

Oldenburger Universitätsreden

Vorträge · Ansprachen · Aufsätze

herausgegeben von
Friedrich W. Busch und Hans-Joachim Wätjen

In der Reihe *Oldenburger Universitätsreden* werden unveröffentlichte Vorträge und kürzere wissenschaftliche Abhandlungen Oldenburger Wissenschaftler und Gäste der Universität sowie Reden und Ansprachen, die aus aktuellem Anlass gehalten werden, publiziert.

Die *Oldenburger Universitätsreden* werden seit 1986 herausgegeben von Prof. Dr. Friedrich W. Busch, Fakultät I Erziehungs- und Bildungswissenschaften, und – bis zur Nummer 124 – Ltd. Bibliotheksdirektor Hermann Havekost, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität.

Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung der Universität Oldenburg dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die jeweiligen Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Friedrich W. Busch
Fakultät I Erziehungs- und
Bildungswissenschaften
Postfach 25 03
26111 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4909
Telefax: 0441/798-2325
e-mail:
friedrich.busch@uni-oldenburg.de

Ltd. Bibl. Dir. Hans-Joachim Wätjen
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4000
Telefax: 0441/798-4040
e-mail:
waetjen@bis.uni-oldenburg.de

Redaktionsanschrift:

Oldenburger Universitätsreden
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
z.H. Frau Barbara Šíp
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-2261
Telefax: 0441/798-4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

Nr. **153**

Heye Heyen

**Glaubenssicherheit
und
Wunschverleugnung**

als Themen
religionspädagogischer Kritik

2004

Inhalt

| | |
|---|----|
| <i>Vorwort</i> | 5 |
| Heye Heyen | |
| Bultmann und der postmoderne Schüler. Aspekte einer noch ausstehenden religionspädagogischen Bultmann-Rezeption im postmodernen Kontext | 7 |
| Heye Heyen | |
| Verleugnung oder Bejahung eigener Wünsche? Religionspsychologische und religionspädagogische Aspekte einer wenig beachteten Funktion des Bittgebetes | 25 |
| <i>Der Autor</i> | 41 |

VORWORT

Die in dieser Ausgabe der Oldenburger Universitätsreden veröffentlichten Texte gehören in die Reihe von Diskussionsbeiträgen und Meinungsäußerungen, die im Kontext von wissenschaftlichen Qualifikationsvorhaben an der Universität Oldenburg entstanden sind. Ihr Autor, der Gemeindepfarrer und Pastoralpsychologe Heye Heyen, hat sie im Zusammenhang mit dem Abschluss seines Habilitationsverfahrens und als Antrittsvorlesung nach der Erteilung der *Venia Legendi* für das Fach Religionspädagogik formuliert und vorgetragen.

Heye Heyen hat in seinen Forschungen erstmals in der Religionspädagogik und in der praktischen Theologie im deutschen Sprachraum den Höllen- und Verdammnisglauben empirisch untersucht. Seine Forschungen sind in zweierlei Hinsicht bedeutsam. Einerseits machen sie die - kaum vermutete - Relevanz des Themenbereiches für die Gegenwart deutlich, andererseits zeigt Heyen für die Religionspädagogik nachvollziehbar auf, dass der latent vorhandene Glaube an „Hölle“ und „ewige Verdammnis“ im Religionsunterricht nicht umgangen werden darf. Die traumatischen Verletzungen, die solch ein Glaube - nicht nur im evangelischen und katholischen Christentum, sondern auch in anderen Religionen - erzeugt, müssen den ReligionspädagogInnen bekannt sein, damit sie mit Kindern und Jugendlichen in helfende Gespräche darüber eintreten können. Um angemessen reagieren zu können, müssen die zuständigen Lehrerinnen und Lehrer natürlich religionspsychologisch entsprechend ausgebildet sein.

Insofern stellen Heyens Forschungen auch Herausforderungen an die religionspädagogische (Lehrer-)Ausbildung dar; diese sind vor allem darin zu sehen, religionspsychologische und

pastorale sowie systematisch-theologische und religionspädagogische Aspekte miteinander zu verknüpfen.

Oldenburg, im Januar 2004

Prof. Dr. Friedrich W. Busch

HEYE HEYEN

Bultmann und der postmoderne Schüler

Aspekte einer noch ausstehenden religionspädagogischen
Bultmann-Rezeption im postmodernen Kontext

Vorbemerkung

Der Name *Bultmann* begegnete mir zum ersten Mal im Jahr 1964; ich war damals elf Jahre alt und besuchte die 5. Klasse des Gymnasiums. Es war meine Großmutter, die aus der Zeitschrift „Licht und Leben“ sowie von pietistischen Predigern wusste, dass es an den Universitäten neuerdings sogenannte „moderne Theologen“ gäbe. Das sei Anlass zu großer Sorge. Denn diese Männer - die bekanntesten Namen lauteten (in dieser Reihenfolge!): Bultmann, Fuchs und Braun - leugneten die Gottheit Jesu, leugneten die Auferstehung und glaubten überhaupt nicht mehr, was in der Bibel stehe. Und sie nähmen ihren Studenten, den künftigen Pastoren, den Rest an Glauben weg, den man ihnen auf dem Gymnasium noch gelassen habe.

Ich fand das damals merkwürdig und unverständlich: warum machen die das? Und ich fand wohl auch, dass das schlimm sei und dass die Sorge meiner Großmutter berechtigt sei. Allerdings habe ich mir diese Sorge damals nicht weiter zueigen gemacht, sie war wohl nicht „*mein* Thema“. Auf die besorgte Frage meiner Großmutter, wie es denn mit unseren Lehrern am Gymnasium stehe, konnte ich sie (und wohl auch mich selbst) beruhigen. Unser damaliger Lehrer für Mathematik, Biologie und Religion, ungefährender Geburtsjahrgang 1900, war ein frommer Mann. Sein Religionsunterricht wollte „Evangelische Unterweisung“ sein und war als solche nicht zu verkennen. Jede

einzelne Religionsstunde wurde eröffnet mit dem gemeinsamen Singen eines Chorals und manchmal darüber hinaus mit einem Gebet. Zum großen Teil bestand der Unterricht darin, dass er uns - in loser Anlehnung an das Religionsbuch von Rang und Schliesske - biblische Geschichten erzählte und diese in derselben oder der folgenden Stunde von uns nacherzählen ließ. Erwähnung verdient sein Bibelverständnis bzw. die einzige explizite hermeneutische These, die er vertrat und zu vermitteln versuchte: die biblischen Urgeschichten seien „Sagen“, wengleich vom Heiligen Geist gewirkt. Ab Genesis 12, d.h. ab der Abrahamsgeschichte, handle es sich bei den biblischen Geschichten um Tatsachenberichte. (Das war freilich nicht etwa Allgemeingut unter den Vertretern der Evangelischen Unterweisung, sondern das Sondergut dieses Lehrers aufgrund einer konservativen Theologie oder eines Theologie-Defizits.) Dass unsere Religionslehrer in den späteren Klassen - sie waren alle mehr oder weniger typische Vertreter des Konzeptes der 'Evangelischen Unterweisung' - das so nicht vertraten, bekamen wir zwar mit: wir lernten z.B. in der 8. Klasse, dass die Jonageschichte kein Tatsachenbericht, sondern eine Lehr-Erzählung sei. Doch das hat uns wohl weder beunruhigt noch in irgendeiner Hinsicht befreit und sehr sicher nichts am Gesamtbild dessen geändert, wie sich Religion, Glaube, Kirche und Bibel uns darstellten.

Das geschah erst - gleichsam mit einem Hammerschlag - in der 10. Klasse. Ein Jahr lang hatten wir einen Religionslehrer, der mit z.T. sehr aggressiver Kritik unsere überkommenen „frommen“ Vorstellungen gezielt zu zerschlagen versuchte. Er bot uns systematisch-theologisch eine „Gott-ist-tot-Theologie“ und neutestamentlich die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung. Anders als in der Konzeption des „Hermeneutischen RU“ wurden letztere uns freilich als „Argumente gegen den Glauben“ präsentiert.

Da erlebte ich nun auf einmal hautnah, wovon meine Großmutter Jahre zuvor voller Sorge gesprochen hatte. Die Erinne-

rung an das über Bultmann und seine Schüler Gehörte wurde wieder lebendig. Und es galt für die kommenden Jahre, d.h. für die Oberstufenzeit, die hier erlebte Erschütterung zu verarbeiten. In die Zeit dieser Verarbeitung fällt mein Entschluss, Theologie zu studieren.

Während der Oberstufe hatten wir wieder einen Religionslehrer, der in der „Evangelischen Unterweisung“ zuhause war. Er nahm mich als Schüler einmal mit nach Loccum zu einer mehrtägigen religionspädagogischen Arbeitstagung. Dort begegnete mir erstmalig der damals gerade neu aufkommende Ansatz eines „problemorientierten RU“. Dagegen ist das Konzept des „Hermeneutischen RU“ in meiner Schülerbiographie an mir vorbeigegangen.

Als ich 1972 mein Studium aufnahm, mich also auf den Weg begab, auf dem mir in der Sichtweise meiner Großmutter die Gefahr des Glaubensverlustes durch Bultmann drohte, war für meine eigene Sicht die historisch-kritische Forschung bereits keine Bedrohung mehr. Und als ich mir - für das neutestamentliche Proseminar - im ersten Semester mein erstes Buch von Bultmann kaufte - es war die „Geschichte der synoptischen Tradition“ - war das der Beginn einer bleibenden insgesamt problemlosen Bezugnahme auf den *Exegeten* Bultmann. Was allerdings den *Systematiker* betrifft, der Bultmann zwar nicht qua Lehrstuhl, wohl aber faktisch doch auch war, so muss ich sagen: der ist mir das ganze Studium hindurch merkwürdig fremd geblieben. Die historisch-kritische Methodik gehörte zum selbstverständlichen Handwerkszeug, die „Entmythologisierung“ wurde zwar wenig reflektiert und explizit auf Voraussetzungen und Konsequenzen hin bedacht, aber doch stillschweigend übernommen. Was aber die Bultmannsche Hermeneutik, die existentielle Interpretation, betrifft, so ist für meine Studentenbiographie von ihr das gleiche zu sagen wie für meine Schülerbiographie von der Konzeption des Hermeneutischen RU: sie ist an mir schlichtweg vorbeigegangen. Jemand, der von dorthen den eigenen theologischen Standort

entworfen hätte, ein „Bultmannianer“, wie es ihrer in den 50er Jahren unter den Theologen viele gab, ist mir während meines ganzen Studiums in den 70er Jahren nicht begegnet: nicht unter den Professoren und schon gar nicht unter den Kommilitonen. Erst in der Person meines Vikariatsleiters sollte ich einem solchen, der sich damals freilich schon ein ganz Teil über Bultmann hinaus entwickelt hatte, begegnen.

1. Entmythologisierung und existentielle Interpretation oder: der systematisch-theologische Impuls Bultmanns

Der Adressat, auf den hin Bultmann seine Theologie entwirft, ist der „moderne Mensch“. Für ihn soll das Wort der Bibel so verständlich werden, dass er es als Anrede Gottes vernehmen kann.

Der „moderne Mensch“, das ist in erster Linie der Mensch, dessen Weltbild unwiderruflich durch Wissenschaft und Technik bestimmt ist. In einer Predigt beschreibt Bultmann selbst das so: *„Wir sind nicht nur theoretisch überzeugt, daß alles Geschehen in der Welt nach Regel und Ordnung verläuft, daß es nach festen Gesetzen geschieht, sondern wir verhalten uns auch in unserem praktischen Leben, in Arbeit und Verkehr, so, daß wir damit rechnen, daß alles, was geschieht, seine natürliche Ursache und seine natürliche Wirkung hat. Ja, wir könnten unsere Arbeit gar nicht treiben, wir könnten die Verantwortung für unser Tun gar nicht übernehmen, wenn es anders wäre, wenn wir gewärtig sein müßten, daß der Zusammenhang von Ursache und Wirkung plötzlich wunderbar zerreißen könnte. Wir sind uns freilich bewußt, daß wir diesen Zusammenhang nicht immer vollständig kennen, ... daß es geheimnisvolle Kräfte der Natur gibt, die wir noch nicht kennen. Aber das bedeutet nicht, daß wir an Wunder glauben, sondern nur, daß wir mit noch Unbekanntem, Unerforschtem rechnen. Und die Wissenschaft arbeitet beständig daran, das noch Unerforschte zu erforschen, ... damit unsere Arbeitspläne immer sicherer*

werden, damit die Welt immer mehr beherrschbar wird.“
(Bultmann 1968, 138)

Ein völlig anderes Weltbild dagegen, ein mythisches nämlich, begegnet im Neuen Testament bzw. in der Bibel überhaupt. Dort wird die Welt in drei Stockwerken vorgestellt: oben der Himmel, unten die Hölle und dazwischen in der Mitte die Erde als Kampfplatz zwischen Engeln und Dämonen, zwischen Gott und Satan. Auch von seiner zentralen Botschaft redet das Neue Testament in mythologischer Sprache. *„Es verkündigt Christus als ein präexistentes Gotteswesen, das auf Erden als ein Mensch erscheint, Wunder vollbringt, Dämonen austreibt, zur Sühne für die Sünden der Menschen am Kreuz stirbt, am dritten Tag aufersteht, in die Himmelswelt zurückkehrt und in Kürze auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, um durch kosmische Katastrophen, durch Totenaufstehung und Gericht hindurch einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufzuführen.“* (Zahrnt 1968, 278)

Die Kluft zwischen diesen beiden Weltbildern ist so groß und so grundsätzlich, dass es hier keine Vermittlung und keine Möglichkeit der Überbrückung geben kann, zumindest für den nicht, der intellektuell redlich bleibt und nicht sich selbst oder seine Adressaten hinters Licht führt. *„Man kann nicht“,* so Bultmann, *„elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint“,* so fügt er hinzu, *„es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.“* (Bartsch 1948, 18)

Das mythische Weltbild des Neuen Testaments kann man nur entweder als ganzes übernehmen oder als ganzes verwerfen. Da die erste Möglichkeit für den modernen Menschen kein

gangbarer Weg ist - das hieße schließlich, um des Glaubens willen den Verstand zu opfern, lateinisch: ein *sacrificium intellectus* zu bringen -, bleibt nur die zweite: „*Soll die Verkündigung des Neuen Testaments ihre Gültigkeit behalten, so gibt es gar keinen anderen Weg, als sie zu entmythologisieren.*“ (Bartsch 1948, 22)

Entmythologisieren heißt für Bultmann: den Mythos interpretieren - auf eine Weise, die dem in ihm selbst angelegten Gefälle entspricht. Konkreter: ihn nicht *kosmologisch* interpretieren (etwa als Auskunft darüber, ob Menschen über H₂O wandeln können oder ob es Dämonen gibt, die auf Befehl eines Exorzisten einen Menschen verlassen und in eine Schweineherde fahren können)! Vielmehr soll der Mythos *existential* interpretiert werden. Das heißt: er soll darauf befragt werden, welches Existenzverständnis des Menschen sich darin ausspricht. Auch ein mythologischer Text kann einen Menschen - heute wie damals - seine eigene Existenz so verstehen lassen, dass er sich vor eine echte Entscheidung gestellt sieht. Solche Entmythologisierung und existentielle Interpretation findet Bultmann schon im Neuen Testament selbst angelegt, besonders im Johannesevangelium. Dafür ein Beispiel: Joh. 5,24f. „*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und alle, die sie hören, werden leben.*“

Hier hat die Rede, dass die Toten am Ende aus den Gräbern auferstehen und zum Leben oder zum Gericht gerufen werden, durch den Evangelisten gleichsam eine korrigierende Ergänzung erfahren und damit eine ganz bestimmte Interpretation: Sie soll offensichtlich nicht mythologisch-kosmologisch als Aussage über etwas, das am Ende der Zeiten buchstäblich auf dem Friedhof sich ereignet, verstanden werden, sondern vielmehr

als etwas, das „hier und jetzt“, wo jemand von diesem Wort getroffen wird, sich ereignen kann und soll. Die Stunde von Auferstehung und Gericht ist „schon jetzt“. Und über den Glaubenden heißt es: „er *ist* vom Tod ins Leben hindurchgedrungen“.

Die radikale Entmythologisierung versteht Bultmann als „Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben“. Bekanntlich gibt diese Lehre in ihrer klassischen Gestalt auf die Frage, wie ich denn als Mensch vor Gott bestehen kann, aufgrund wovon denn Gott mich annimmt, die folgende Antwort: Was immer ich an guten Werken (z.B. an Taten der Liebe) vorzuweisen habe - das zählt vor Gott nichts. Wollte ich *darauf* setzen, mich *dessen* rühmen, wollte ich meinen, *dadurch* habe ich jetzt einen Anspruch darauf, von Gott angenommen zu werden, würde ich mich in falscher Sicherheit wiegen. Als Glaubender stehe ich vor Gott mit leeren Händen da, ohne jeden Anspruch - und setze darauf, dass er *gerade so* mich annimmt.

Zu dieser Lehre ist die Entmythologisierung für Bultmann eine Parallele. Oder, wie er auch sagt: *„sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahren lässt..“* (Bartsch 1952, 207)

Damit ist bereits ein Aspekt angeklungen von dem, was ich jetzt kurz entfalten möchte: von Bultmanns Sicht auf den Menschen und - damit zusammenhängend - von dem, was Bultmann unter Sünde und unter Glaube versteht.

Der Mensch ist dadurch gekennzeichnet, dass er sich selbst, so wie er *eigentlich* 'gemeint' ist, verfehlt. Oder - in der Begriff-

lichkeit, die Bultmann von Heidegger übernimmt -: der Mensch verfehlt seine 'Eigentlichkeit' und existiert 'uneigentlich'. Parallel zu der Frage, die in der klassischen Gestalt der Rechtfertigungslehre lautet: „Wie kann ich als Mensch vor Gott bestehen, aufgrund wovon nimmt Gott mich an?“ fragt nun Bultmann: „Wie bzw. wodurch komme ich als Mensch aus der Uneigentlichkeit zu meiner Eigentlichkeit?“ Auch hier hat der Weg, den die Rechtfertigungslehre als unmöglich abweist, nämlich dass jemand sich durch gute Werke gleichsam den Anspruch gegenüber Gott sichern und so sein Heil selbst schaffen möchte, eine Parallele. Sie besteht darin, dass der Mensch ohne Glauben seine Eigentlichkeit dadurch zu gewinnen versucht, dass er sie selbst schafft und so über sie verfügt. Er möchte sich sein Leben selbst sichern, sei es durch die Güter dieser Welt, sei es durch große sittliche Leistungen. Denn in Wahrheit *ist* der Mensch nicht gesichert, und darum verliert er sein Leben gerade dadurch, daß er es zu sichern sucht. Wer aus dem Verfügbaren lebt, begibt sich in Abhängigkeit von ihm. Er gerät in die Knechtschaft der Angst; es ist die Angst, daß ihm sein Leben entgleitet. Aber je stärker ihn diese Angst ergreift, desto fester klammert er sich an sich und das Seine. Der Fehler liegt darin, dass er aus dem berechtigten Wunsch, seine Eigentlichkeit zu gewinnen, auf seine eigene Macht und die Sicherung der eigenen Existenz durch materielle, moralische, intellektuelle oder religiöse Leistungen setzt und sich so verschließt vor der Zukunft und vor Gott. Dieses eigenmächtige Streben nach Sicherung der Existenz ist für Bultmann im eigentlichen Sinn das, was die Bibel mit dem Begriff „Sünde“ meint. Und er charakterisiert es im Anschluss an Paulus als das „Sich-Rühmen“ des Menschen.

Dagegen bedeutet Glauben für Bultmann, dass der Mensch alle selbstgeschaffenen Sicherungen preisgibt und aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren, lebt. Er versteht sich als Gottes Geschöpf und läßt sich sein Leben schenken. In dieser „radikalen Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet“, wird der Mensch frei von sich selbst. Er gewinnt seine

Eigentlichkeit gerade indem er das Vertrauen aufbringt und das Wagnis eingeht, darauf zu verzichten, sie selbst schaffen und sichern zu wollen.

Entmythologisierung und existenziale Interpretation bedeutet also - zugespitzt gesagt - dieses: Biblische Texte werden so interpretiert, dass in ihnen die Kritik an und die Befreiung von dem Existenz-Sicherungs-Streben, durch das der Mensch seine 'Eigentlichkeit' verfehlt, gehört und verstanden wird.

Ich werde auf diesen Gedanken im letzten Teil zurückkommen.

2. Der Hermeneutische Religionsunterricht und sein Scheitern

Jede Studentin und jeder Student der Religionspädagogik beschäftigt sich irgendwann auch (zumindest ein wenig) mit der Geschichte des Faches und stößt dabei auf die Tatsache, dass es in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Konzeption des 'Hermeneutischen Religionsunterrichts' gegeben hat. Ihr geschichtlicher Ort liegt also zwischen der Konzeption der 'Evangelischen Unterweisung' und der des 'Problemorientierten Unterrichts'. Die Namen, die mit diesem Ansatz verbunden sind, sind vor allem: *Martin Stallmann*, *Hans Stock* und *Gert Otto*. Zu den Merkmalen dieser Konzeption gehört, dass sie den Religionsunterricht vor allem schulisch (statt kirchlich) zu begründen versuchte, dass sie nicht den Glauben der Schüler bewirken wollte, sondern dass diese lernen sollten, zu *verstehen*: sich selbst und die christliche Tradition. Nicht nur die Grundlage, sondern auch den zu vermittelnden Inhalt bildete in starkem Maße die Theologie Rudolf Bultmanns. Die Auslegung biblischer Texte und deren existenziale Interpretation war gleichsam das Herzstück des Hermeneutischen Unterrichts. Ich setze das im Wesentlichen als bekannt voraus und werde das hier nun nicht weiter entfalten.

Stattdessen möchte ich mich jetzt der Frage zuwenden, woran es denn gelegen haben mag, dass diese Konzeption an meiner eigenen Schülerbiographie - wie gesagt - komplett vorbeigehen konnte. Ich füge gleich hinzu, dass meine Biographie unter denen, die in den 60er Jahren Schüler waren, was das betrifft, keineswegs die Ausnahme bildet, sondern eher fast die Regel.

Was sind die Gründe dafür, dass eine so profilierte Konzeption (die vom theologischen wie didaktischen Reflexionsniveau her - wie ich meine - sich mit der Evangelischen Unterweisung allemal messen konnte!) nur in verhältnismäßig geringem Maß überhaupt Fuß fassen konnte und auch dort, wo das gelungen war, sich nur kurze Zeit halten konnte?

In der religionspädagogischen Literatur werden darauf in der Regel vor allem die folgenden Antworten gegeben:

- Auch im Hermeneutischen RU wurde an der zunehmend als problematisch empfundenen Mittelpunktstellung der Bibel nichts geändert.
- Die (komplexe) Lebenswirklichkeit der Schüler kam zu wenig in den Blick.
- Es blieb bei einem deduktiven Ansatz vom Text zum Unterricht und damit faktisch auch weithin zu einer theologischen Begründung des Unterrichts.

Diese genannten Gründe halte ich für zutreffend. Allerdings habe ich den Verdacht, dass es noch einen weiteren Grund gibt, der hierbei eine vielleicht nicht unwesentliche Rolle gespielt hat. Der bleibt in der rel.-päd. Literatur bisher eher außerhalb des Blickfeldes. Auf die Spur dieses von mir vermuteten Grundes möchte ich mich jetzt hier mit Ihnen begeben. Das tue ich, indem ich zunächst versuche, kurz zu skizzieren, was den Schüler der 60er Jahre und den Schüler von heute von einander unterscheidet. Ich nenne hierfür zunächst je ein Beispiel.

a) Es muss ungefähr 1967 oder 68 gewesen sein, wir waren etwa 14 oder 15 Jahre alt, da wandte sich ein Mitschüler aus meiner Klasse, der - anders als ich - aus einem eher unkirchlichen Elternhaus kam, an mich mit der Frage: „Wie kann ich denn eigentlich wissen, dass meine Religion die richtige ist?“ - Und er fügte hinzu: „Ich hab das schon mal unseren Pastor gefragt. Und der hatte da auch keine Antwort drauf.“ Zumindest keine, die ihn zufriedengestellt hätte.

Eine selbstverständliche Voraussetzung dafür, dass diese Frage meinen Klassenkollegen umtreiben konnte, war die unerschütterliche Grundüberzeugung, dass es nur eine einzige unteilbare Wahrheit geben konnte. Und darum konnte es nur (höchstens) eine einzige richtige Religion geben. Und daraus ergab sich wiederum die Dringlichkeit der Frage: Wie kann ich wissen, welche das ist?

b) So selbstverständlich wie mein Klassenkollege damals von der einen unteilbaren Wahrheit ausging, so selbstverständlich ging eine Studentin, mit der ich vor ein paar Monaten sprach, davon aus, dass diese nicht besteht. Sie sagte: „Wieso, ich stell mir das irgendwie so vor, dass der christliche Gott ja vielleicht in einer Art WG lebt, zusammen mit Allah und Buddah und - wer weiß, mir wem noch alles.“ Sogar ein Leben nach dem Tod kann sie sich mühelos so denken, dass der Christ in den Himmel kommt, der Buddhist nach einer Reihe von Wiedergeburten ins Nirvana und dass der Atheist einfach tot bleibt. Das Fundament der einen unteilbaren Wahrheit, das für den Schüler der 60er Jahre noch absolut denknotwendig war, ist für diese Studentin offensichtlich längst zerbrochen - und sie empfindet das nicht im geringsten als Problem oder gar als Krise. Selbst einen - sei es unbekannten - „Gott über Gott“ im Sinne Tillichs braucht sie nicht. Und meinen spontan geäußerten Einwand, dass die Logik doch gebiete, dass es nach dem Tod nur beispielsweise *entweder* den Himmel *oder* die Reinkarnation *oder* das Nichts geben könne, empfand sie als überhaupt nicht plausibel. - Ein vermutlich nicht untypisches Kom-

munikationsproblem zwischen zwei Generationen, von denen die eine durch modernes und die andere durch postmodernes Denken und Empfinden geprägt ist.

Ich werde jetzt - zugegeben etwas idealtypisch - versuchen, den theologischen Denkansatz Rudolf Bultmanns in Beziehung zu setzen zu dem Jugendlichen der 60er Jahre einerseits und zu dem Jugendlichen von heute andererseits. Dabei wird sofort deutlich werden, dass derselbe Ansatz von den verschiedenen Adressaten auch sehr verschieden gehört werden muss, dass er in beiden je sehr Verschiedenes ansprechen und daher auch je verschiedene Reaktionen hervorrufen muss.

Wenn für Bultmann die Sünde des Menschen, durch die dieser seine Eigentlichkeit verfehlt, sich gerade in dem Streben offenbart, die eigene Existenz zu sichern - sei es auf moralischem Gebiet, sei es auf dem Gebiet des Erkennens -, dann konnte das in den 60er Jahren schwerlich anders gehört werden denn als Kritik bzw. Infragestellung des Fundaments, auf dem jeder nach Wahrheit und Moral strebte. Eine Kritik, die bedrohlich wirkte und deshalb - psychoanalytisch gesprochen - die Abwehr der so in Frage Gestellten auf den Plan rief. Und zwar galt das in gewisser Weise vermutlich - wenngleich auf verschiedenen Gebieten - für die Bürgerlich-Konservativen wie für die späteren '68er' gleichermaßen. Für die erste Gruppe war natürlich zunächst einmal in einem sehr *materiellen* Sinn („Schaffe, schaffe, Häusle baue“, Wirtschaftswunder) „Existenz-Sicherung“ ein beherrschendes Streben, das man sich nur ungern gleichsam theologisch madig machen lassen wollte. Doch auch im Blick auf das Fundament von Wahrheit und Moral, das viele gern durch christliche Werte gesichert sehen wollten. Hier musste es bedrohlich wirken, wenn eine christliche Ethik und eine christliche Weltanschauung, wie man sie gern gesehen hätte, ausgerechnet von Theologen nicht begründet, sondern stattdessen grundsätzlich in Frage gestellt wurden. Zwar war der Mensch der 60er Jahre ein 'moderner Mensch', der in einem durch Naturwissenschaft und Technik geprägten Welt-

bild zuhause war. Und das heißt z.B. für den genannten Mitschüler von mir, dass die Auskunft, dass Jesus nicht buchstäblich über H₂O gewandelt ist, ihm eher entgegengekommen wäre, als dass sie ihn verunsichert hätte. Aber wenn der historische Jesus und seine Bedeutung für den Glauben auf das bloße Daß seines Gekommenseins reduziert wurde, wenn der Gedanke der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes alles Reden von Gott überhaupt beherrschte, konnte das schwerlich anders denn als große Verunsicherung empfunden werden.

Die späteren 1968er kämpften zwar gegen die Werte, auf die die Konservativ-Bürgerlichen gern die Sicherheit der eigenen Existenz gründen wollten. Aber anders als postmoderne Jugendliche wussten sie sehr genau, wofür und wogegen sie kämpften - und solches Kämpfen war nur möglich auf der Basis einer imgrunde eindeutigen unteilbaren Wahrheit über den Menschen und das, was ihn unterdrückt und was ihn befreit. Wer hier eine solche Basis faktisch in Anspruch nahm, konnte sich damit in der Theologie Bultmanns weniger bestätigt als in Frage gestellt sehen. Besonders die Reduzierung des Menschen in ethischer Perspektive auf das im jeweiligen Augenblick sich entscheidende Individuum musste in dieser Gruppe nicht nur Abwehr, sondern auch ausdrücklichen Widerstand hervorrufen, man denke an Dorothee Sölles 1971 erschienene programmatische Schrift „Politische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann“.

Trifft es zu, dass die Theologie Bultmanns in den 60er Jahren in beschriebener Weise und aus beschriebenen Gründen verunsichernd wirken und darum Abwehr und Widerstand auslösen musste, dann liegt eben damit *ein weiterer Grund* vor, weswegen die Konzeption des Hermeneutischen RU sich damals nur in begrenztem Maße durchsetzen konnte und weswegen sie nach wenigen Jahren wieder ganz von der Bildfläche verschwand.

Das bedeutet dann freilich auch, dass aus dem damaligen Ende des Hermeneutischen RU nicht der vorschnelle Schluss gezogen werden darf: „also ist für die Religionspädagogik Bultmann ‘erledigt’ und kann ad acta gelegt werden“. Sondern nur: „im Kontext der 60er Jahre musste Bultmann Abwehr auslösen“. Das könnte sich im heutigen Kontext ganz anders verhalten.

3. Die *conditio postmoderna* oder: eine neue Aktualität Bultmanns?

In der Tat stellt es sich mir so dar, dass *die* Verunsicherung, die in den 60er Jahren als bedrohlich empfunden und abgewehrt wurde, heute - zumal bei Jugendlichen - nicht mehr ausgelöst wird. Das Kuppelgewölbe der einen übergreifenden Wahrheit, damals ein ängstlich zu verteidigendes Gut, ist heute längst eingestürzt und zerbrochen. Und - wie das Beispiel der Studentin zeigt - wird das von Jugendlichen weithin überhaupt nicht als Problem empfunden. In dieser Situation bekommt beispielsweise ein Vers von Eichendorff (Schmithals 1966, 276), den Bultmann oft und gern zitiert hat, einen neuen Klang:

„Du bists, der was wir bauen,
mild über uns zerbricht,
daß wir den Himmel schauen -
darum so klag ich nicht“.

Für Eichendorff, für Bultmann selbst und für die, die ihm in den 50er und 60er Jahren entweder folgten oder die Gefolgschaft verweigerten, klang in diesen Worten auch ein Aspekt von Unheilsprophetie mit. Sie waren auch Gerichts-Ansage: ‘unsere stolzen und schönen Kuppel, unter denen wir uns seit Generationen geborgen fühlen, sie sind von *Menschenhand* gebaut, und *Gott* wird sie zerbrechen und zerstören, - wenn auch mild und in heilsamer Absicht.’

Diesen (von Bultmann wie von Eichendorff durchaus beabsichtigten) Gerichts-Klang vernimmt der postmoderne Jugendliche aus diesen Worten *gerade nicht* mehr. In einer Situation, in der das Zerbrechen nicht mehr drohend bevorsteht, sondern etwas längst Gegebenes ist und in der bereits die Trümmer und Scherben durchaus auch ihre eigene ästhetische Faszination ausüben, sind diese Worte nur noch *Heils-Ansage*. Sie deuten die Trümmer als 'mild' und heilsam Gemeintes und lenken so dann den Blick auf den nicht mehr verbauten Himmel. „Darum so klag ich nicht“ - war diese Zeile für Eichendorff und Bultmann noch Ausdruck des Glaubens gegen den Augenschein, für den sich das „darum“ aus dem „Du bist“ ableitet, ergibt sie sich in einem postmodernen Kontext aus dem Zerbroschen-Sein des Gewölbes und dem freien Blick auf den Himmel: „*Darum* so klag ich nicht“.

In der hier angedeuteten Weise Gedanken Bultmanns in einen postmodernen Kontext einzurücken, bedeutet freilich einen Eingriff. Es heißt, einen Textkörper in einen anderen Interpretationszusammenhang zu stellen als den seiner Entstehung. Albrecht Grözinger, der etwas Vergleichbares mit Gedanken von Thurneysen versucht, sagt dazu: „Ich wiederhole Thurneysen nicht, sondern rücke ihn in ein bestimmtes Licht. In diesem Licht beginnt er aufs neue zu sprechen.“ (Grözinger 1998, 116)

Worin könnte die Chance liegen, in solcher Weise Bultmann und den postmodernen *Schüler* zusammenzubringen?

Theologisch-anthropologisch betrachtet ist selbstverständlich der postmoderne Schüler nicht weniger „Sünder“ ist als der moderne oder der vormoderne Mensch.

Aber es spricht vieles dafür, dass sich der postmoderne Schüler durch das Bultmannsche Gedankengut deutlich weniger bedroht sieht und daher weniger abwehrend reagiert. Das ist eine Voraussetzung dafür, dass ihn weniger als frühere Schüler-Ge-

nerationen daran hindert, sich darauf einzulassen und dabei zu erfahren: 'mea res agitur'.

Etwa die Ausführungen Henning Luthers über „Leben als Fragment“ bieten dem postmodernen Jugendlichen in hohem Maße die Möglichkeit, sich darin mit den eigenen Lebenserfahrungen und der eigenen Sicht auf das Leben wiederzuerkennen. Diese Fragmentarität zu bejahen, mit ihr leben zu können, sie zwar in Schmerz und Sehnsucht zu transzendieren, aber je und je die Freiheit des Ungehorsams zu wagen gegenüber dem Gesetz, das vorschreibt, ich müsse eigentlich ein perfektes Ganzes sein, - das etwa wären Entdeckungen, die der postmoderne Schüler mit Hilfe existentialer Interpretation im Sinne Bultmanns an zentralen Texten des Neuen Testaments machen könnte.

Und worin könnte die Chance liegen, Bultmann und den heutigen *Religionspädagogen* zusammenzubringen?

Zum einen natürlich darin, dass der Schüler dem Bultmannschen Gedankengut kaum begegnen wird ohne die Vermittlung durch den Lehrer. Und das setzt eben voraus, dass der Lehrer sich zuvor selbst mit Bultmann auseinandergesetzt hat.

Zum anderen aber und vor allem kann die Auseinandersetzung mit Bultmann einen Beitrag leisten zur Eigenbildung und Positionierung des Religionspädagogen selbst. Besonders wenn der Religionspädagoge - wie ich selbst - eine Generation älter ist als die Jugendlichen, stellt sich die Frage: was ist meine eigene Perspektive auf einen Schüler, der z.B. statt für oder gegen eine einfarbig rote Fahne zu kämpfen, am bunten Flickenteppich bastelt? Der statt - und sei es in pubertärer Rechthaberei - den Anspruch auf die Wahrheit zu erheben, mich achselzuckend entwaffnet mit seinem: „why? - *anything* goes!“

Was macht das mit mir? Was in oder an mir stellt es in Frage? Ist es möglicherweise mein eigenes Streben nach Existenzsi-

cherung, das mich veranlasst, den Schüler und seine mich verunsichernde Position abzuwehren? Hier könnte im heutigen Kontext das Bultmannsche Gedankengut möglicherweise auf konstruktiv-kritische Weise sich in das Gespräch zwischen einer modern und einer postmodern empfindenden Generation einbringen.

Damit sage ich nicht, dass der heutige Jugendliche nicht auch ein Recht auf mein kritisches Widerwort hat. Und auch nicht, dass es an einem postmodernen Zeitgeist sachlich nichts zu kritisieren gibt. Und schon gar nicht spreche ich damit ein Urteil über andere, z.B. über Kuno Füssel, Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky und ihre Kritik der Postmoderne. Wohl aber denke ich, dass die Kritik erst am Platz ist, *nachdem* der Religionspädagoge sich auseinandergesetzt hat mit den eigenen Motiven, aus denen heraus er sie üben möchte. Darauf scheint mir die existential interpretierte Rechtfertigungslehre ein Licht zu werden, das es in meinen Augen wert ist, sich ihm auszusetzen.

Literatur

- BULTMANN, RUDOLF: Marburger Predigten. Tübingen 1968 (2. Aufl.).
- BARTSCH, HANS-WERNER (HG.): Kerygma und Mythos. Bd. I Hamburg 1948; Bd. II Hamburg 1952.
- LUTHER, HENNING: Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit. In: WzM 43 (1991), 262-273.
- DERS.: Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992.
- FÜSSEL, KUNO / SÖLLE, DOROTHEE / STEFFENSKY, FULBERT: Die Sowohl-als-auch-Falle: eine theologische Kritik des Postmodernismus. Luzern 1993.
- GRÖZINGER, ALBRECHT: Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft. 2. Aufl. Gütersloh 1998.

SCHMITHALS, WALTER: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen 1966.

SÖLLE, DOROTHEE: Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart 1971.

ZAHRNT, HEINZ: Die Sache mit Gott. 47. – 56. Tsd., München 1968.

Verleugnung oder Bejahung eigener Wünsche?

Religionspsychologische und religionspädagogische Aspekte
einer wenig beachteten Funktion des Bittgebetes

Über den Wunsch und das Wünschen stellen Boothe/Wepfer/von Wyl treffend fest, dass sie „zwar Berücksichtigung in psychologischen, soziologischen, philosophischen und theologischen Modellbildungen finden, doch kaum je die Würde eines Hauptgegenstandes der Untersuchung erreichen“ (Boothe/Wepfer/v. Wyl, 1998, 11). Ich füge hinzu, dass das für die Religionspsychologie und die Religionspädagogik entsprechend gilt.

Ich möchte deshalb hier den Versuch unternehmen, das Bittgebet zunächst (in einem ersten Teil) *religionspsychologisch* zu betrachten unter dem bisher wenig beachteten¹ Aspekt, dass dieses einen Umgang mit eigenen Wünschen und einen Weg zu deren Verarbeitung darstellt.

Zu diesem Zweck werde ich hier – ausgehend von Erfahrungen mit dem Wünschen in meiner eigenen psychotherapeutischen Praxis – nach der Funktion fragen, die das Bittgebet im Blick auf die Wünsche haben kann.

Danach werde ich (in einem zweiten Teil) das Ergebnis einer Untersuchung von 670 Kindergebeten, die ich in *religionspädagogischer* Absicht durchgeführt habe, vorstellen. Diese Untersuchung gilt der Frage, ob und wieweit die Verfasser der

1 Eine Ausnahme bildet hier B. Grom (172 f.)

Kindergebete den zuvor beschriebenen Aspekt im Blick haben und dafür offen sind, dem Kind gleichsam einen Freiraum zur Bejahung eigener Wünsche zu eröffnen.

I. Die religionspsychologische Fragestellung

1. Die „Anästhesie des Wunsches“

Ein Problem, das mir in meiner psychotherapeutischen Arbeit nicht selten begegnet ist, ließe sich bezeichnen als „Anästhesie des Wunsches“: etwas Gewünschtes, das offenbar zugleich stark angstbesetzt ist, ist gleichsam so weit aus dem Bewusstsein verbannt worden, dass der Wunsch danach nicht mehr gefühlt wird.

Solche Angst vor dem Wunsch scheint übrigens nicht neu zu sein: in dem Märchen von den drei Wünschen (Bechstein 1975, 584) sowie im Gleichnis M. Luthers von dem Bettler am Königshof (Luther 1961, 103f.) begegnet das gleiche Motiv: ein Mensch scheitert in seinem Leben gerade daran, dass er nicht fähig bzw. nicht bereit ist, sich bejahend einzulassen auf seine tiefsten Wünsche.

Die zugrundeliegende Angst bezieht sich in der Regel entweder auf die mögliche Enttäuschung oder auf einen Normenkonflikt.

a) aus Angst vor Enttäuschung

Wer sich auf einen Traum vom „großen“ Glück einlässt bzw. sich von dem Wunsch nach dem „großen“ Glück leiten lässt, geht eben damit naturgemäß zugleich das Risiko ein, eine „große“ Enttäuschung zu erleben. Je „größer“, je „unbescheidener“ das Gewünschte ist, um so größer erscheint auch die möglicherweise drohende Enttäuschung. Das Bestreben, eine übermäßige Angst vor solcher Enttäuschung zu vermeiden, führt offensichtlich manchen Menschen dazu, eigene Wünsche sich

nicht einzugestehen (d.h. unbewusst zu verleugnen) und sich z.B. statt für das eigentlich gewünschte „große“ Glück nur für ein sehr „bescheidenes“ (oder für gar keines) zu entscheiden.

b) aus Angst vor einem Normenkonflikt

Neben der Enttäuschungsprophylaxe können gerade auch die moralischen Normen, die jemand vertritt, ihn daran hindern, einen Wunsch aus seinem Innern vor sich selbst zuzulassen, ihn zu bejahen und so in seine Persönlichkeit zu integrieren. In psychoanalytischer Sprache wäre zu sagen: Wünsche, die das Über-Ich nicht zulässt, etwa weil sie auf „verbotene Früchte“ oder auf aggressive Ausbrüche gerichtet sind, können eben deswegen unbewusst bleiben.

2. Therapeutische Zielsetzungen

Die therapeutische Arbeit zielt darauf, dass der Klient mit den Wünschen, die ihn zu bewegen scheinen, wieder gefühlsmäßig in Kontakt kommt. Das bedeutet keineswegs, dass jeder Wunsch, den ein Klient wieder zu fühlen beginnt, auch ausgelebt werden sollte. Es kann sehr wohl dahin führen, dass der Klient sich von einem Wunsch verabschiedet bzw. sich bewusst gegen seine Verwirklichung entscheidet. Aber dass das möglich wird, hat erfahrungsgemäß paradoxerweise gerade zur Voraussetzung, dass der Wunsch vorher wahrgenommen und als Teil des eigenen Lebens angenommen wurde (vgl. hierzu Heyen 1995, 127-131).

Um die Angst, die ihn an der Wahrnehmung des Wunsches hindert, überwinden zu können, wird der Klient zunächst so etwas wie einen „geschützten Raum“ brauchen: z.B. eine Vertrauensbeziehung zum Therapeuten, in der er sich aufgehoben fühlt und in der auch eine drohende Enttäuschung oder ein drohendes Über-Ich-Urteil als bearbeitbar und damit weniger bedrohlich erscheint.

3. Zur psychohygienischen Funktion des Bittgebetes

Vor diesem Hintergrund wäre das Bittgebet religionspsychologisch auch zu betrachten unter der Fragestellung, wieweit es für den Beter die Funktion hat oder zumindest haben kann, der Verleugnung der Wünsche gegenzusteuern, indem es ihnen gleichsam einen „Freiraum“ verschafft und dadurch hilft, sie zu integrieren.

I. Ström (Ström 1982, 37f.; vgl. Heyen 1995, 129) bietet mit wenigen Sätzen für den kirchlicherseits oft verschwiegenen oder – z.B. christologisch (Bonhoeffer 1965, 413-422) – umgedeuteten Umstand, dass in den biblischen Psalmen mehrfach auch etwa um die Vernichtung der Feinde gebetet wird und der Beter z.T. sogar in Rachephantasien schwelgt (z.B. Ps. 137,9), einen möglicherweise psychohygienisch bedeutsamen Verstehenszugang. Er geht davon aus, dass der Psalmist mit dem Bittgebet gleichsam einen Raum betritt, in dem er ungeniert und unzensiert *alle* Wünsche, die er in sich trägt, die „frommen“ wie die „bösen“, aussprechen und ggf. mit Nachdruck vortragen darf. Dass der Beter dabei das Bewusstsein hat, dass Gott manchen der ausgesprochenen Wünsche nicht erfüllt, versteht sich von selbst.

Von der Möglichkeit, den Rachewunsch selbst in die Tat umzusetzen, sieht der Beter gerade ab, indem er ihn in *Gottes* Hand legt und es zu *Gottes* Sache erklärt, ihn wohl oder nicht zu erfüllen. Aber auch wenn Gott den Wunsch nicht erfüllt, etwa weil er auch die Feinde liebt, ist von entscheidender Bedeutung, dass der Beter offenbar unangefochten davon ausgeht, dass *er selbst* wegen eines geäußerten „kühnen“ oder „bösen“ Wunsches nicht abgewiesen wird, sondern damit angenommen ist.

Dass ein in dieser Weise sich verstehendes Bittgebetsverhalten sich psychohygienisch günstig auswirken dürfte, indem es bei-

trägt zur Annahme und damit zur Integration der Wünsche, erscheint plausibel.

Daraus sind freilich keine vorschnellen apologetisch motivierten Schlüsse zu ziehen. Vielmehr wäre empirisch (quantitativ wie qualitativ) zu untersuchen, wieweit denn faktisch in der gegenwärtig gelebten Religion der Effekt „Ausdruck und Integration der Wünsche“ eine Rolle spielt. Schließlich ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch der gegenteilige Effekt eine nicht geringe Rolle spielt: dass die Angst vor einem repressiv geglaubten Gott den Beter am Wahrnehmen und Annehmen seiner Wünsche hindert.

II. Die religionspädagogische Fragestellung

Für das Gebiet der Religionspädagogik soll im Folgenden dieser Frage in einem Teilbereich nachgegangen werden. Und zwar habe ich unter der Wahrnehmungseinstellung „Verleugnung und Bejahung der Wünsche (des Kindes)“ fünf „marktbeherrschende“ Gebetbücher für Kinder aus den letzten zwanzig Jahren mit insgesamt 670 Gebeten untersucht.

Zunächst soll das untersuchte Material kurz skizziert werden.

1. Das untersuchte Material

a) *Marielene Leist: Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern, Freiburg i.Br. 1973(1)*

Es enthält 96 frei formulierte Gebete, die zum großen Teil Situationen aus dem täglichen Leben des Kindes mit einfachen Worten benennen und mit einem Dank oder einer Bitte (vor allem: um Bewahrung) verbinden. Auffällig (und einzigartig) ist, dass die letzten vier Gebete unter der Überschrift „Die neue Erde“ sehr unmittelbar (und unvermittelt) die Kinder in einen Naherwartungsraum bzw. eine Naherwartungshoffnung hineinnehmen. Hierfür das folgende Beispiel: „Großer Gott,

ich habe die Eisbären lieb und die dicken Elefanten und die schleichenden Tigerkatzen. Aber ich darf nicht mit ihnen spielen. Sie mögen mich nicht. Sie würden mir weh tun. Ich warte auf die Zeit, da ich keine Angst mehr vor ihnen haben muß. Laß mich nicht mehr lange auf diese Zeit warten müssen. Amen.“

Die Autorin grenzt sich ausdrücklich ab von einem Verständnis Gottes, „der von den Kindern unentwegt Bravheit, Gehorsam, Sündenlosigkeit und Vollkommenheit erwartet... Wir müssen den Kummer des Kindes ernst nehmen, sonst gelingt es uns nicht, seine verborgenen Wünsche, Ängste und Schmerzen zu erspüren... Dieses Gebetbuch erhebt nirgendwo den Zeigefinger, um zu ermahnen. Das hat es nicht nötig. Vor Gott regeln sich die Dinge von selbst...“

b) *Detlev Block: Gut daß du da bist. Gebete für Kinder, Lahr 1974 (1)*

Es umfasst 76 Gebete, die alle durch den Verfasser neu formuliert sind. In den Texten wird „weithin auf das übliche religiöse Vokabular und die gewohnten Reime verzichtet, um den Kindern zu zeigen, daß man mit Gott so reden kann, wie man auch sonst im Alltag redet.“ (S. 78)

Die Gebete sind denen von M. Leist darin vergleichbar, dass auch hier – freilich in längeren Texten – größtenteils alltägliche Situationen auf Gott hin geschildert und mit Dank oder Bitte verknüpft werden.

c) *Regine Schindler: Gott, mit dir kann ich reden. Gebete, die uns begleiten. Für Kinder, Jugendliche und Eltern, Freiburg i.Br. 1982 (1)*

Dieser Band enthält 48 von der Verfasserin gereimte Gebetstexte. Die Verfasserin erklärt es als ihre Absicht, „feste Formen zu schaffen, Formen, in denen sich Kinder zu Hause fühlen, die ihnen eingehen, die sie aber gleichzeitig zum freien Gebet anregen.“ (S. 75) Trotz der distanzierteren Reim-Sprache wird,

was die angesprochenen *Themen* betrifft, durchaus manches aus dem alltäglichen Leben und Erleben des Kindes aufgenommen und in vergleichbarer Weise wie bei Leist und Block zum Gebet gemacht.

d) *R. Krenzer (Hg.: Halte zu mir heute, guter Gott. Ein Gebetbuch für Kinder und für Erwachsene, die mit Kindern beten, Limburg 1983 (1)*

Dieser Band ist mit seinen 390 Texten, die von verschiedenen Verfassern stammen, unter den hier untersuchten der umfangreichste. Es fällt auf, dass in etwa einem Viertel der Texte ohne explizite Worte der Bitte, der Klage oder des Dankes einfach eine aktuelle Befindlichkeit (Freude, Spaß, Angst, Konflikt...) zum Ausdruck gebracht bzw. Gott als dem Adressaten mitgeteilt wird. In einem weiteren Viertel der Texte wird ausdrücklich ein Dank an Gott formuliert. Etwas mehr als die Hälfte der Texte bringen Wünsche verschiedenster Art und verschiedenster Gewichtigkeit in der Form der direkten Bitte an Gott zum Ausdruck.

Bei einem ersten Durchlesen des Buches kann durchaus der Eindruck entstehen, hier sei die ganze Bandbreite der möglichen kindlichen und jugendlichen Anliegen, Fragen, Wünsche und Ängste im Blick: von der Bitte, dass es schneien möge, über die Bitte um den Mut, einen Fehler zuzugeben, bis hin zu der dringenden Bitte, die schwer kranke Mutter möge nicht sterben. Dabei dürfte es den Verfassern über weite Strecken gelungen sein, eine natürliche und „lebensechte“ Sprache von Kindern und Jugendlichen zu treffen.

e) *H. und J. Zink: Gebete für Kinder, Stuttgart 1985 (1)*

Dieses Buch enthält 75 Gebete, die größtenteils aus der Tradition (Gesangbuchverse, Psalmnachdichtungen) genommen sind. Zwar wird in der Einleitung das Kind auf sein Wunschpotenzial hin angesprochen mit den Worten: „Manchmal wünscht man sich, man wäre eine Prinzessin oder ein Prinz wie im Märchen mit einer Krone auf dem Kopf... Wenn du mit

Gott redest, ist auf deinem Kopf eine unsichtbare Krone, die bedeutet: Gott sieht dich. Er liebt dich..." (S. 5) Aber einmal abgesehen von der Frage, ob und wieweit denn wirklich damit zu rechnen ist, dass ein Kind mit seinen noch zu machenden Glaubens- und Gebetserfahrungen sich in diesem Bild wiederfindet (was mir eher zweifelhaft erscheint), fällt nach diesen Sätzen folgender Befund um so mehr ins Auge: in den Gebetstexten selbst findet sich nicht ein einziger Satz, der – wie das in allen vier bisher genannten Büchern der Fall ist – konkrete alltägliche Wünsche und Anliegen eines Kindes artikulieren würde!

2. Die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung

Da ich dem untersuchten Material bzw. der Intention seiner Verfasser und Herausgeber nicht gerecht werden würde, wenn ich den Aspekt „Bejahung und Verleugnung der Wünsche“ isoliert darstellen würde, seien hier zunächst vier religionspädagogische Ziele beschrieben, die sich hinter einer großen Zahl der Gebete unschwer erkennen lassen.

Ich werde zeigen, dass durch diese Ziele der Umgang mit den Wünschen beeinflusst wird.

a) *Vier den untersuchten Gebeten zugrundeliegende religionspädagogische Ziele*

aa) Der Eindruck eines supranaturalistischen Theismus, der mit einem direkten und unmittelbaren Eingreifen Gottes (ggf. ohne Rücksicht auf Naturgesetze) rechnet, soll offenbar vermieden werden. Damit dürfte das Interesse korrespondieren, dass das Kind durch seine Glaubens-Schritte nicht den Realitätsbezug verliert und zudem bewahrt bleibt vor Enttäuschungen, die ggf. in einen „Enttäuschungs-Atheismus“ (Vergote; s. Grom 1986, 167) führen können.

So begegnet in keinem der untersuchten Texte auch nur eine einzige Bitte, deren Erfüllung realistisch betrachtet als prinzipiell unmöglich einzuschätzen wäre!

bb) Es soll offensichtlich auch das Missverständnis vermieden werden, Beten sei ein Rückzug aus der Welt und Ersatz für notwendiges Handeln. Ein solches Missverständnis kritisiert z.B. D. Sölle (Sölle 1983, 115ff.), indem sie das Handeln der Katrin in Brechts „Mutter Courage“ im Gegensatz zum Beten der Bauern unterstreicht.

So finden sich in den von mir untersuchten Gebeten recht häufig Wendungen wie „Hilf, dass wir...“ oder „Lass uns...“.

Hierfür seien zwei kurze Beispiele angeführt:

„...wir möchten nicht ärgerlich werden. Wir möchten gut sein. Hilf uns, du unser Gott und Herr. Amen.“ (Leist 1984, 42)

„Ina und Nina spielen so gern mit ihren Glasperlen. Aber heute haben sie sich gestritten. Lieber Jesus, du willst, daß unter den Menschen Frieden sein soll. *Du kannst uns gute Einfälle geben, wie wir Frieden machen können.* Zum Friedensmachen gehört, daß man den anderen versteht und mit ihm teilt. Hilf uns, daß wir Frieden halten.“ (Krenzer 1983 Nr. 292)

cc) In knapp einem Viertel der untersuchten Texte wird *Dank* gegenüber Gott zum Ausdruck gebracht. Dahinter dürfte auch das religionspädagogische Bemühen stehen, eine bei Kindern weit verbreitete Auffassung zu korrigieren, die Beten und Bit-ten nahezu gleichsetzt. Immerhin ergab eine von Longardt und Urbach 1980 publizierte Untersuchung, dass nur 2,5% der befragten Kinder unter Beten auch Danken verstanden und nur 1% auch Fürbitte für andere (Longardt / Urbach 1980, 37-41).

dd) In allen fünf von mir untersuchten Gebetbüchern wird vermieden, den Glauben zu moralisieren.

Als deutlicher Kontrast seien einige Sätze aus einem Bericht über Erfahrungen mit religiöser Erziehung Ende der 50er Jahre angeführt:

„Jeden Abend im Bett nahm ich mir vor, ein gutes Kind zu sein, damit die Narben vom lieben Heiland nicht wieder aufplatzten...

Jeden Abend mußte ich zugeben, daß ich ein böses Kind gewesen war. *Deine Gnad und Jesu Blut machen allen Schaden gut*, betete ich mit meiner Mutter vor dem Einschlafen“ (Richter 1982, 9).

Verglichen damit ist auf jeden Fall zu sagen, dass die von mir untersuchten Gebete durchgehend an einen freundlichen, annehmenden Gott gerichtet sind. Ihm gegenüber wird zwar (selten) auch die Bitte um Verzeihung ausgesprochen – aber dann nur gleichsam zur Bewältigung eines *schon vorhandenen* und nicht erst durch religiöse Vorstellungen induzierten Schuldgefühls, so z.B. „...Wie soll ich das nur wieder gutmachen? Gib, daß mir einfällt, wie ich es anstellen könnte. Bitte, verzeih du mir auch...“ (Krenzer 1983 Nr. 249). Das Wort Sünde begegnet nicht, und auch die damit gemeinte Sache prägt nicht die in diesen Gebeten sich artikulierende Gottesbeziehung.

b) Verleugnung und Bejahung der Wünsche

Wie steht es nun aber um die Verleugnung und Bejahung der Wünsche?

ba) Als erstes ist festzustellen, dass eine recht große Bandbreite verschiedenster kindlicher und jugendlicher Wünsche und Anliegen sehr frei und ungeniert Gott gegenüber ausgesprochen werden. Für die Verfasser der Texte (bzw. ihrer Absicht nach für die Kinder, die sich diese Texte zueigen machen sollen) ist es zweifelsfrei „erlaubt“, in dieser Weise seine Wünsche frei zu äußern: es begegnen keine Formulierungen, die hier eine gewisse Hemmung verraten würden, wie z.B. „wenn du mir diese Bitte nicht übel nimmst“, „ich schäme mich zwar etwas dafür, aber doch wünsche ich mir so sehr...“.

Für die Bandbreite der geäußerten Wünsche seien hier die folgenden Beispiele genannt:

„Behüte mich / uns“ – „Hilf, daß ich das Beste aus dem Tag machen kann“ – „Hilf, daß ich stark werde und gesund bleibe“ – „Ich wünsche mir einen Schlitten“ – „Ich möchte, daß alle Kinder auf der Welt heute froh sind“ – „Gib Vater wieder Arbeit“ – „Daß Oma nicht mehr im Schlaf redet und ich davon wach werde“ – „Bitte! Michael soll mich nicht schlagen!“ – „Hilf mir, so zu leben, wie du es möchtest“ – „Ich wäre so gern ein bißchen hübsch“ – „Mach, daß meine kranke Mutter nicht stirbt“ – „Ich möchte, daß der nächste Geburtstag wieder so schön wird“ – „Hilf, daß Olivers Mutter ihm einen Hamster erlaubt“ – „Schick mir einen schönen Traum“ – „Halte zu mir, wenn ich Leo verklappe“.

bb) Als zweites aber muss auffallen, dass solche Wünsche, die – wie eingangs beschrieben – der psychotherapeutischen Erfahrung nach oft verleugnet werden, in keinem einzigen dieser Texte ausgesprochen werden! Das gilt zunächst im Blick auf Wünsche, die dem Ethos, das diese Texte vermitteln (bzw. vermitteln wollen), klar widersprechen.

So begegnet nirgendwo ein Wunsch wie der folgende, an den sich J. Richter (Richter 1982, 10) erinnert: „Ich wollte, daß der liebe Gott mich am liebsten hätte. Nur mich sollte er liebhaben. Es ist böse, sagte Schwester Lioba, wenn man immer alles für sich haben will. Man muß auch etwas abgeben können, dann freut sich der liebe Gott.“

Solch narzisstischer Wunsch scheint auch heute für alle Verfasser von Gebetstexten für Kinder tabu zu sein – womit sie sich in dieser Hinsicht von jener „Schwester Lioba“ also nicht unterscheiden.

Das folgende Gebet artikuliert – für sich selbst genommen – durchaus „lebensnah“ einen nachvollziehbaren Wunsch aus

dem Alltag eines Schülers: „Lieber Gott, laß mich doch vorübergehend ein ganz bißchen krank werden, daß ich nicht in die Schule kann, denn Stefan (der mich heute verhaufen will) ist doch viel stärker als ich.“ (Krenzer 1983 Nr. 131)

Die Einseitigkeit liegt nur in der Auswahl: der doch vermutlich mindestens genauso oft sich einstellende Wunsch eines Schülers, nicht er selbst, sondern der andere, der ihn verhaufen will, möge „vorübergehend ein bißchen krank werden“, scheint für das Gebet tabu zu sein.

Auch kindliche Rachewünsche kommen nicht vor; gänzlich undenkbar scheint für die Verfasser der hier untersuchten Gebete zu sein, was mir ein älterer Mann berichtete: da er als Kind unter seinem überstrengen Vater sehr gelitten hatte, habe er als 10-Jähriger regelmäßig darum gebetet, der Vater möge aus dem Krieg nicht zurückkehren.

Entsprechendes gilt im Blick auf Wünsche, die als prinzipiell unerfüllbar erscheinen. Es scheint bei den Verfassern eine Scheu zu bestehen, Enttäuschung zu riskieren. So findet sich z.B. bei D. Block (Block 1980, 55) ein Gebet für die Kusine, die „im Sterben liegt“: „Sie wird nie mehr mit uns spielen und toben. Wir sind darüber traurig. Aber wir wissen, sie wird bei dir sein, und da hat sie es gut.“ – Die Wünsche, dass dieses Mädchen doch („bitte, bitte!“) nicht sterben möge, finden gar keinen Ausdruck. (Dabei dürfte in diesem Fall das Gebet der einzige mögliche „Ort“ sein, an dem eben solche Wünsche einen – ggf. verzweifelten – Ausdruck finden könnten!) Das Gebet droht hier reduziert zu werden auf die Funktion, bei der Annahme der unabänderlichen Realität zu helfen.

Bezeichnend für die enttäuschungsprophylaktische Tendenz ist auch folgendes Gebet: „...Ich wäre aber so gerne ein bißchen hübsch. Ich weiß, du verstehst meinen Kummer. Darüber bin ich froh.“ (Krenzer 1983, Nr. 187) Als erstes fällt auf, dass dieses Kind anscheinend nur „*ein bißchen*“ hübsch sein möch-

te – warum nicht *sehr* hübsch? Weil es als unbescheiden oder als unrealistisch erscheint? Als zweites fällt auf, dass dieser Wunsch nur in der Gestalt eines Kummers über einen scheinbar unabänderlichen Zustand mitgeteilt wird, in dem das Kind Gottes Trost sucht. Es wird nicht gewagt, diesen Wunsch direkt oder als Bitte auszusprechen und auf Veränderung zu hoffen.

3. Konsequenzen

Aus religionspädagogischer Sicht muss es – nicht zuletzt um des psychohygienischen Aspektes willen – als problematisch gelten, wenn das breite Spektrum der faktisch in einem Kind lebendigen Wünsche – ohne dass dieses ausdrücklich reflektiert wird – nach Maßgabe ethischer Normen sowie der prinzipiellen Erfüllbarkeit beschnitten wird.

Psychohygienisch bleibt die Frage, wo denn ein Kind einen „Raum“ findet, in dem es seine prinzipiell unerfüllbaren oder ethisch inakzeptablen Wünsche ausdrücken und „bearbeiten“ kann, wenn das Gebet ihm hierfür versperrt bleibt.

Aus theologischer Sicht bedeutet die Reduzierung der Wunsch-Wahrnehmung auf die Wahrnehmung des prinzipiell Erfüllbaren den Verzicht auf den Aspekt des Glaubens, der darin besteht, dass dieser auch und gerade das, was sich ihm als aussichtslos darstellt, dennoch hoffend transzendiert. Die Reduzierung der Wunsch-Wahrnehmung auf die Wahrnehmung der ethisch akzeptablen Wünsche bedeutet theologisch eine implizite Gesetzlichkeit, da sie letztlich die Annahme des Menschen in seinem Sosein (durch Gott) abhängig macht von dessen (vorzeigbarer) Annehmbarkeit (vgl. Tillich 1991, 122ff. u.ö.).

Deshalb erscheint es als notwendig, die oben genannten religionspädagogischen Ziele kritisch zu befragen – weniger auf ihren Inhalt als auf ihre Funktion.

- Es ist zu fragen, wieweit die Kritik an einem supranaturalistischen Theismus zugleich eine enttäuschungsprophylaktisch motivierte Tendenz, Wünsche nur nach Maßgabe ihrer Erfüllbarkeit wahrzunehmen, verstärkt.
- Es ist zu fragen, wieweit die Kritik an einem Beten, das an die Stelle eines notwendigen Handelns getreten ist, zugleich zur aufrechterhaltenden Bedingung für die Verleugnung regressiver Wünsche wird.
- Es ist zu fragen, wieweit die Absicht, durch eine Erziehung zum Dankgebet ein fast ausschließliches Verständnis des Betens als Bitten zu überwinden, zugleich einen Aufruf in eine Richtung „weg vom Bitten“ und damit auch „weg vom Wünschen“ darstellt.
- Es ist zu fragen, wieweit die Vermeidung des Themas „Sünde“ zugleich die Wahrnehmung „sündiger“ Wünsche und deren annehmender, nicht moralisierender, „Bearbeitung“ verhindert.

Und vor allem erscheint es als notwendig, dass künftig in Gebetbüchern für Kinder und Jugendliche auch Texte zu finden sind, in denen *die* Wünsche zum Ausdruck kommen und bearbeitet werden können, die als prinzipiell unerfüllbar oder als ethisch inakzeptabel erscheinen – und die eben deswegen von Kindern wie Erwachsenen allzu schnell verleugnet werden.

Literatur

BECHSTEIN, LUDWIG: Sämtliche Märchen. Stuttgart 1975.

BLOCK, DETLEV: Gut, daß du da bist. Gebete für Kinder. Lahr 1980 (3. Aufl.).

BONHOEFFER, DIETRICH: Predigt über einen Rachepsalm. In: Gesammelte Schriften. (Hg.: Bethge, Eberhard) Bd. IV, München 1965, S. 413-422.

BOOTHE, BRIGITTE / WEPFER, RES / VON WYL, AGNES (HG.): Über das Wünschen. Ein seelisches und poetisches Phänomen wird erkundet. Göttingen 1998.

- GROM, BERNHARD: Religionspädagogische Psychologie. Düsseldorf u. Göttingen 1986 (2. Aufl.).
- HEYEN, HEYE: Lebensbejahung und Lebensverneinung auf der Kanzel. München 1995.
- KRENZER, ROLF (HG.): Halte zu mir heute, guter Gott: ein Gebetbuch für Kinder und für Erwachsene, die mit Kindern beten. Limburg 1983.
- LEIST, MARIELENE: Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern. Freiburg 1984 (17. Aufl.).
- LUTHER, MARTIN: Der große Katechismus. In: Aland, Kurt (Hg.): Luther Deutsch Band 3, Stuttgart / Göttingen 1961, S. 11-150.
- LONGARDT, WOLFGANG / URBACH, GUNNAR: Abschlußbericht zur Umfrage über das JESUS-Bild heutiger Kinder In: was + wie? 1980, S. 37-41.
- RICHTER, JUTTA: Himmel, Hölle, Fegefeuer: Versuch einer Befreiung. Weinheim 1982.
- SCHINDLER, REGINE: Gott, ich kann mit dir reden. Gebete, die uns begleiten. Für Kinder, Jugendliche und Eltern. Lahr 1982.
- SÖLLE, DOROTHEE: Atheistisch an Gott glauben. München 1983.
- STRÖM, INGMAR: Vad tror du själv? Kristianstad 1982.
- TILLICH, PAUL: Der Mut zum Sein. Berlin 1991.
- ULRICH-ESCHEMANN, KARIN: Mit Kindern beten. In: Glaube und Lernen 1 (1986), S. 74-81.
- ZINK, HEIDI / ZINK, JÖRG: Gebete für Kinder. Stuttgart 1985.

Der Autor

HEYE HEYEN (1953)

Dr. theol. habil., Hochschuldozent für Praktische Theologie an der Theologischen Universität Kampen (Niederlande) und Privatdozent für Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Gemeindepfarrer von 1981 bis 1990 in Steinau (Landkreis Cuxhaven) und Osnabrück; in dieser Zeit Klinische Seelsorgeausbildung in Hannover und berufsbegleitende Ausbildung in Existenzanalyse und Logotherapie in Hamburg.

Krankenhausseelsorger von 1990 bis 1997 im (psychiatrischen) Landeskrankenhaus in Osnabrück. Promotion 1995 in Marburg.

Psychotherapeutisch tätig in eigener Praxis von 1997 bis 2001, gleichzeitig Arbeit an einem religionspädagogisch-religionspsychologischem Forschungsprojekt der Universität Oldenburg.

Hochschuldozent für Praktische Theologie 2001 bis 2002 in Groningen (NL), seit 2002 in Kampen (NL). Pastoralpsychologe seit 2003.

Habilitation 2003 an der Universität Oldenburg.

Veröffentlichungen u.a.: Lebensbejahung und Lebensverneinung auf der Kanzel, München 1995. „Er erquicket meine Seele.“ Predigten im Kontext von Psychiatrie und Psychotherapie, Osnabrück 2000. Biographie-Faktor Höllenglaube. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive, Münster 2003.

Außerdem Geschenkbücher im Lahn-Verlag sowie wissenschaftliche Aufsätze im Bereich Praktische Theologie. Sporadische Mitarbeit an den „Homiletischen Monatsheften“.

Oldenburger Universitätsreden

Vorträge · Ansprachen · Aufsätze

Über die Lieferbarkeit der Ausgaben Nr. 1 bis Nr. 135 gibt das Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, Postfach 25 41, 26015 Oldenburg, Tel.: 0441/798-2261, Auskunft.

Nr. 136 Fricke, Hans: Quastenflosser, Gaia's Welt und unsere Verantwortung. Zum 60. Geburtstag von Ulrich Kattmann und Ekkehard Vareschi. – 2002. – 27 S.

ISBN 3-8142-1136-7 • 3,10

Nr. 137 Schulz, Reinhard: Bildung! Nein Danke?. Zur Geschichte und Aktualität eines umstrittenen Themas. - 2002. - 35 S.

ISBN 3-8142-1137-5 • 3,10

Nr. 138 von Felden, Heide: Zur aktuellen Relevanz der Bildungsvorstellungen Wilhelm von Humboldts. – 2003. – 35 S.

ISBN 3-8142-1138-3 • 3,10

Nr. 139 Scherf, Henning: Region Nordwest und die Rolle der Hochschulen. – 2003. – 23 S.

ISBN 3-8142-1139-1 • 3,10

Nr. 140 Anweiler, Oskar / Mitter, Wolfgang / Scholz, Wolf-Dieter: „Weltpädagogik“ heute. Utopie und Realität. – 2003. – 38 S.

ISBN 3-8142-1140-5 • 3,10

Nr. 141 Limbach, Jutta / Nave-Herz, Rosemarie: Eine Zukunft ohne Kinder? Zur Emeritierung von Rosemarie Nave-Herz. – 2003. – 49 S.

ISBN 3-8142-1141-3 • 3,10

Nr. 142 von Maydell, Jost: Pädagogik als Beruf? Diplompädagoginnen und Diplompädagogen im Beruf. – 2003. – 81 S.

ISBN 3-8142-1142-1 • 3,10

Nr. 143 Lauterbach, Wolfgang: Armut in Deutschland und mögliche Folgen für Familien und Kinder. – 2003. – 71 S.

ISBN 3-8142-1143-X • 3,10

Oldenburger Universitätsreden

Vorträge · Ansprachen · Aufsätze

Nr. 144 Hillig, Götz: Aufschwung und Krise der Kibbutzbewegung. Ein lehrreiches kommunitäres Experiment. Zwei Vorträge. – 2003. – 111 S.
ISBN 3-8142-1144-8 • 3,50

Nr. 145 Risse, Erika: Lernkultur als Ziel einer systemischen Entwicklung der Schule. – 2003. – 95 S.
ISBN 3-8142-1145-6 • 3,50

Nr. 146 Rheinländer, Kathrin: Zur Veränderung der Lehr- und Lernkultur durch Neue Medien. Ergebnisse der empirischen Bildungsforschung. – 2003. – 65 S.
ISBN 3-8142-1146-4 • 3,10

Nr. 147 Sack, Fritz: Governing through crime? Helge Peters zur Emeritierung. Mit einer Laudatio von Walter Siebel. – 2003. – 51 S.
ISBN 3-8142-1147-2 • 3,10

Nr. 148 Boeder, Winfried / Hentschel, Gerd / Panitz, Florian / Calbert, Joseph P.: Sprachliches Zeichen - Semantik, Ikonizität : zum Gedenken an Joseph P. Calbert. – 2003. – 81 S.
ISBN 3-8142-1148-0 • 3,10

Nr. 149 Loeber, Heinz-Dieter: Wissen sie, was sie tun? Mutmaßungen über die aktuellen Strategien in der Hochschulpolitik. – 2003. – 35 S.
ISBN 3-8142-1149-9 • 3,10

Nr. 150 Heid, Helmut: Bildung im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichen Qualifikationsanforderungen und individuellen Entwicklungsbedürfnissen. Zur Legitimation bildungspraktischen Handelns. – 2003. – 39 S.
ISBN 3-8142-1150-2 • 3,10

Nr. 151 Kreuzer, Johann: Über Philosophiegeschichte. – 2004. – 37 S.
ISBN 3-8142-1151-0 • 3,10

Nr. 152 Wernstedt, Rolf.: Wie lernt die Bildungspolitik?. – 2003. – 41 S.
ISBN 3-8142-1152-9 • 3,10