich machte sich die Auffassung geltend, Religion sei eine Funktion des Menschengeistes, also vom Menschen selbst hervorgebracht. Dieser Gedanke wurde dann im 20. Jahrhundert von der theologischen Kritik aufgenommen, um den Gegensatz von Religion und Offenbarung zu begründen. Gewiß ist alle Religion Menschenwerk – so wurde jetzt argumentiert –, aber der christliche Glaube ist

von ganz anderer Art; denn er gründet sich auf das Evangelium, und dieses ist von Gott offenbart. Das ist zwar logisch gedacht, beruht aber auf einer falschen Voraussetzung. Die Annahme, daß Religion eine bloße Funktion des Menschengestes sei, ist empirisch nicht haltbar.

Alle Religion geht hervor aus *Erfahrungen* besonderer Art. Das haben Aufklärung und Positivismus übersehen, und daher wurde ihr Religionsbegriff der Wirklichkeit gelebter Religion nicht gerecht. Indem die dialektische Theologie ihrerseits von diesem unzutreffenden Begriff ausging und ihn benutzte, mußte sie ebenfalls zu falschen Konsequenzen kommen.

Der Verengung des Religionsbegriffs entsprach die Isolierung der Offenbarung. In Wirklichkeit läßt sich aber die Offenbarung nicht von der Religion trennen. Das wußte auch Karl Barth. In seiner Kirchlichen Dogmatik findet sich der Satz: «Gottes Offenbarung ist tatsächlich Gottes Gegenwart und also Gottes Verborgenheit in der Welt menschlicher Religion.»¹ Auch Paul Tillich hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß in der Bibel selbst Offenbarung und Religion unauflöslich miteinander verknüpft seien. Offenbarung müsse von Menschen empfangen werden, und der Name für das Empfangen der Offenbarung sei «Religion». «Offenbarung ist niemals Offenbarung im allgemeinen, wie universal ihr Anspruch auch sein mag. Sie ist immer Offenbarung für jemand und für eine Gemeinschaft in einer bestimmten Umgebung und unter einmaligen Umständen. Wer eine Offenbarung empfängt, legt deshalb von ihr Zeugnis ab entsprechend seiner Individualität sowie der sozialen und geistigen Lage, in der die Offenbarung ihm zuteil geworden ist. Mit anderen Worten, er tut es in Begriffen gemäß seiner Religion. Das macht den Begriff ‚biblische Religion‘ sinnvoll. Jede Stelle des Alten und des Neuen Testaments ist zugleich Offenbarung und Religion. Die Bibel ist ein Dokument sowohl der Selbstmanifestation Gottes als auch der Art, in der Menschen die Offenbarung aufgenommen haben. Und es ist nicht so, daß einige Worte und Sätze zur ersteren und andere zur letzteren gehören, sondern in ein und derselben Stelle sind Offenbarung und Annahme der Offenbarung untrennbar verbunden.»²

Neuerdings macht sich die Tendenz bemerkbar, Religion und Offenbarung wieder zu trennen. Im Gespräch um einen «von der Schule verantworteten Religionsunterricht» wird Religion, die in den öffentlichen Schulen für alle verbindlich unterrichtet werden soll, anthropologisch verstanden. Der Mensch ist homo religiosus. Dies ist nach Heinrich Roth «anthropologisch gesehen nur eine Bezeichnung dafür, daß er ein Wesen der Hoffnung und der Angst, der Geburt und des Todes, der Liebe und des Kampfes, der Träume und der Wirklichkeit ist...» H.-B. Kaufmann formuliert: «Mit dem Begriff ‚Religion‘ lassen sich bestimmte Grunderfahrungen des Individuums, Funktionen und Aspekte der Vergesellschaftung und Bedingungen des Ver-

¹ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2 (1938), S. 307.

² P. Tillich, Biblische Religion und die Frage nach dem Sein (1956), S. 13.

stehens und der Gestaltung der Welt und des menschlichen Daseins erfassen und beschreiben, die anders nicht hinreichend zur Geltung kommen.»³ Auch in einem Unterricht, der in diesem Sinne «Religion» zum Gegenstand hat, soll das Evangelium Raum haben. Es kann in Verbindung mit den Überlieferungen der übrigen Religionen zur Orientierung des jungen Menschen beitragen. Wo der Religionsunterricht anthropologisch begründet wird, verliert die Bibel ihre grundlegende Bedeutung. Die religiöse Dimension der Lebenswelt des Schülers tritt an die erste Stelle. Daneben erscheint die religiöse Tradition, die offenbar mehr und mehr in den Hintergrund tritt.

Es zeigt sich, daß die Wandlungen des Religionsbegriffs schwerwiegende Folgen für den Religionsunterricht haben. Früher konnte man unbefangen von Religionsunterricht reden, weil der Begriff «Religion» unbefangen im Bereich christlicher Theologie gebraucht wurde. Das Wort wurde in der Antike von Cicero geprägt und von Augustin und anderen Kirchenvätern in den christlichen Sprachgebrauch übernommen. Auch die Reformatoren gebrauchten es. Calvin nannte sein Hauptwerk «*Institutio religionis christianae*» (Unterricht in der christlichen Religion). Es erscheint heute notwendig, daran zu erinnern, daß die erhaltengebliebene amtliche Bezeichnung Religionsunterricht diesen Sprachgebrauch voraussetzt. Es ist eindeutig «christliche Religion» gemeint, welche die Offenbarung als ihren eigentlichen Grund einschließt.⁴

Die Schriften der Bibel sind Urkunden lebendiger Religion, weil sie Kunde geben von *Gotteseerfahrungen* bzw. Offenbarungserlebnissen, die den christlichen Glauben begründen. In diesen Urkunden wird zunächst die ursprüngliche Gestalt biblischer Religion erkennbar. Von diesem Ursprung gehen Wirkungen bis in unsere Zeit. Daher ist die Bibel bis heute Grund und Norm christlichen Glaubens, christlicher Verkündigung und christlichen Unterrichts. Im Umgang mit ihr pflanzt sich der Glaube fort. So steht sie in der Mitte.

Aber christliche Religion ist noch umfassender: Sie manifestiert sich in der Kirche, ihren gottesdienstlichen Veranstaltungen, ihren Gemeinden, Gruppen, Anstalten, in persönlicher Frömmigkeit, in Sitten und Gebräuchen, deren ursprünglich christlicher Sinn vielen nicht einmal mehr bewußt sein mag.

³ H. Roth und H. B. Kaufmann, zitiert in *Schule ohne Religionsunterricht? Sonderheft der Zeitschrift «Zum Beispiel»* (1969), S. 23.

⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt R. Scholl, *Religion und Offenbarung: Der Erzieher* 14 (1962), S. 57 f.

Die Bedeutung christlicher Religion innerhalb der Gesellschaft kann zeitlich und örtlich sehr verschieden sein. Es kann sein, daß ein Mensch ganz vom Glauben erfüllt ist und denselben auch seiner Umwelt mitteilen möchte; aber er bleibt einsam und unverstanden und ohne Wirkung. Ein anderer, wie Martin Luther, bringt ungewollt durch seine Verkündigung eine Welt ins Wanken und gibt der Geschichte eines ganzen Kontinents eine entscheidende Wendung. Man darf Religion aber nicht an ihren Wirkungen auf Kultur und Gesellschaft messen. Das Entscheidende vollzieht sich im Bewußtsein des religiösen Menschen. Dieser weiß sich in Anspruch genommen und unbedingt verpflichtet. Er weiß sich zugleich gehalten und getragen (Ps. 139). Wer oder was ihn beansprucht, vermag er mit Worten nicht zu sagen. Der «Herr», zu dem er betet, bleibt ihm im Grunde der Verborgene. Er wird ahnend erfahren; aber Erfahrungen dieser Art sind geheimnisvoll und entziehen sich dem Zugriff des Verstandes. Für den Beobachter sind nur Gefühlsreaktionen – Erschrecken, Geborgenheit, Glaubenszuversicht – erkennbar, nicht aber deren Ursache.

In der religiösen Erfahrung wird das Dasein sinnvoll. Der Mensch ist überzeugt, daß alle Dinge in Gott beschlossen sind, daß sie von ihm und durch ihn und zu ihm sind. Er weiß: Gott sieht auch mich und führt mich seinen Weg. Er hat mich geschaffen; daher ist mein Leben so, wie es ist, nicht ein Werk des Zufalls. Ich bin Gott Dank, Dienst und Gehorsam schuldig. Der Glaubende sieht sich selber und die Welt eingebettet in Gott. Das alles ist ihm nicht bloße Theorie, über die man diskutieren könnte, sondern selbstverständliche Überzeugung, die das Bewußtsein erfüllt und die ganze Existenz bestimmt. Theorien dienen der Welterklärung. Überzeugungen leiten das menschliche Handeln. Man erkennt sie daran, daß sie gelebt werden. Gelebte Wahrheit wird durch Widersprüche nicht in Frage gestellt.

Aus dem religiösen Bewußtsein kann Theologie entstehen, und zwar eine Theologie, die ihre Aufgabe darin sieht, dieses Bewußtsein zu bedenken, es mitteilbar zu machen und darzustellen. Diese Theologie weiß, daß die Glaubenserfahrung ihre notwendige Voraussetzung ist. Die persönliche Glaubenserfahrung wurzelt ihrerseits in den ursprünglichen religiösen Erfahrungen, die in der Bibel Alten und Neuen Testaments ihren Niederschlag fanden.

2.

Ein charakteristisches Beispiel für diese Art Theologie bietet *Martin Bubers Auslegung* des Alten Testaments. Bubers Bibelinterpretation – wie sein Denken überhaupt – war bestimmt durch grundlegende Glaubenserfahrungen, die ihm aus der Begegnung mit dem Chassidismus, einer Erneuerungsbewegung im osteuropäischen Judentum des 18. Jahrhunderts, erwachsen.

Buber wurde von dem in dieser Bewegung aufgebrochenen Glaubensleben so unmittelbar ergriffen, daß ihm der Chassidismus zur Grundlage seines Lebens und Denkens wurde. Vor wenigen Jahren schrieb er über diese seine innere Entwicklung: «Mit mir stand es so, daß alle die in den Jahren 1912–1919 von mir gemachten Seinserfahrungen mir in wachsendem Maße als *eine* große Glaubenserfahrung gegenwärtig wurden. Damit ist eine Erfahrung gemeint, die den Menschen in all seinem Bestande, sein Denkvermögen eingeschlossen, hinnimmt.» In dem ihm gewidmeten Band der Reihe «Philosophen des 20. Jahrhunderts» hat Buber über das Zustandekommen solcher Seinserfahrungen berichtet. So erzählt er, wie ihn kurz vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges ein Reverend Hechler besuchte. Dieser war ein Freund des Zionismus. Im Gespräch eröffnete er Buber, er habe aus dem Buche Daniel die Gewißheit gewonnen, daß in Kürze ein Weltkrieg ausbrechen werde. Als Buber später seinen Besucher zum Bahnhof begleitete, blieb Hechler unterwegs plötzlich stehen und fragte unvermittelt: «Lieber Freund! Wir leben in einer großen Zeit. Sagen sie mir: Glauben Sie an Gott?» Buber, von dieser Frage betroffen, gab dem alten Mann eine beruhigende Antwort. «Als ich aber nun heimging und wieder an jene Ecke kam, wo der schwarze Weg in unsere Straße mündete, blieb ich stehen. Ich mußte mich bis auf den Grund besinnen. Hatte ich die Wahrheit gesagt? ‚Glaubte‘ ich an den Gott, den Hechler meinte? Wie verhielt es sich mit mir? Lange stand ich an der Ecke, ehe ich die rechte Antwort gefunden hatte. – Plötzlich erhob sie sich mir im Geist, da wo sich je und je die Sprache bildet, erhob sich, ohne von mir zusammengesetzt worden zu sein, Wort für Wort ausgeprägt. ‚Wenn an Gott glauben‘, so hieß es, ‚bedeutet, von ihm in der dritten Person reden zu können, glaube ich nicht an Gott! Wenn an ihn glauben bedeutet, zu ihm reden zu können, glaube ich an Gott‘... Noch lange stand ich an der Ecke des schwarzen Weges und überließ mich, nunmehr jenseits der Sprache, der Klärung, die begonnen hatte.»⁵

Bubers Seins- oder Glaubenserfahrungen waren die Geburtsstunden fundamentaler Erkenntnisse. Er gewann seine Einsichten nicht durch Nachdenken. Er «erfuhr» sie vielmehr. Sie wurden ihm gegeben. Sie ergriffen ihn und erfüllten ihn mit dem Bewußtsein ihrer unerschütterlichen Geltung. Die im Glauben erfahrene Wahrheit

⁵ A. Schilpp & M. Friedman (Hrsg.), Martin Buber (1963), S. 20 f.

wurde ihm zum Prüfstein sowohl gegenüber traditionellen Glaubensvorstellungen als auch gegenüber der modernen Wissenschaft vom Alten Testament.

Die erfahrene Glaubenswahrheit erwies sich als Richtschnur der Bibelauslegung. Sie ließ ihn das Alte Testament neu verstehen und machte ihn frei gegenüber der traditionellen Auslegung. Nüchtern erkannte er, daß im Alten Testament Gottes Botschaft mit menschlicher Satzung vermischt ist. Er sah die Bibel in ihrer menschlichen Bedingtheit, die bewirkte, daß Göttliches und Menschliches in ihr vermischt sind. Er war überzeugt, daß allein der Glaube die vermischten Elemente zu unterscheiden und zu trennen vermöge, nicht dagegen die wissenschaftliche Theologie als solche. Damit wirft sich der Glaube keineswegs zum Richter auf über das Bibelwort; er übt vielmehr das Amt der wertenden Schriftauslegung mit Furcht und Zittern. Buber bekannte: «Immer, wenn ich einen biblischen Text zu übertragen oder zu interpretieren habe, tue ich es mit Furcht und Zittern, in einer unentrinnbaren Schwebelage zwischen dem Worte Gottes und dem Wort der Menschen.»⁶

Buber hat in seiner Bibelauslegung nicht eine neue Lehre, sondern eine neue Sehweise zur Geltung gebracht. Er hat die im Glauben erfahrene Wahrheit in der Bibel aufgewiesen, indem er das als wesentlich Erkannte aussonderte und hervorhob.

Er schrieb: «Von Leben und Lehre des Judentums habe ich das behandelt, was meiner Einsicht nach seine eigentliche Wahrheit und das für seine Funktion in der bisherigen und künftigen Geschichte des Menschengenusses das Entscheidende ist.»⁷ Diese eigentliche Wahrheit hat Buber bei den Propheten entdeckt, und zwar nicht als eine Lehre, sondern als erfahrbare Wirklichkeit, nämlich als die Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes, der sich Menschen zu erfahren gibt. Als einer, der diese Wahrheit auch an sich selber erfahren hatte, war Buber in seiner Bibelauslegung ein Zeuge, der hinwies auf erfahrene Wirklichkeit: «Ich muß es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist... Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung.»⁸

Für Buber war alle biblische Überlieferung Kunde von erfahrener Wirklichkeit und damit Dokument gelebten Lebens. Daß diese Überlieferung auch Literatur ist, wußte er sehr genau; aber es bedeutete ihm wenig für das eigentliche Verständnis. Wirklichkeit wird von Menschen erfahren. Daher richtete sich Bubers Hauptinteresse auf die Menschen der Bibel, und in seiner Exegese war er

⁶ Ebd., S. 28.

⁷ M. Buber, Werke, 2 (1964), S. 627.

⁸ Ebd., S. 593.

bemüht, ihre Gestalten deutlich hervortreten zu lassen (Abraham, Mose). Von daher erklärt es sich auch, daß Buber keine Theologie geschrieben und kein Lehrsystem entworfen, sondern die bewegte Glaubensgeschichte des Volkes Israel geschildert hat.

In welchem Verhältnis stand nun Bubers Interpretation des Alten Testaments zur wissenschaftlichen Auslegung? In welchem Ausmaß war sie selber wissenschaftliche Auslegung? – Um diese Fragen beantworten zu können, muß zunächst dargelegt werden, wie Martin Buber das Verhältnis des Denkens zur Glaubenserfahrung verstand. Beide waren bei ihm in der Weise verknüpft, daß die Glaubenserfahrung als das Ursprüngliche ins Denken einging. Buber bekannte, daß er der Glaubenserfahrung die Selbständigkeit seines Denkens verdanke. Er kannte für seine Person den verhängnisvollen Zwiespalt zwischen Glauben und Denken nicht. Nach seiner Überzeugung ist es nur die entartete Ratio in ihrer selbstherrlichen Gestalt, die sich gegen den Glauben wendet. Bei Buber aber war die Ratio in die Glaubenserfahrung mithineingenommen. Die Glaubenserfahrung was das Fundament Buberschen Denkens, und die Ratio hatte dieser Erfahrung gegenüber eine dienende Funktion. Sie machte das Erfahrene mitteilbar.

Buber schrieb: «Seit ich zu einem Leben aus eigener Erfahrung gereift bin – ein Prozeß, der kurz vor dem ersten Weltkrieg begann und bald nach ihm vollendet war –, habe ich unter der Pflicht gestanden, den Zusammenhang der damals gemachten entscheidenden Erfahrungen ins menschliche Denkgut einzufügen, aber nicht als ‚meine‘ Erfahrungen, sondern als eine für andere und auch für andersartige Menschen gültige und wichtige Einsicht.»⁹ Dabei hatte das Denkvermögen die Aufgabe, die Erfahrung für die Mitteilung zu bearbeiten. «Es liegt ihm ob, das Überlogische, für das der Satz vom Widerspruch nicht gilt, zu logisieren, es liegt ihm ob, den inneren Widerspruch fernzuhalten; aber es darf der Konsistenz nichts von jener Wirklichkeit selber opfern, auf die hinzuzeigen die geschehene Erfahrung befahl. Ein System wird daraus, wenn der Gedanke seiner Aufgabe treu bleibt, nicht werden, wohl aber ein in sich schlüssiger Denkszusammenhang.»¹⁰

Der enge Zusammenhang zwischen Glaubenserfahrung und Denken tritt auch in Bubers Bibelauslegung zutage. Auch hier ist die Glaubenserfahrung der eigentliche Grund der Erkenntnis. Dem Denkvermögen dagegen fällt die Aufgabe zu, das Erkannte mitteilbar zu machen.

⁹ Buber, Werke, 3 (1963), S. 589.

¹⁰ Ebd., S. 590.

Als Exeget bediente sich Buber aller Erkenntnismittel, die ihm die Geisteswissenschaften zur Verfügung stellten und die sich ihm als geeignet erwiesen. Durch die angewandten Methoden ist Bubers Bibelinterpretation wissenschaftliche Auslegung und das in beispielhafter Weise. Die Schriften zur Bibel weisen ihn als einen gelehrten Exegeten aus. Er kannte die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung und wußte ihre Methoden anzuwenden. Umfassende religionsgeschichtliche Kenntnisse erlaubten ihm aufschlußreiche Vergleiche. Durch ein eingehendes Studium der Überlieferung heiliger Texte gewann er ein besonderes Gespür für das Werden und Wachsen lebendiger Überlieferung im Alten Testament. Vor allem aber besaß er als gläubiger Jude ein unmittelbares Verhältnis zum Alten Testament. Darum bewegte er sich nirgends in festgeformten Vorstellungen alttestamentlicher Wissenschaft, sondern vermochte viele Dinge überraschend neu zu sehen. Sein Verstehen kam aus der Begegnung mit dem Bibelwort, dessen Sinn sich ihm in immer neuem Hören erschloß. Dieses unmittelbare Hören, durch lebenslange Übung aufs feinste ausgebildet, erschloß nicht nur die einzelnen Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern auch die Sinnzusammenhänge. Dabei spielte auch die wissenschaftliche Intuition eine nicht geringe Rolle. Buber bediente sich ihrer, wenn es darum ging, bestimmte Fakten in ihrer Einzigartigkeit zu erfassen. «Es gibt Vorgänge, Zustände, Gestalten, Äußerungen, Taten in der Geschichte der Religion, deren Einzigartigkeit von solcher Art ist, daß sie nicht als erdacht, erdichtet, erfunden, sondern nur als tatsächlich zu fassen sind...; die wissenschaftlich-intuitive, das heißt nach der einer Urkunde zugrunde liegenden *Konkretheit* forschende und zu ihr auch vordringende Methode nähert sich hier dem leibhaften Faktum.»¹¹ So ließ sich Buber durch die Intuition zu dem leiten, wonach er im Grunde forschte: zur Wirklichkeit gelebten Glaubens. Wissenschaftliche Intuition war ihm nicht weniger geisteswissenschaftliches Erkenntnismittel als der religionsgeschichtliche Vergleich oder die Verfahren der Literatur- und Traditionskritik.

Buber ließ sich auch in der Wahl seiner Erkenntnismittel von seiner Glaubenserfahrung leiten. Die Glaubenserfahrung ist nämlich nicht nur die sachgemäße Voraussetzung eines schlichten Bibelverstehens, sondern ebenso auch einer wissenschaftlichen Bibelauslegung. Indem der Glaube die wissenschaftliche Methodik in seinen Dienst nimmt, wird Bibelauslegung zum Dienst an der Bibel. Martin Buber wußte sich zu solchem Dienst berufen. Er erkannte diesen Auftrag, als er im Jahre 1925 mit der Verdeutschung des Alten Testaments begann.

«Wohl hatte die Schrift mich schon lange vorher gleichsam angefordert, aber nur erst in der Art einer eher geahnten als gewußten Verpflichtung; ich war dieser noch nicht gewachsen. Erst als mir die Übertragung zugemutet, zugetraut wurde, erwies es sich, beim ersten Versuch, daß sich in aller Stille

¹¹ Buber, Werke, 2, S. 242.

etwas entscheidend geändert hatte. – Daß ich diesen Sachverhalt hier berichte, gilt letztlich nicht mir und meiner Arbeit. Es geht mir um den Menschen, der der Schrift entglitten ist und nun wieder und wahrhaft zu ihr gelangt.»¹²

Wir haben die Bibelauslegung des Nichtchristen Martin Buber¹³ so ausführlich dargestellt, um an diesem konkreten Beispiel die Existenz einer biblischen Theologie nachzuweisen, die in der Glaubenserfahrung wurzelt und zugleich wissenschaftliche Theologie ist. In der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion wird ziemlich unbesehen von der Theologie so geredet, als sei sie eine eindeutige und einheitliche Größe. Dabei wird eine bestimmte Art von Theologie absolut gesetzt und als *die* Theologie schlechthin verstanden. Tatsächlich gibt es sehr verschiedene Arten von Theologie. Wenn dies erkannt wird, erhebt sich die Frage nach der Sachgemäßheit der jeweiligen Theologie und nach den Maßstäben, mit denen die Sachgemäßheit nachgeprüft werden kann.

3.

Die heutige *wissenschaftliche Theologie* hat ihren Ort im geistigen Raum der Universität. Sie versteht sich als moderne Geisteswissenschaft und ist vom wissenschaftlichen *Bewußtsein der Zeit* bestimmt. In erster Linie betrachtet sie die Bibel als ihren Forschungsgegenstand. Einzelne Disziplinen befassen sich mit der Glaubenslehre und ihrer Entstehungsgeschichte, der Kirchengeschichte und anderen Teilgebieten. Als Wissenschaft wendet die Theologie allgemeines wissenschaftliche Fragestellungen und Forschungsmethoden an. Seit der Aufklärung hat sich ein historisch-kritisches Bewußtsein herausgebildet, dem sich keine Einzelwissenschaft entziehen kann, und das heute über den Bereich der Fachwissenschaften hinaus sogar das allgemeine Denken bestimmt. Dieses Bewußtsein verändert das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit in einer bestimmten Weise. Es verobjektiviert die Gegenstandsbereiche, mit denen es sich befaßt. Wirkliches verliert seine unmittelbare Bedeutsamkeit für den Menschen und erscheint ihm als bloßer Gegenstand der Reflexion, über den man voraussetzungslos reden, den

¹² Ebd., S. 7.

¹³ Zum Abschnitt über Buber vgl. R. Scholl, Martin Buber als Übersetzer und Ausleger des Alten Testaments: *Die Spur*, 8 (1966), S. 1 ff.

man deuten und erklären und sogar beliebig umformen kann. «Sprache, Recht, Religion, Sitte, Kunst sind für dieses Bewußtsein gesellschaftliche Tatsachen, die geschichtlich aus dem Zusammenwirken der Menschen entstehen, sich ihnen gegenüber zu eigenen Welten verselbständigen und sich in langen oder kurzen Fristen in einer erkennbaren Weise wandeln.»¹⁴ Die Ausbreitung des historischen Bewußtseins hat weitreichende Folgen.

Sobald *die Religion* in dieser Weise «historisch-kritisch» gesehen wird, verwandelt sie sich aus einer den ganzen Menschen *bestimmenden Wirklichkeit* in einen Zusammenhang von Vorstellungen, die man objektiv, das heißt gewissermaßen von außen und persönlich nicht betroffen, betrachten und deuten kann. Durch diesen Bewußtseinswandel wurden die fremden Religionen dem modernen Menschen überhaupt erst interessant und damit zu möglichen Gegenständen wissenschaftlicher Erforschung (A. Gehlen). Gleichzeitig wurde die eigene, ererbte Religion weithin relativiert. Lebendige religiöse Überzeugungen einer bestimmten Generation verwandelten sich der nächstfolgenden bereits zu religiösen Vorstellungen, die man zwar zur Kenntnis nahm, aber doch so, daß man einen deutlichen Abstand zu ihnen hatte. Für das historische Bewußtsein verlieren Glaubensüberzeugungen den Charakter unbedingter Geltung. Man kann darüber reden, man kann sie mit anderen vergleichen, man kann sich durchaus auch dafür entscheiden; das bleibt dem Urteil des einzelnen überlassen. Die Veränderung im Bewußtsein wirkt sich im Leben der Gesellschaft aus. Da Glaubensüberzeugungen in gesellschaftlichen Prinzipien und Geboten ihre Entsprechungen haben, lösen sich mit den Überzeugungen auch die Gebote und Verhaltensregeln auf.

Damit treffen wir auf *zwei Bewußtseinsstrukturen*, deren Unterschied man sich mit aller Deutlichkeit vor Augen führen muß, um gewisse Probleme unserer Zeit besser zu verstehen. Arnold Gehlen schreibt: «Der Unterschied zwischen einem Bewußtsein, dem religiöse, moralische oder rechtliche Inhalte in jener einzigartigen Zwischenstellung zwischen Sein und Sollen erscheinen, die sie innehaben, solange sie zugleich Kategorien der Weltauffassung und Strukturprinzipien von Institutionen sind, und einem Bewußtsein, in dem dieselben Inhalte zu Vorstellungen versachlicht und damit

¹⁴ A. Gehlen, *Der Mensch* (8. Aufl. 1966), S. 385.

zugleich als subjektiv und zurücknehmbar erlebt werden, ist außerordentlich wichtig.»¹⁵ Es ist nun nicht so, daß eine neue Bewußtseinsstruktur eine alte ablöst. Die beiden Formen des Bewußtseins treten vielmehr nebeneinander auf. Gehlen spricht von der «Interferenz zweier Bewußtseinsstrukturen».¹⁶ Wird diese individuell erlebt, so entsteht ein Zwiespalt im Menschen. Die Interferenz der beiden Bewußtseinsstrukturen kann aber auch in der Kollision von Gruppen in Erscheinung treten («Gemeindefrömmigkeit» gegen «moderne Theologen»).

Jede der beiden Bewußtseinsstrukturen besteht in einem bestimmten Bereich zu Recht, und jede hat ihre Grenzen. – a) Lebendige Religion setzt stets religiöses Bewußtsein voraus. An der Bibelauslegung Martin Bubers wurde deutlich, daß es auch wissenschaftliche Theologie gibt, die im religiösen Bewußtsein wurzelt. Wer als Christ aus diesem Bewußtsein lebt, wird wünschen, daß alle Theologie darin begründet sei. Sofern dies der Fall ist, hat Theologie im religiösen Bewußtsein sowohl ihre Voraussetzung als auch ihre Grenze. Alles Verstehen wird durch den Glauben ermöglicht und zugleich begrenzt. – b) Entsprechendes gilt für jene Theologie, die im historischen Bewußtsein des modernen Menschen ihren Grund hat. Auch sie hat in diesem Bewußtsein ihre Voraussetzung und ihre Grenze.

Das historische Bewußtsein hat sich vor allem im 19. Jahrhundert im sogenannten Historismus entfaltet. Nach Troeltsch bedeutet dies: «die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts geworden ist. Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit und in der Richtung auf unerkanntes Zukünftiges. Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich... Der Historismus in diesem Sinne ist die erstliche Durchdringung aller Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken, die eigentümlich moderne Denkform, die von der antiken und mittelalterlichen, ja auch der aufgeklärt-rationalen Denkweise, sich grundsätzlich unterscheidet.»¹⁷

¹⁵ Gehlen (A. 14), S. 387.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ E. Troeltsch, zitiert nach H. Plessner, *Historismus: Ev. Kirchenlexikon*, 2 (1958), Sp. 176. Vgl. dazu E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1948), S. 116ff.

In dem Maß, in dem der Historismus das wissenschaftliche Denken bestimmte, kamen seine Fragestellungen und Methoden auch in der Bibelauslegung zur Anwendung; diese Forschung objektiviert und relativiert. Ihre Ergebnisse mögen in mancher Hinsicht interessant sein; aber sie sind nicht mehr unmittelbar relevant. «In der modernen, überbewußten und isolierten Seele werden alle Inhalte zwar verstehbar, aber in der Sphäre des Meinens und Vorstellens, und eben damit vergegenständlicht, und entmachtet, motivationschwach.»¹⁸ Übrig bleibt allein die Reflexion, welche die Vorstellungen ohne Ende reflektiert und deutet und mit ihnen experimentiert. Das geschieht in der theologischen Diskussion. Theologie als Geisteswissenschaft hat teil an jenem Prozeß des Verstehens, bei dem Scharfsinn und Phantasie ständig neue Fragestellungen, Sichtweisen und Ergebnisse hervorbringen, wobei das jeweils Neueste («der neueste Stand der Forschung») als das Bedeutsamste gilt und das Neue wiederum rasch veraltet. Es macht das Wesen wissenschaftlicher Diskussion aus, daß sie ständig im Fluß ist. In ihr wird nichts endgültig entschieden, sondern Altgewordenes durch Neues überholt.

Theologische Forschung dieser Art ist im Bereich moderner Geisteswissenschaften durchaus legitim. Aber es ist eine Tatsache, daß der Glaube an vielen Problemen der wissenschaftlichen Bibelkritik nicht interessiert ist. «Das Verhältnis der gefühlsmäßigen Nähe hat von sich aus eine Tendenz zur kritiklosen Hinnahme. Selbst wo der Wille zur Kritik vorhanden ist, gleitet er ab und findet nicht den rechten Einsatzpunkt, weil das unmittelbare Mitleben und das selbstverständliche Nachvollziehen immer wieder über die fragwürdigen Punkte hinweggleiten lassen.»¹⁹ Wenn Probleme der Bibelkritik für das religiöse Bewußtsein faktisch nur geringe Bedeutung haben, so ist das keineswegs ein Zeichen von Borniertheit oder kindlicher Naivität, sondern eine Folge eben dieses Bewußtseins.

Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß kritisches Erforschen einer Sache stets eine gewisse Distanz voraussetzt. Wo im Unterricht Kritik zum obersten Prinzip erhoben wird, kann dies zu einem derartigen inneren Abstand der Sache gegenüber führen, daß ein unmittelbares Verstehen im Sinne des Ergriffenseins geradezu ausgeschlossen wird. Es sei daran erinnert, daß Kritik oft im Dienste eines feindlichen Wollens begegnet, das mit dieser Zerstörungswaffe den Anspruch der in Frage stehenden Sache außer Kraft

¹⁸ Gehlen (A. 14), S. 390.

¹⁹ O. F. Bollnow, *Das Verstehen* (1949), S. 52.

setzen möchte. Auch diese beiden Sachverhalte tragen dazu bei, die Zurückhaltung des religiösen Bewußtseins gegenüber der Kritik zu erklären. Dieses Bewußtsein ist auf religiöse Wirklichkeit und religiöse Erfahrung bezogen.

Das eigentliche Problem ist nun, ob eine wissenschaftliche Theologie, die vom religiösen Bewußtsein absieht, ihren Gegenstand, die *Wirklichkeit Gottes*, überhaupt *erfassen* kann. Das historische Bewußtsein, in dem sie ihren Stand nimmt, erweist sich ihr als eine verhängnisvolle Grenze. Dieses Bewußtsein kennt nur eine einzige Dimension der Wirklichkeit: die Immanenz. Innerhalb dieser Dimension kann es wohl religiöse Vorstellungen und ein von diesen Vorstellungen bestimmtes menschliches Handeln geben, aber keinen wirklichen Gott. Wenn die Welt als ein in sich geschlossener Zusammenhang von Ursache und Wirkung, nach Gesetzen geordnet, verstanden wird, entschwindet der theologischen Forschung der lebendige Gott. Von diesen Denkvoraussetzungen her hat sie keinen Zugang mehr zu seiner Wirklichkeit. Konsequentes Denken kann daher nur zu dem Urteil gelangen, daß es «Gott nicht gebe». Daher ist es durchaus folgerichtig, daß eine Theologie, die sich als Wissenschaft auf dem Boden des historischen Bewußtseins versteht, im Atheismus endet («Theologie nach dem Tode Gottes»). Der Satz «Gott ist nicht, Gott geschieht» erweist sich in der gegenwärtigen Situation als eine Verlegenheitslösung, welche das Problem verdeckt. Dies ist das große Dilemma vieler Theologen heute. Wenn sie ihrem Denkansatz treu bleiben, müssen sie Atheisten werden – oder sie wagen einen Sprung, und reden dennoch von Gott. Damit verlassen sie die Ebene des historischen Bewußtseins und befinden sich auf einmal – vielleicht ohne es selbst zu wissen – im Bereich des religiösen Bewußtseins.²⁰ Diese Überlegungen führen zu dem Schluß, daß eine Theologie, die vom religiösen Bewußtsein absieht und sich als Wissenschaft allein auf das historische gründen zu können meint, sich selbst ad absurdum führt.

Seit einiger Zeit wird mit Nachdruck gefordert, den *Religionsunterricht* in den Schulen zu entkonfessionalisieren und künftig «auf der Basis wissenschaftlicher Theologie (einschließlich der Religionswissenschaft)» zu erteilen.²¹ Solche schlagwortartigen Formu-

²⁰ Dieser Widerspruch ist bei Joachim Kahl Ansatzpunkt für seine Kritik an Bultmann und Ebeling: *Das Elend des Christentums* (1968), S. 98ff.

²¹ Hamburger Leitsätze zum Religionsunterricht, Theologische Fakultät der Universität Hamburg (1969), Nr. 7.

lierungen erwecken den Eindruck, der seitherige, konfessionell gebundene Religionsunterricht sei unwissenschaftlich, und nur ein von der Kirche gelöster Religionsunterricht könne wissenschaftlicher Unterricht sein. Die Entkonfessionalisierung erscheint als die notwendige Vorbedingung der Wissenschaftlichkeit, welche heute für die Schule schlechthin in Anspruch genommen wird.²² Formulierungen dieser Art sind freilich nicht wissenschaftliche Aussagen im strengen Sinne, sondern eher Ausdrucksformen eines Wissenschaftskultes. In Wirklichkeit geht es nicht darum, einen unwissenschaftlichen Religionsunterricht durch einen wissenschaftlichen zu ersetzen. Die eigentliche Frage, die heute zur Entscheidung ansteht, ist vielmehr, ob der Religionsunterricht in den Schulen sich auf *das religiöse oder ausschließlich auf das historische Bewußtsein* gründen soll. Daß er auf der Basis wissenschaftlicher Theologie zu erfolgen habe, war seither und ist auch heute für alle Beteiligten selbstverständlich. Aber es ist ein Unterschied, ob diese Theologie aus dem religiösen Bewußtsein hervorgeht oder ob sie nur das historische als ihre Voraussetzung betrachtet. Hier kommt es auf eine klare Unterscheidung und eine entsprechende Entscheidung an. Aus dieser Unterscheidung ergeben sich zwei grundsätzlich verschiedene Konzeptionen von Religionsunterricht.

Für das religiöse Bewußtsein geht es im Religionsunterricht um die dem Glauben gewisse Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes, die sich in der biblischen Offenbarung und in der von dieser Offenbarung lebenden Gemeinde kundgibt. Daraus erwächst die unterrichtliche Aufgabe, die Schüler in jene Wirklichkeit, die sie von ihrer Taufe her bereits umfängt, so einzuführen, daß sie sich ihr, mehr und mehr aus eigener Einsicht handelnd, zuwenden und einordnen. Ein so verstandener Religionsunterricht gibt den Kindern auch Information; aber er beschränkt sich nicht darauf. Es geht ihm nicht allein um ein Wissen über christliche Religion, sondern – in Übereinstimmung mit dem Taufbefehl – um das Christwerden junger Menschen. In solchem Unterricht ist der Glaube stets mit im Spiel. Darum haben auch Gebet und Lied ihren rechtmäßigen Ort im Religionsunterricht. Die Schüler werden zum selbständigen Umgang mit biblischen Texten und zur Benutzung der ihnen erreichbaren theologischen Hilfsmittel angeleitet; aber sie erfahren auch, daß sich die

²² Vgl. Th. Wilhelm, *Theorie der Schule* (1967), IV, 13: Die wissenschaftliche Schule, S. 203 ff.

Bibel nur einem Hören öffnet, das Gottes Wort in ihr sucht. Darum wird der Lehrer vor allen Dingen versuchen, ihnen einen unmittelbaren Zugang zu biblischen Texten zu eröffnen. Er wird ihnen zeigen, daß nach einem alten theologischen Grundsatz die Bibel sich selber auslegt und daß für den, der die großen Zusammenhänge in der Bibel entdeckt, auch die Einzelheiten leichter verständlich werden. Damit gewinnt die von vielen heute gering geachtete Biblische Geschichte eine neue hermeneutische Bedeutung.

Der Religionslehrer benutzt die Ergebnisse theologischer Arbeit an der Bibel, sofern sie ihm eine Hilfe sind. Wissenschaftliche Theologie kann durchaus der Bibelauslegung dienen; sie darf dieselbe aber nicht beherrschen. Der Religionslehrer ist ihr gegenüber frei.

Ein Religionsunterricht, der sich betont auf das historische Bewußtsein gründet, würde anders aussehen. Hier müßte fast alles negiert werden, was im vorangehenden Abschnitt über einen vom Glauben her bestimmten Unterricht gesagt wurde. In einem «nur wissenschaftlichen» Unterricht hätte Religion in ihrer Unmittelbarkeit keinen Raum. Es dürfte weder gebetet noch gesungen werden. Es würde über Religion informiert und diskutiert. Die Schüler würden mit christlicher Überlieferung vertraut gemacht und gleichzeitig zu kritischer Haltung angeleitet. Die kritische Reflexion wäre das eigentliche Element dieses Unterrichts. Manche weisen ihm heute die Aufgabe eines Ordnen von Vorstellungen zu.²³ Andere sehen das letzte Ziel dieser Einführung in kritisch-selbständiges Denken in einer umfassenden Gesellschaftskritik bzw. Gesellschaftsreform.²⁴

Die kritische Reflexion ist ein hervorstechendes Merkmal dieser Zeit, die sich als zweite Aufklärung versteht. Daß diese kritische Reflexion zur eigentlichen Aufgabe des Religionsunterrichts erklärt

²³ «Die Religionsstunde ist Unterricht und hat infolgedessen teil an der Gesamtintention der Schule, dem Schüler durch die Anstrengung des Denkens zu einer geordneten Vorstellungswelt zu verhelfen... Der Schulunterricht läßt sich auf die religiöse Problematik ein, indem er zur Reflexion über die christlich-abendländische Tradition anleitet...»: Wilhelm (A. 22), S. 309. Wilhelm gibt auch der Dimension des Glaubens in der Schule Raum, freilich nicht im Religionsunterricht, sondern im Schulleben.

²⁴ «Die Beschäftigung mit den Möglichkeiten des christlichen Glaubens setzt eine Kraft der Kritik frei, sobald... das Christentum als Kraft nicht nur der Erneuerung des Menschen, sondern auch zur Neugestaltung der Verhältnisse begriffen wird»: Hamburger Leitsätze (A. 21), Nr. 5.

wird, entspricht dem Zeitgeist und läßt sich nicht aus dem Sachgehalt des Religionsunterrichts begründen. In der Praxis stellt sich die Frage, von welcher Altersstufe ab Kinder zu solcher Reflexion fähig sind. Weiter ist zu fragen, ob sich die kritische Reflexion nicht zwangsläufig gegen die Inhalte des Religionsunterrichts auswirken wird. Religionsunterricht innerhalb der Grenzen des historischen Bewußtseins dürfte mit innerer Notwendigkeit zur Religionskritik werden und damit Religion nicht etwa begründen, sondern vielmehr auflösen.

Religionspädagogen und Lehrplangestalter müssen sich entscheiden, auf welchen Grund sie bauen wollen.

*Robert Scholl †, Worms*²⁵

²⁵ Professor Robert Scholl, Th.M. von Princeton, Ordinarius für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Worms, starb am 1. Dez. 1971. Aus seiner Bibliographie, die wir seiner Gemahlin und Prof. Dr. E. W. Kohls in Marburg verdanken, seien folgende Bücher angeführt: Biblische Geschichten Kindern erzählt (1954; ³1962); Jeremia (1958); Evangelische Religionsmethodik kurzgefaßt (1960; ²1968); Gott lebt! Berichte und Kommentare über die Bergwerkskatastrophe von Lengede (1965); Lebensgestaltung. Materialien für den evangelischen Religionsunterricht im 9. Schuljahr (1968; ²1970); Volksschulkinder äußern sich über Gott, = Harms Pädag. Reihe 25 (o. J.); außerdem einige der Aufsätze und Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken: Schule, Kirche und Staat auf evangelischem Boden: Der ev. Erzieher 5 (1953), S. 159–165; Evangelische Unterweisung und biblische Bildung: *ibid.* 9 (1957), S. 294–300; Der Religionsunterricht in den beiden ersten Schuljahren: *Lebend. Schule* 15 (1960, S. 196–205; Das Bildungsproblem in der Alten Kirche: *Zeitschr. f. Pädagogik* 10 (1964), S. 24–43; Gewissensbildung im Religionsunterricht: *Festschr. G. Bohne* (1965), S. 225–233; Die Wunder Jesu das Problem bei angehenden Religionslehrern: *Der ev. Erzieher* 18 (1966), S. 361–373; Frömmigkeit und Denken bei Albert Schweitzer: *Zeitwende* 38 (1967), S. 294–309. B. R.