

Zum Erzählen biblischer Geschichten

von
Stefan Schütze

Abstract

In Aufnahme und Weiterführung seiner Frage nach einem „für mich heute sagfähigen und tragfähigen“, nachtheistisch vertieften Glauben (vgl. Schütze, 2012) versucht der Autor hier Ideen zu entwickeln, welche Praxis des Erzählens biblischer Geschichten seinem Verständnis einer tastenden, kritisch gebrochenen und nachmetaphysischen Religion Rechnung tragen könnte, und schlägt dafür eine narrative „Markierung“ des mythopoetischen Mehrwerts biblischer Geschichten vor, die etwa in einer erweiterten Aufnahme von Neidharts Konzept der „Rahmenerzählung“ ihren paradigmatischen Ausdruck finden könnte. Damit soll bereits bei Kindern ein kritisches, symbolisches und mehrschichtiges Verstehen biblischer Geschichten angebahnt werden, ohne sie religiös zu „überfahren“ bzw. emotional oder kognitiv zu überfordern.

Wenn es stimmt, dass biblische Geschichten keine historischen Berichte oder geschichtlichen Tatsachenerzählungen sind (obwohl sich in ihnen mannigfach historische Bezüge finden, und sie meist gerade aus der geschichtlichen Situation, in der sie entstanden sind, heraus gedeutet werden müssen und primär diese interpretieren¹), sondern – sicherlich eng auf geschichtliche Situationen und Erfahrungen bezo-

¹ Ingo Baldermann (1993) hat diesen komplexen Bezug biblischer Geschichten zu ihrer historischen Ursprungssituation, die sie deuten, sehr schön so beschrieben: Obwohl die biblischen Geschichten keine historischen Berichte sind, ist „(k)eine der biblischen Geschichten“ rein „fiktional“, wie es nach seiner Auffassung etwa Märchen sind. „Gewiss: Die Geschichte von David und Goliath hat historisch so nie stattgefunden [...]. Trotzdem ist sie nicht einfach aus theologischen Motiven heraus erfunden, sondern randvoll von geschichtlicher Erfahrung. Historische Realität ist das Zittern der Männer Israels vor der Übermacht der hochgerüsteten Philister; jahrzehntelang haben sie unter dem Druck dieser Erfahrung gelebt; historische Realität aber ist auch der Jubel der Befreiten und vor allem, dass es David war, der die Angst und Klage in den Jubel verwandelte.“ (S. 45–46, zitiert nach Beile, 2014, S. 68) Kritisch anmerken würde ich hier lediglich, dass der Bezug zwischen Geschichte und narrativer Fiktion sowohl in der Bibel als auch in Märchen tatsächlich sehr komplex und schillernd ist – und auch Märchen im vom Baldermann beschriebenen Sinne durchaus „randvoll von geschichtlicher Erfahrung“ – etwa von feudaler Unterdrückung, menschlichem Ausgeliefertsein an die Naturgewalten, „wunderbaren“ und unerwarteten Wandlungs- und Rettungserlebnissen etc. – sein können, obwohl sicherlich in anderer Weise und in anderem Maße als die von Baldermann herangezogenen biblischen Geschichten. Die „historische Erdung“ biblischer Geschichten ist sicher meist deutlicher „greifbar“ und auch bewusster intendiert als die der Märchen – in ihnen sind (geschichtliche) menschliche Trost-, Heils-, Erschütterungs-, Verpflichtungs- und Rettungserfahrungen sozusagen paradigmatisch „verdichtet“ und (mytho-)poetisch intensiviert bzw. vertieft – sie sind für viele Menschen darum auch explizit „heilige“ Geschichten, was von den Märchen wohl wenige in gleicher Weise sagen würden. Aber der Unterschied beider Formen poetischer Narrationen ist dabei, meine ich, doch eher graduell und fließend als prinzipiell und substantiell. Die besondere „Heiligkeit“ der Bibelgeschichten für uns ist keine „metaphysische“ Eigenschaft, die sie „an sich“ haben, sondern eine besondere Dignität, die wir ihnen aufgrund ihrer herausgehobenen Bedeutung für uns, unserer besonderen Erfahrungen mit ihnen und ihrem lebensverändernden und vertiefenden Potential zuschreiben. Von daher würde ich Baldermanns doch recht pejorative Wertung von (für ihn rein „fiktionalen“) „Märchen und ihre(r) Verheißung“ im Gegensatz zur (niemals rein „fiktionalen“) „historischen Realität“ hinter biblischen Geschichten und dem damit gegebenen größeren „Anspruch auf Glaubwürdigkeit“ (ebd., 45–46, zitiert nach Beile, 2014, S. 69) doch etwas relativieren, obwohl ich sein Argument insgesamt hilfreich und richtungsweisend finde – zu behandeln wäre hier tatsächlich insgesamt die Frage nach den historischen bzw. erfahrungsorientierten „Haftpunkten“ religiöser Wirklichkeitsinterpretationen, wie ich sie in Schütze, 2012, v.a. mit Bezug auf die Arbeiten von Gerd Theißen (S. 14) und John F. Haught (S. 89–98), aber auch insgesamt (etwa in Bezug auf die Chris-

gene, aber diese doch zugleich transzendierende – lebensorientierende und kerygmatische (sozusagen metahistorische) Funktion haben, das heißt, narrative Deutungen und Interpretationen (geschichtlicher oder transgeschichtlicher, d.h. mit der „*conditio humana*“ an sich gegebener) menschlicher Lebenssituationen und Lebenserfahrungen sind: also *mythopoetische* „Deutegeschichten“ für unsere menschlichen Ängste und Hoffnungen, Begrenzungen und Möglichkeiten, „Absurditäts-“ und „Resonanzverfahren“ (Theißen, 1988, S. 49); dann müssen sie Kindern auch so erzählt werden, dass dieser *poetisch-metaphorische Charakter* für die Kinder von Anfang an deutlich wird (vgl. zum theoretischen Rahmen insgesamt Schütze, 2012 und Beile, 2014).

D.h., auch schon bei Kindern – bereits im Kindergarten, im Kindergottesdienst und in der Grundschule² (und natürlich fundiert und getragen schon im Elternhaus³) – muss ein kritisches, symbolisches, „uneigentliches“ und mehrschichtiges Verstehen biblischer Geschichten wenigstens angebahnt werden, wenn für sie nicht später im Rahmen ihres intellektuellen Erwachsenwerdens mit ihrem „Kinderglauben“ auch ihr Glaube überhaupt für sie problematisch wird, wenn mit der wörtlich für wahr gehaltenen Bibel nicht auch die tiefere, theopoetische Wahrheit der Bibel für sie verloren gehen soll.⁴ Die Erwachsenen sollten die biblischen Geschichten also immer so er-

tologie, S. 75, oder auf das heutige naturwissenschaftliche, evolutionäre Weltbild, S. 24–39 u.ö.), diskutiert habe.

² Es reicht nach meiner Überzeugung eben nicht, mit der Vermittlung eines kritischen und mehrschichtigen Bibelverständnisses (z.B. aus „entwicklungspsychologischen“ Erwägungen heraus) bis nach der Pubertät bzw. bis zur Sekundar- und Oberstufe zu warten, und in Kindergarten, Kindergottesdienst und Grundschule, um die Kinder nicht zu verunsichern, von der Sturmstillung, vom leeren Grab, von Jesu Wundern vorläufig noch so zu erzählen, als ob man sie jedenfalls auch wörtlich für wahr halten könnte. In der Sekundar- bzw. Oberstufe ist es für ein „Anbahnen“, wie ich es meine, fürchte ich, meist schon (fast) zu spät, und wenn ein symbolisches und metaphorisches, „mythopoetisches“ Verständnis von Religion und Bibel nicht schon viel früher wenigstens vorbereitet wurde, bleibt es bei den Jugendlichen dann oft nur noch bei einer unfruchtbaren Konfrontation verschiedener entwicklungspsychologischer Verstehensstufen – und viele Jugendliche kommen dann über einen reduktionistischen „undergraduate atheism“ à la Richard Dawkins (vgl. Johnston, 2009, S. 38ff.) nicht mehr wirklich hinaus.

³ Das „Anbahnen“ eines mehrschichtigen, nicht-literalistischen, symbolischen religiösen Verstehens, um das es mir geht, ist selbst immer ein vieldimensionaler, mehrkanaliger und „ganzheitlicher“ Prozess, der nicht auf seine kognitiven oder Bildungsdimensionen reduziert werden kann, und darum sicherlich auch von Kindergarten, Kirche und Schule alleine nicht geleistet werden kann. Es muss m.E. darum eingebettet sein in ein Einüben einer heilsamen und offenen religiösen Praxis schon im Elternhaus bzw. in den Familien und Lebensgemeinschaften. Zur Möglichkeit der Unterstützung und Begleitung von Eltern in dieser Hinsicht siehe z.B. auch Beile, 2013, der hier versucht, eine ausdrücklich liberale Perspektive der religiösen Sozialisation von Kindern bereits im Elternhaus zu entwickeln.

⁴ „Anbahnen“ bedeutet: behutsam vorbereiten und öffnen, nicht gewaltsam aufzwingen oder „überstülpen“. Natürlich soll und muss das mitgebrachte kindliche Verstehen, auch mit seinen magischen und „naiven“ Dimensionen, respektiert und geachtet werden. „Kinder wollen an den Weihnachtsmann und an den Osterhasen glauben“, für viele Kinder ist es (noch) kein Problem, dass Gott „zaubern“ und Jesus einen Sturm stillen kann. Es geht also nicht darum, ihnen diesen Kinderglauben „auszutreiben“ oder zu zerstören. Aber auch diese Kinder werden nicht immer auf ihrer jetzigen Entwicklungsstufe stehen bleiben, und es geht darum, sie hier behutsam auch ins religiöse Erwachsenwerden hinein zu begleiten. Schlimm ist es m.E., wenn Erwachsene Kindern gegenüber selbst auf einer infantilen religiösen Entwicklungsstufe verharren zu müssen meinen, und Kindern eine regressive Religion und ein infantilisiertes (flaches, fundamentalistisches, unpoetisches und literalistisches) Gottes- und Bibelverständnis aufdrängen, statt eben bereits ein kindliches Verstehen behutsam zu fördern und „anzubahnen“, das mit dem weiteren intellektuellen und emotionalen Wachsen der Kinder selbst wachsen kann, und auch im Blick auf mögliche kommende kritische Erschütterungen und Erweiterungen ihres Weltbildes vorbereitet und ihnen gegenüber möglichst „krisenfest“ ist.

zählen, dass die Kinder spüren, dass sie für die erzählenden Erwachsenen zwar „heilige“, „lebendige“ und „wahre“ Geschichten sind, aber eben keine buchstäblich als „passiert“ zu glaubenden oder unkritisch als historisch „gegeben“ anzunehmenden, keine „eigentlichen“ und „eindeutigen“ Geschichten vom Handeln (eines) Gottes oder „übernatürlicher“ Ereignisse sind. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig“, wie Paulus sagt. (2 Kor, 3)

Die *Wahrheit* einer biblischen Geschichte liegt in ihrer *lebensvertiefenden Funktion*, nicht in ihrer möglichen historischen, metaphysischen oder dogmatischen *Richtigkeit* und *Tatsächlichkeit*; religiöse Narrationen haben eine *pragmatische, tastende und suchende, poetische bzw. „heuristische“ Wahrheit*. Methodisch kann und darf man sie damit, meine ich, darum heute nicht mehr einfach auf ihrer *vordergründigen*, quasi scheinbar historisch *berichtenden*, den Mythos nicht „brechenden“ (vgl. zu Tillichs Denkfigur des „gebrochenen“ Mythos Dorrien, 1997, S. 118ff.) Ebene erzählen, wie es viele Religionslehrer/innen und Religionspädagog/inn/en, fürchte ich, immer noch tun, aber auch nicht einfach als *Märchen- oder Phantasieprodukt*, als rein *innere und psychologische* Bilder, wie es m.E. etwa Drewermann teilweise unternimmt (vgl. Drewermann, 2013), sondern eben deutlich machen, dass man sie tiefer, komplexer, schillernder und offener als beide Verstehensansätze (*Berichte* oder *Märchen*) interpretiert – wobei die mythopoetische, legendarische und metaphorische Wahrheit biblischer Geschichten dem *Märchen* dennoch sicherlich in mancher Hinsicht näher ist als dem *historischen Bericht*.⁵

Vielleicht lässt sich dieser „dritte Weg“ der Erzählung biblischer Geschichten, den man mit Richard Kearney als einen weder *theistischen*, noch *a-theistischen*, sondern „ana-theistischen“ (d.h. nach dem Ende der alten übernatürlichen Gottes- und Glaubensvorstellungen dennoch immer neu zu „Gott“ als dem „immanenten“ Transzendenzhorizont unserer Wirklichkeit „zurückkehrenden“) Weg nennen könnte (vgl. insgesamt Kearney, 2010), erzählerisch – natürlich im Rahmen auch vieler anderer flankierender und ergänzender symbolorientierter und kritischer Erzählmethoden⁶ – am deutlichsten dadurch praktisch umsetzen, dass man sie in eine erweiterte Aufnahme von Neidharts interpretierenden „Rahmenerzählungen“ einbettet, die kenntlich macht, dass es sich sozusagen um „Erzählungen in der Erzählung“ handelt, um „Erfahrungen mit der Erfahrung“ (vgl. insgesamt Jüngel, 2008), um „kleine Metaerzählungen“ (Theißen, 2011, S. 78–79), also immer um situativ *eingebettete, deutende* und *relationale*, niemals situationsunabhängige „*objektive*“ oder *metaphysische* Geschichten.

⁵ Vgl. hier ausführlicher auch das bereits in Anmerkung 1 zu Baldermanns Verhältnisbestimmung von „Märchen“ und „biblischen“ Geschichten Gesagte.

⁶ Dass ich mich in diesem Artikel auf die Methode der „Rahmenerzählung“ zur narrativen Markierung des „mythopoetischen“ Mehrwerts biblischer Geschichten konzentriere, heißt also nicht, dass ich sie didaktisch für die einzig mögliche halten würde, aber vielleicht doch für eine paradigmatisch herauszuhebende. Mein Freund Markus Beile weist aber in diesem Zusammenhang völlig zu Recht darauf hin, dass man „die Idee der Rahmenerzählung (die ich für wichtig halte) ergänzen“ müsste „um ein paar weitere Methoden: Ich denke, man kann auch in einem vorausgehenden Gespräch bzw. in einem vorausgehenden methodischen Baustein (gut in diesem Zusammenhang ist m.E. das Buch von Rainer Oberthür, *Kinder und die großen Fragen*) unser Anliegen eines mythopoetischen Verständnisses biblischer Geschichten anbahnen. [...] Es gibt darüber hinaus die Möglichkeit (von der ich Dir auch erzählt habe), die biblische Erzählung mit Symbolelementen (wie den Legematerialien von Franz Kett) zu erzählen, so dass sich ein entsprechendes Verständnis der Geschichte anbahnt. Mit anderen Worten: Ich würde die Idee einer Rahmenerzählung als eine von vielen methodischen Möglichkeiten anführen, ein mythopoetisches Verständnis einer biblischen Geschichte anzubahnen.“ (aus einem Email vom 7.7.2014). Zu Oberthür und Kett siehe auch Literaturverzeichnis.

„*Rahmengeschichten*“, so Neidhart (hier mit Eggenberger), „wollen [...] nicht die Entstehung eines Textes, sondern das *Problem*, das er behandelt, veranschaulichen. Viele Texte werden erst verständlich, wenn man sie als Antwort auf eine damals aktuelle Frage begreift. Aus dem zeitgeschichtlichen Material, das uns bekannt ist, wird die Geschichte eines Menschen oder einer Menschengruppe ‚gebastelt‘, die von dieser Frage umgetrieben werden. Gelingt es, die Schüler für diesen Menschen und seine Frage zu interessieren, so ist die Hauptschwierigkeit für das Verständnis dieses Textes beseitigt. Die Rahmengeschichte veranschaulicht die Problemsituation, stellt die Frage, der Text gibt darauf die Antwort.“ (Neidhart & Eggenberger, 1984, S. 10–11; vgl. Neidharts ausgeführte Beispiele ebd., S. 240ff.)

Neidhart schlägt solche „Rahmengeschichten“ v.a. als „Verstehenshilfe für Gleichnisse“ vor (ebd., S. 108ff.); aber auch z.B. für „Wundergeschichten“, um deren „historische(s) Missverständnis“ zu vermeiden (ebd., S. 85ff.). Für mich sind solche relativierenden und interpretierenden Erzähl- und Verstehenshilfen beim Darbieten biblischer und religiöser Geschichten tatsächlich überhaupt sinnvoll und notwendig, weil sonst deren problematisches, historisches statt poetisches, buchstäbliches statt metaphorisches Verständnis nicht nur nicht verhindert, sondern bei den Kindern immer wieder sogar ausdrücklich gefördert und verstärkt wird.

Friederike Sagebiel formuliert diesen Gedanken einer „poetischen Wahrheit“ biblischer Geschichten in ihrem Essay „Wozu sind Geschichten gut, die nicht einmal wahr sind“, so: „Erzählen ist etwas Wunderbares. Verliebte tun es nächtelang. Mit Geschichten können sie ihr Leben erzählen, Hoffnungen und Trauer wecken, die anderen entdecken und sich selbst erkennen. Erzählungen sind gefährlich. Weil Geschichten [...] Fragen stellen und Einsichten aufkommen lassen, die die herrschende Meinung gerne vergessen will. [...] Erzählen ist unveräußerlich. Es ist die Sprache der Erfahrung, die [...] mit ihren Geschichten Rat weiß. [...] So werden Geschichten erzählte Wahrheit.“ (Sagebiel, 2005, S. 2)

Das gilt auch und gerade für biblische Geschichten. Sie haben eine lebensorientierende, erfahrungsevozierende, aufrüttelnde oder tröstende, aber eben keine buchstäbliche oder historisch zu verifizierende Wahrheit. „‘Wozu sind Geschichten gut, die nicht einmal wahr sind?’ meint der kleine Harun in einem Buch von Salman Rushdie [...] Besser kann man die Diskussion um die Bedeutung von Geschichten [...] wohl kaum in eine Frage packen. [...] Wahr ist nicht, was war. [...] Es ist nicht die historische Wirklichkeit, die einer Geschichte Wahrheit verschafft, es ist die Erzählung, die Wirklichkeit schafft.“ (Sagebiel, 2005, S. 2)

Auf dem Hintergrund einer solchen Hermeneutik und Erzähltheorie schlage ich also grundsätzlich eine Art „Metamethode“ des Erzählens biblischer Geschichten vor, ihre retardierende, kritisch brechende und symbolisch interpretierende, situativ deutende Einbettung in eine ihr Verständnis vertiefende und ihr poetisches, nicht buchstäbliches Potential deutlich *markierende* „Rahmenerzählung“ (je nachdem ergänzt und variiert durch andere, aber nicht weniger kräftige und eindeutige mythopoetische „Marker“) in Aufnahme und Erweiterung der Erzähltheorie Neidharts. Wir machen mit einer solchen *indirekten*, interpretativ und situativ „*eingebetteten*“ Erzählweise biblischer Geschichten deutlich, *warum* und *wozu* die jeweilige biblische Geschichte vielleicht ursprünglich erzählt worden ist, und zugleich, *warum* und *wozu* wir sie den Kindern auch heute noch erzählen.

Wir erzählen ihnen also z.B. nicht *direkt* die Legende vom „leeren Grab“ oder von den „Erscheinungen“ des auferstandenen Christus. Wir erzählen ihnen *indirekt* vom mit diesen Legenden und Geschichten verbundenen *Osterglauben* der Jüngerinnen

und Jünger, von der allmählichen Verwandlung von Schrecken in Mut, von Verzweiflung in Hoffnung, die in ihnen nach dem Tod Jesu „wahr wurde“ und auch für uns heute immer noch „wahr werden“ kann. „Auferstehung“ wird so nicht mehr als Geschichte über den toten Jesus, sondern als Geschichte über den Glauben der Jüngerinnen und Jünger (und unseren Glauben) gedeutet, bzw. über das, was beide gründet: Nicht ein „Leichnam“ wurde lebendig, sondern eine bestimmte „sociohistorical dynamic“, wie es Peter Hodgson formuliert hat, wird „recognized and thus present in a structure or gestalt of word and act“, in der für die Seinen (damals und heute) zwar nicht tatsächlich der tote Jesus, aber doch der mit ihm „paradigmatisch“ verbundene transformative Heils- oder Christusprozess „auferstanden“ ist (Hodgson, 1994, S. 271–272).

Oder wir erzählen ihnen auch nicht *direkt* von der Sintflut, vom „Gehorsam“ Noahs, von der „Rettung“ der Tiere, so als gäbe es „tatsächlich“ einen solchen zu Menschen redenden, sie strafenden oder rettenden Gott (oder hätte ihn damals gegeben), sondern wir erzählen diese Mythen und Legenden *indirekt*, als Deutungs- und Hoffnungsgeschichten für die immer wieder „wunderbare“ Rettungs- und Segenskraft, die wir trotz allem in unserer Wirklichkeit spüren, für den, mythopoetisch gedeutet, unverbrüchlichen „Bund des Lebens“, der sich uns in solchen Geschichten und in unserem Gottesglauben narrativ erschließt.⁷

Wir erzählen ihnen in gleicher Weise auch nicht *direkt* von der Schöpfung als von etwas, das „Gott“ *irgendwann einmal* getan, bewirkt, bestimmt oder hervorgerufen hätte. Wir erzählen ihnen *indirekt* vom mit den biblischen Schöpfungsmythen verbundenen menschlichen Gefühl der „Beheimatung in der Welt“ (William James [vgl. Sagan, 2007, XV], Stuart Kauffman [1996] Sallie McFague [McFague, 1994, S. 142]), der „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Schweizer, 2009, S. 111), des „*gracias a la vida*“⁸, und interpretieren das „gut, sehr gut“ der priesterlichen Schöpfungsgeschichte – immer auch „historisch geerdet“ in ihrer wahrscheinlichen Ursprungssituation in den religiösen Entfremdungserfahrungen der Hebräer während ihres babylonischen Exils, in dem sie ihren Gottesglauben und ihre mit ihm verbundene Weltgewissheit weitreichend reinterpreten und „rekonstruieren“ mussten – als „Anverwandlung“ (vgl. Beile, 2014, S. 155ff.) unserer Welt in eine Deutung als grundlegendes Geschenk und „Gabe“, die wir nicht selbst hervorgebracht haben oder erhalten können (vgl. Manolopolus, 2009).

Am Schluss noch einige Praxishinweise, Inbeziehungsetzungen und Abgrenzungen gegen mögliche Missverständnisse:

⁷ Mladen Turk schreibt in diesem Sinne zur lebensweltlich-orientierenden (kognitiven) Bedeutung von Religion für das menschliche In-der-Welt-Sein: „(F)or many religious traditions human beings are seen as fallible, finite, and vulnerable to the universe that at times seems as if it does not care for us. In spite of those adversities one can still persist in hope that underneath those adverse conditions there is a general sense of acceptance by those same forces that produced us and everything else.“ (Turk, 2013, XIII) In ähnlicher Richtung schreibt Philip Hefner (der auch das Vorwort zu Turks Buch beisteuert) in „The Human Factor“: „The Christian Myth’s Central Contribution“ zur Orientierung des Menschen in seiner Wirklichkeit sei eine Bekräftigung unserer immer wieder angefochtenen und doch niemals aufgegebenen Grunderfahrung und Grundüberzeugung: „The reality system of nature in which we live is itself basically an ambience in which we truly belong, an ambience, that has brought us into being and that enables us to fulfill the purposes for which we were brought into being. The central reality that undergirds all our concrete experience and to which we continually seek to adapt is disposed toward us in a way that we can interpret as graciousness and beneficent support.“ (Hefner, 1993, S. 194)

⁸ Nach dem berühmten Liedtext von Violeta Parra, vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Violeta_Parra#Gracias_a_la_vida (Stand Juli 2014).

(1) In gewisser Weise ist mein Anliegen eines „Anbahnens“ reiferer, erwachsenerer Verstehenszugänge zu Bibel und Religion bereits im elementarpädagogischen Bereich natürlich alles andere als neu. Hier klingt insbesondere die ganze Tradition entwicklungspsychologischer Arbeiten zur Entwicklung der menschlichen Religiosität an, und, wie mein Freund Markus Mürle es in einem E-Mail an mich vom 24.07.2014 formuliert hat: „Insbesondere Fowler hat schon auf eindrucksvolle Weise religiöse Reifegrade mit der Fähigkeit und den Niveaus von Symbolbildung verknüpft.“ (vgl. hierzu Schreiber, 2013) Hier bestehen in der Tat m.E. vielfache Anknüpfungspunkte, und die Gefahr aller entwicklungspsychologisch orientierten pädagogischen Ansätze, „dass hier ein erwachsener, reifer Theologe auf Stufe 5 o.ä. argumentiert“, der „anbahnen“ möchte, „dass unreifere literalistischere etc. Niveaus in diese Richtung überschritten werden können“, aber dabei doch seine eigene Verstehensstufe gerne verabsolutiert, und zudem nicht geklärt hat, „(w)ie die alten Stufen gleichzeitig gewürdigt und transformiert werden können“, ist auch hier immer zu beachten. Natürlich ist mein Anliegen nicht neu, aber in weiten Teilen der religionspädagogischen Praxis gerade für den Elementarbereich m.W. noch immer weitgehend uneingelöst – heute in vielen Kirchen und Gemeinden propagierte scheinbar innovative pädagogische Erzählkonzepte wie „Godly Play“ (zum Konzept von „Godly Play“ und möglicher Kritik an seiner schulischen pädagogischen Verwendung vgl. Pohl-Patalong, 2013, S. 72ff.) oder „Promiseland“ (zum der amerikanischen „Willow-Creek“-Bewegung entstammenden „Promiseland“-Konzept religiöser Arbeit mit Kindern und seinen „Stärken und Schwächen“ vgl. Diekmann, 2013) sind aus meiner Sicht sogar ein massiver theologischer Rückschritt und befestigen eher von neuem ein verflachtes, statt wie es mein Anliegen ist, ein komplexes, mehrschichtiges und „anatheistisches“ Bibelverständnis anzubahnen. Hier besteht also, fürchte ich, nach wie vor erheblicher Handlungsbedarf, und alte Einsichten liberaler Bibeldidaktik müssen neu profiliert und weiterentwickelt werden.⁹

(2) Die hier vorgeschlagene funktionale, existentielle und transhistorische Deutung biblischer Geschichten und Ereignisse heißt nicht, sie auf rein „innerpsychologische“ Vorgänge zu reduzieren, so dass „Schöpfung“ *nur* in der menschlichen Seele oder „Ostern“ *nur* in der menschlichen Innerlichkeit stattfinden würde. Dem „in nobis“ des Heilsgeschehen korrespondiert vielmehr auch nach diesem Verständnis ein es tragendes, begründendes, es auch in unserer *übersubjektiven* Wirklichkeit rational wie existentiell *plausibilisierendes* Moment des „extra nos“.

Die „Auferstehung Christi“ ist nicht nur die *innerseelische* „Auferstehung“ des Mutes und der Hoffnung im Leben der Jüngerinnen und Jünger.¹⁰ Ihre „Wahrheit“ beruht vielmehr tatsächlich auf der „echten“ Erfahrung eines *Wiederlebendigwerdens*, die diesen Mut erst begründet und evoziert. Freilich ist das, was hier „wieder lebendig“ wird und den Osterglauben der Jüngerinnen und Jünger begründet, nicht der tote Jesus, und die „Erscheinungen“ des „auferstandenen Christus“ vor den Seinen sind nicht die Erscheinungen einer geschichtlichen *Person*, sondern eines geschichtlichen *Prozesses*. „Christus“ ist der *Heilsprozess*, der sich für Christen *paradigmatisch* in Jesus „inkarniert“ hat, und der für sie auch nach der Katastrophe Jesu nicht dauerhaft (bildlich gesprochen) „im Grab bleiben“ konnte, weil, wie Henry Nelson Wieman es formuliert hat, „das kreative Gute“, das für uns im Christusereignis wirksam ist,

⁹ Richtungsweisend ist in dieser Hinsicht in neuerer Zeit m.E. v.a. Theißen, 2003, eine Bibeldidaktik, die ich für in vielerlei Hinsicht bahnbrechend und wegweisend halte, nicht nur für eine theologisch liberal orientierte Religionspädagogik, sondern für das heutige Verstehen von Bibel und Religion überhaupt.

¹⁰ So etwa in der Tendenz Drewermann, 2013.

tatsächlich unsere „minds“, unsere „personalities“, unsere „appreciable world“ und unsere „community with one another and with all men“ (Wieman, 1946 (2008), S. 41) verwandelt: „The life-transforming creativity previously known only in fellowship with Jesus began again to work in the fellowship of the disciples. It was risen from the dead. [...] But what rose from the dead was not the man Jesus; it was creative power. It was the living God that works in time. [...] It was Christ the God, not Jesus the man.“ (Wieman, 1946 (2008), S. 44)

Auch „Schöpfung“ ist in diesem Verständnis nicht einfach nur ein Wort für eine „innerpsychische“ Erfahrung menschlicher Daseins- und Lebensgewissheit, sondern steht zugleich für jene kreative Dynamik eines „arising and passing that does not itself arise and pass away“ (Taylor, 2007, S. 311), das alle kreativen und emergenten Prozesse der Wirklichkeit, und so auch die kreative Emergenz unserer menschlichen Daseins- und Lebensgewissheiten begründet und trägt. In seinem neuesten Buch „Recovering Place“ führt Mark Taylor diesen Gedanken so weiter aus: „Human creativity is forever surrounded by a creativity far greater than itself. Philosophers and theologians have had it wrong for centuries – God is not the creator; creativity is God. [...] Never limited to or by the human imagination, creativity is at work throughout the cosmos – from the lowest to the highest, from the inanimate to the animate.“ (Taylor, 2014, S. 39) Und später: „God is not the creator – creativity is divine. Never merely an intentional act, creativity in the absence of the creator is an eternal process immanent in earthly events. Individual agents and occasions are the vehicles rather than the origins of creativity. Coming from an elsewhere that is always near but never present, creativity circulates through us like the air we breathe and the water we drink.“ (Taylor, 2014, S. 146)

(3) In diesem nachmetaphysischen, aber nicht reduktionistischen, sondern komplexen und dynamischen Verständnis von „Heil“ und „Schöpfung“, und der mit ihm verbundenen mythopoetischen, metaphorischen und lebensvertiefenden Interpretation biblischer und religiöser Bilder bzw. Narrationen muss meine Theorie des „indirekten“, situativ und interpretativ eingeordneten Erzählens biblischer Geschichten – und damit meine an Neidharts Erzählkonzept anknüpfende pädagogische Verwendung dieser ihre Indirektheit deutlich machenden „Rahmenerzählungen“ dann ebenfalls nochmals präzisiert und gegen ein intellektualistisches, distanzierendes statt erschließendes Missverständnis geschützt werden: Sie sind nicht nur darum mit Neidhart „als bevorzugter did. Schlüssel“ anzusehen, weil sie „die Möglichkeit“ eröffnen, „Einsichten der hist.-krit. Exegese erzählend zu vermitteln“. Wenn sie nur diese Funktion hätten, dann wären sie vielleicht, wie Norbert Mette in seinem „Lexikon der Religionspädagogik“ formuliert, tatsächlich „äußerst problematisch“, weil sie „die Koordinaten des Wirklichkeitsbezuges“ verkehren und so „im Gewand einer Primärerzählung die Wirklichkeit direkt vergegenwärtigt“ begegnet, „während die in diesen Rahmen eingefügte bibl. Geschichte zur Wirklichkeit zweiter Hand degradiert wird“, zu einer nur noch „sekundären Erzählung in der Erzählung“¹¹.

Mit der interpretativen und situativen Einbettung biblischer Erzählungen in sie erschließende und ihren metaphorischen Charakter markierende „Rahmenerzählungen“, wie ich sie mir vorstelle, sollen die biblischen Geschichten gerade nicht „historisch distanziert“ und ihr Verständnis von dem jeweils herrschenden Wechsel historisch-kritischer Erkenntnisse abhängig gemacht werden. Die Einbettung soll sie

¹¹ Zitiert nach der online veröffentlichten „Leseprobe“ unter <http://lib.de/LexRP-Lexikon-der-Religionspaedagogik-Band-1-A-K-Band-2-L-Z-357> (Stand April 2012).

nicht in erster Linie als „historisch abständig“ markieren, sondern als „poetisch“ und „existentiell“ erschließen, ihren über ein bloßes buchstäbliches Verständnis weit hinausgehenden „Mehrwert“ kenntlich machen und *performieren*. Dass durch eine solche Einbettung die biblischen Geschichten bewusst „mythopoetisch“ und metaphorisch, das heißt „*uneigentlich*“ interpretiert werden, heißt gerade nicht, dass die Rahmenerzählung die eigentliche „Primärerzählung“ wird. Vielmehr soll die „Rahmenerzählung“ eine die biblischen Geschichten immer selbst erschließende, zu ihnen hinführende und sie zugleich vor ihrer literalistischen Verflachung bewahrende Funktion haben – die „eigentliche“ Geschichte ist nicht die „Rahmenerzählung“, aber auch nicht die biblische Geschichte „an sich“, sondern ein durch die „Rahmenerzählung“ als solches *markiertes*, „in mit und unter“ der so markierten Geschichte „ursprünglich“ erschlossenes, aber auch in dieser so interpretierten Geschichte immer nur *angedeutetes*, mehr sich entziehendes als tatsächlich „fassbar werdendes“ Geheimnis, das nur im Spiel immer neuer „Indirektheiten“ überhaupt ahnbar wird.¹²

Dieses abgründig/gründige „Geheimnis“, auf das alle Religion nach meiner Überzeugung zielt, kann nach meinem Verständnis, eben weil es Geheimnis ist und bleibt, sicherlich nicht in der „Rahmenerzählung“, aber auch nicht in der biblischen Geschichte selbst „direkt“ und „primär“ *gegeben* sein – es ist, in Anlehnung an Tillich gesprochen, eine Tiefendimension unserer Wirklichkeit, die sich uns immer gerade in ihrer „Verbergung“ erschließt und „offenbart“¹³, und auf das auch die biblischen Erzählungen nur symbolisch oder metaphorisch *verweisen* – alle gute Theologie ist, wie Sallie McFague schreibt, nach Ex 33, 23b immer „‘backside’ – theology“: „We do not know God or see God. What we know and see is what Moses saw – the ‚back‘ of God [...]“ (McFague, 2007, S. 155). Oder, wie Gordon Kaufman es formuliert hat: Wir leben unser Leben trotz aller Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnis immer noch „profoundly“ und „ultimately [...] in face of mystery“. Die wirklich „großen Dinge“ sind nach Kant (dem Kaufman hier folgt) nicht die, die wir *wissen*, sondern die, die wir *nicht wissen*.¹⁴ „The real context of our lives [...] is mystery. And it remains mystery even if we know something of its structure and pattern.“ (Kaufman, 1993, S. 114)

Weil Religion und Bibel es immer fundamental mit diesem „Geheimnis“ (nach Kant ein „weiter und stürmischer Ozean“) zu tun haben, in dem all unser Wissen immer nur eine kleine „Insel“ sein kann (Kant, 1781/1789, S. 294–295), und menschliche Spurensuche und Tastversuche um dieses Geheimnis sind, oder, wie Keith Ward es

¹² Zu diesem an Derridas Prinzip der *différance* angelehnten Verständnis der (Nicht-)Präsenz eindeutigen religiösen Sinns (auch) in biblischen Erzählungen und Symbolen schreibt etwa Dietrich Zilleßen in seinem Buch „Gegenreligion“: „Nicht das, was sich in den Symbolen präsentiert, sondern was sich in ihnen entzieht, ist symboldidaktisch von entscheidender Bedeutung. [...] Gott ist und bleibt in unseren Zeichen abwesend, ohne Präsenz, ein Mangel. [...] In menschlichen Konstrukten ist allenfalls ein Hauch von Gott, ein flüchtig vorübergehender (Ex 33, 18–23), ein widersprüchlicher.“ (Zilleßen, 2004, S. 37) „Gott“ kann darum nur in den „Rissen“ und „Brüchen“ unserer theologischen Sprechversuche geahnt werden: „Ein sprachloses Unbewusstes ‚durchquert‘ unsere Entwürfe, Konstrukte und Imaginationen, hat eine Spur in kleinen Irritationen, die uns einen Augenblick lang haltlos verunsichern oder aus der Bahn werfen können.“ (Zilleßen, 2004, S. 71–72).

¹³ Zu einem für mich heute plausiblen, an Tillich angelehnten, Verständnis von „Offenbarung“ als „Erschließung“ vgl. Schütze, 2014.

¹⁴ Vgl. Michalson, 1990 (2008): „For Kant, the things we do *not* know are the big things, not the little ones“ – das gilt für die völlig unerkennbare Wirklichkeit der „Dinge an sich“, aber auch für die Komplexitäten der von uns phänomenal erkennbaren Wirklichkeit, deren Geheimnisse wir dennoch ebenfalls niemals ausloten können, insbesondere für die anscheinend selbst-organisierte, teleologische, niemals rein mechanistisch zu erklärende Struktur von Organismen, und nicht zuletzt auch für die menschliche Moralität: „we neither know why we fall into radical evil nor exactly how we get out again“.

formuliert hat, ein „blundering on the edges of infinity“ (Ward, 1991, S. 10), darum braucht auch das Erzählen biblischer (und überhaupt religiöser) Geschichten so nötig eine deutliche „Markierung“, dass es nicht auf Vermittlung von (endlichem) Wissen oder Tatsachen, sondern auf Lebensvertiefung im Angesicht dieses (unendlichen) Geheimnisses zielt – nur eine solche Interpretation von Bibel und Religion ist m.E. heute noch plausibilisierbar, zukunftsfähig, im Leben und Sterben tragfähig, und hält nicht nur „der Religionskritik“, sondern überhaupt den Krisen und Abgründen des Lebens „stand“ (vgl. insgesamt Theißen, 1988).

(4) Schließlich nochmals einige Worte zum „religionsdidaktischen Setting“ meiner Überlegungen zum Erzählen biblischer Geschichten, und zur Gefahr religiöser „Überwältigung“ oder „Vereinnahmung“, die auch einem Erzählkonzept, wie ich es hier entwickle, vielleicht vorgeworfen werden könnte.

Oben habe ich geschrieben, dass ein Anbahnen mehrschichtiger Verständnismöglichkeiten biblischer (und überhaupt religiöser) Geschichten, wie ich es intendiere, aus meiner Sicht „bereits im Kindergarten, im Kindergottesdienst und in der Grundschule“ beginnen muss, also in den entscheidenden „Prägephasen“ der Kinder für die Potentiale ihres späteren Verstehens, und nicht erst in der Sekundar- oder Oberstufe, wo es für ein solches „Anbahnen“ vielleicht bereits „zu spät“ ist, bzw. literalistische und reduktionistische Deutungsmuster religiöser Weltinterpretationen bei den Schüler/innen vielleicht bereits zu sehr „verfestigt“ sind.

Praktisch habe ich beim Formulieren meiner Überlegungen wohl tatsächlich v.a. den evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen im Blick gehabt, an denen ich in meiner Zeit als Gemeindepfarrer auch selbst die meiste eigene Unterrichtserfahrung gesammelt habe. Bei einem anderen „Setting“ müssten meine Überlegungen natürlich entsprechend variiert und angepasst werden. So wäre für den Religionsunterricht an der Sekundar- und Oberstufe zu berücksichtigen, dass hier ja das „Erzählen“ gegenüber anderen Formen der Textinterpretation und diskursiven Texterschließung immer mehr zurücktritt, und es für das Einüben „uneigentlicher“ und mehrschichtiger Verstehenspotentiale darum sicherlich noch ganz anderer methodischer Mittel und Handlungsoptionen bedarf. In der frühkindlichen Phase (religiöse Primärerziehung in kirchlichen Kindergärten und im „christlichen“ Elternhaus) bedarf es sicherlich noch sehr viel größerer Vorsicht und Zurückhaltung, und die hier im Blick v.a. auf die Grundschule entstandenen Überlegungen müssten entsprechend nochmals spezifisch überarbeitet, besonders sensibel überprüft, und weiter „elementarisiert“ werden.

Nochmals anders wäre die Aufgabe des „Anbahnens“ mehrschichtiger Verstehenspotentiale im Blick auf ein anders religiöses oder bewusst „konfessionsloses“ Vermittlungssetting zu konturieren, etwa auf die Behandlung in rein „kommunalen“ Kindergärten, in „kirchenfernen“, „religionsdistanzierten“ oder ihrem Selbstverständnis nach „nicht religiösen“ Elternhäusern, im sog. „Ethikunterricht“ (zumal wenn Kinder auch anderer Religionen oder z.B. aus explizit „nicht-religiösen“ oder gar „atheistischen“ Elternhäusern teilnehmen) oder etwa im Rahmen des seiner Konzeption nach explizit „bekenntnisfreien“ Alternativkonzeptes zum konfessionellen Religionsunterricht „Lebenskunde, Ethik, Religion“ in Brandenburg (vgl. hierzu insgesamt Knecht, 2007).

In all diesen Kontexten wäre die Gefahr religiöser „Bevormundung“, „Überwältigung“ oder des vereinheitlichenden „Überstülpens“ eigener Meinungen und Überzeugungen kritisch im Blick zu behalten. „Anbahnen“ bedeutet: behutsam vorbereiten und öffnen, nicht gewaltsam aufzwingen oder „überstülpen“, worauf bereits oben hinge-

wiesen wurde. Auch hier ist aus meiner Sicht eine komplexe religiöse „Gratwanderung“ erforderlich:

Einerseits gilt es, gerade auch bei einem dezidiert nicht-literalistischen und kritisch orientierten Religionsverständnis, wie ich es hier zugrunde lege, legitime Vielfalt und die Religionsfreiheit zu achten, auch da, wo Menschen ein abweichendes Verständnis religiöser „Wahrheiten“ und religiöser Weltorientierung vertreten. Es geht nicht um „Uniformierung“, „Einebnen von Differenzen“ oder „Bevormundung“. Auch und gerade im Blick auf religiöse Wertvorstellungen und Überzeugungen gilt der Kantische Grundgedanke der „Autonomie“, nach dem sich, wie Erich Kästner ihn „übersetzt“ hat, jeder Mensch seine „Urteile selber bilden kann und sollte“ (Kästner, 2007, S. 9). Die pädagogischen Vorgaben der Lehrenden dürfen nirgends, auch nicht im Bereich religiöser Erziehung, die eigene Urteilsbildung der Lernenden ersetzen oder manipulieren. Gerade ein liberales Verständnis religiöser „Wahrheit“ und ein kritischer, „gebrochener“ und mehrschichtiger Interpretationszugang zu religiösen Texten und Narrationen muss immer als offenes „proposal to be tested“ (vgl. Hefner, 1993, S. 91) angeboten werden. Das gilt sowohl im Blick auf mögliche „engere“ bzw. „konservativere“ Zugänge zur Religion wie im Blick auf dezidiert „religionsferne“ oder gar „religionslose“ Überzeugungen. Dass biblische Geschichten für die in der von mir vorgeschlagenen Haltung Erzählenden „heilige“, „lebendige“ und „wahre“, aber keine wörtlich zu interpretierenden Geschichten oder historische „Tatsachenbeschreibungen“ sind, können und sollen sie zwar sicherlich nicht verstecken und in der Art ihres Erzählens zum Ausdruck bringen. Andererseits muss es für die Rezipienten und Hörenden natürlich frei bleiben, diese Geschichten für sich auch anders zu hören und zu bewerten, sei es in eine religiös konservativere, sei es in eine dezidiert „nicht religiöse“ Richtung.

Andererseits ist ein liberaler und kritischer Glaube, wie er auch meine hier vorgelegten religionspädagogischen Überlegungen leitet, nach den Worten von Paul Razor zwar ein „faith without certainty“, der „faith claims“ immer nur „with a certain tentativeness“ vertritt, aber gerade kein „faith without conviction“ (Razor, 2005, IX). Er wird bei aller Bejahung legitimer und irreduzibler Vielfalt und Perspektivität menschlicher, religiöser und nicht-religiöser Weltkonstruktionen dennoch immer auch pädagogisch darauf hinwirken, dass Menschen keine „vergiftende“, klein-machende und destruktive Form religiöser Weltorientierung entwickeln (oder nur deshalb Religion und Religiosität überhaupt ablehnen, weil sie sie nur in einer solchen destruktiven und destruierten Form kennengelernt haben). Sein Ziel wird vielmehr sein, dass Menschen von den religiös Erziehenden (gleich welcher religiösen Tradition und Glaubensrichtung sie sich zugehörig fühlen) eine heilsame, individuell, ökologisch und sozial „hilfreiche“ und „transformative“ religiöse Grundhaltung angeboten bzw. „vermittelt“ bekommen, und in dieser Hinsicht seine eigenen Leitideale eben nicht verstecken, sondern mit Überzeugung vertreten.

Der 11. September 2001 oder die Terroranschläge gegen das Satiremagazin „Charlie Hebdo“ am 7. Januar 2015 haben gezeigt, wie gefährlich fundamentalistische Formen religiöser Weltorientierung tatsächlich sein können und sind. Ein dualistisches, literalistisches und foundationalistisches Glaubensverständnis führt, wie die geschichtliche Erfahrung zeigt, in allen Religionen und Kulturen immer wieder zu gefährlichen und destruktiven Absolutismen – gerade dann, wenn noch weitere sozial, politisch ökonomisch oder kulturell „explosive“ Rahmenbedingungen und „Schieflagen“ hinzukommen – und ist darum aus meiner Sicht weltanschaulich eben nicht einfach „neutral“ und „unproblematisch“. Gerade in unserer heutigen weltweiten sozialen, ökologischen und nuklearen Bedrohungslage brauchen wir, so denke ich, kulturüber-

greifend wirklich grundlegend nicht-absolutistische und nicht-fundationalistische Formen der Religion und Weltbetrachtung: „We are on the edge of disaster, under its threat“, schreibt in diesem Sinne etwa Mark Taylor, und fragt: „Can disaster be delayed? Will it be deferred? We cannot be sure. If there is hope, than it lies not in certainty, but in uncertainty [...] not in foundations, but in their faults.“ (Taylor, 1997, S. 248)

Die Ablehnung von „Fundationalismen“ und „Fundamentalismen“, die meine hier vorgelegten Überlegungen prägt, führt aber für mich eben nicht zur grundsätzlichen Religionsfeindlichkeit oder zum Atheismus. Im Gegenteil: Ihre Perspektive ist bei aller positiven Aufnahme religionskritischer Gedanken selbst genuin religiös geformt, kritisch, aber nicht kritizistisch, und beinhaltet so im Unterschied zu vielen für mich eher flachen medialen Formen heutiger populärer Kirchen- und Christentumskritik auch ein deutliches Bekenntnis zur positiven Bedeutung „guter“ religiöser Tiefenorientierungen in jedem menschlichen Leben. Es gibt nach meiner Überzeugung so etwas wie ein „religiöses Apriori“ in jedem menschlichen Leben, jedenfalls dann, wenn man mit Paul Tillich Religion als „ultimate concern“ definiert (z.B. Tillich, 1959, S. 7–8), oder mit etwa Fritz Schaller als in der „*conditio humana*“ selbst angelegte Reaktion des Menschen auf seine eigene Kontingenz, Begrenztheit und Endlichkeit (Schaller, 2006, S. 31). Das mag für Menschen, die „Religion“ in jeder Form ablehnen oder ein dezidiert „nicht-religiöses“ Selbstverständnis haben, „vereinnahmend“ wirken. Aber es ist ja nicht der Versuch, Menschen zu einer bestimmten Form oder Tradition „positiver Religion“ zu überreden und zu „bekehren“, und darum für mich keine „religiöse Überwältigung“. Ich denke, das Problem ist hier eher die jeweils zugrunde liegende ganz andere Definition und Deutung von Religion und religiösem Handeln.

Ein religiöses Handlungskonzept, wie ich es hier zu entwickeln versuche, versteht religionspädagogische Arbeit gleichsam als „Gärtner/innen/dienst“ an religiös sehr unterschiedlich vorgeprägten und sozialisierten Menschen, der die „Samen“ des Vertrauens, der Liebe und der Hoffnung in jeder Biographie (auch da, wo sie sehr „verschüttet“, „beschädigt“ oder „vertrocknet“ sind) behutsam aufspürt, „begießt“, von „Unkraut“ befreit und ihnen Entfaltungsraum gibt. Ein solches Verständnis von Religion und Religionspädagogik unterscheidet sich m. E. sowohl deutlich von einem „imperialistischen“, vereinnahmenden Verständnis religiöser „Wertevermittlung“ als auch von einem „interesselosen“, dissoluten und gleichgültigen, für mich nur vermeintlich toleranten „anything goes“, das „Offenheit“ mit „Beliebigkeit“ verwechselt, und jede Form religiöser Überzeugungsarbeit von vornherein als „Vereinnahmung“ oder „Überwältigung“ diskreditiert.

„Between the absolute and the dissolute, arises the resolute“ (Keller, 2008, S. 25), formuliert in diesem Sinne Catherine Keller, als der Mut („courage“) zu einem in all seinen Brüchen und Veränderungen ganzen und heilsamen, getrösteten und versöhnten Leben. Diese Art tastender, offener und prozessualer, aber auch überzeugter, bestimmter und zumutender „Resoltheit“ braucht es, meine ich, auch für die religionspädagogische „Gratwanderung“, von der ich hier spreche.

Literaturverzeichnis

- Baldermann, I. (1993). *Gottes Reich – Hoffnung für Kinder*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Beile, M. (2013). *Mit Kindern den Glauben erleben. Anregungen und Tipps für Eltern*. Lahr: Kaufmann.
- Beile, M. (2014). *Religion für Nichtschwimmer. Fünf Trockenübungen für kritisch Denkende*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Diekmann, I. (2013). *Darstellung und Bewertung des amerikanischen Kindergottesdienstkonzepts „Promiseland“ unter dem Aspekt der Umsetzung in deutschen Gemeinden*. München: GRIN.
- Dorrien, G. (1997). *The Word as True Myth. Interpreting Modern Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Drewermann, E. (2013). Das leere Grab – Bilder der Hoffnung auf ein ewiges Leben. In T. Nahrman (Hrsg.), *Mehr als wir zu hoffen wagen. Österliche Denkanstöße* (S. 20ff.). Ostfildern: Patmos.
- Hefner, P. J. (1993). *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hodgson, P. C. (1994). *Winds of the Spirit: A constructive Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Johnston, M. (2009). *Saving God. Religion after Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Jüngel, E. (2008). *Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt*. Stuttgart: Radius.
- Kästner, E. (2007). *Fabian. Die Geschichte eines Moralisten* (23. Aufl.). München: Büchergilde Gutenberg.
- Kant, I. (1781/1789). *Kritik der Reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt (1967). Hamburg: Felix Meiner.
- Kauffman, S. (1996). *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. New York: Oxford University Press.
- Kaufman, G. D. (1993). *In Face of Mystery: A Constructive Theology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kearney, R. (2010). *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Keller, C. (2008). *On the Mystery. Discerning divinity in process*. Minneapolis: Fortress Press.
- Knecht, C. (2007). *Religionsunterricht und „Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde“ (LER): Die aktuelle Debatte um einen zeitgemäßen wertorientierten Unterricht*. Hamburg: Diplomica Verlag.
- Manolopoulos, M. (2009). *If Creation is a Gift*. New York: State University of New York Press.

- McFague, S. (1994). Human Beings, Embodiment, and our Home the Earth. In R. S. Chopp & M. L. Taylor (Hrsg.), *Reconstructing Christian Theology* (S. 141–169). Minneapolis: Fortress Press.
- McFague, S. (2007). Intimations of Transcendence: Faith and Compassion. In J. D. Caputo & M. J. Scanlon (Hrsg.), *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry* (S. 151–168). Bloomington: Indiana University Press.
- Mette, N. (2001). *Lexikon der Religionspädagogik*. 2 Bde. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Michalson, G. E. (1990, Taschenbuchausgabe 2008). *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neidhart, W. & Eggenberger, H. (1984). *Erzählbuch zur Bibel. Bd. 1: Theorie und Beispiele* (4. Aufl.). Lahr, Düsseldorf & Zürich: TVZ.
- Oberthür, R. (1995). *Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht*. München: Kösel-Verlag.
- Pohl-Patalong, U. (2013). *Religionspädagogik. Ansätze für die Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rasor, P. (2005). *Faith Without Certainty. Liberal Theology in the 21st Century*. Boston: Skinner House Books.
- Sagan, C. (2007). *The Varieties of Scientific Experience. A Personal View of the Search for God*. Edited by Ann Druyan. New York: Penguin Books.
- Sagebiel, F. (2005) „Wozu sind Geschichten gut, die nicht einmal wahr sind?“ oder über das Unbehagen Wundergeschichten zu erzählen. URL: <http://www.religion-online.de/Texte/4diskfor/wundergeschichten.pdf> [Zugriff: 04.05.2015].
- Schaller, F. P. (2006). *Die Evolution des Göttlichen*. Ostfildern: Patmos.
- Schreiber, T. (2013). *Stufen des Glaubens. Die Stufentheorien von Fowler und Oser / Gmünder: Vorstellung, Kritik und Nutzen für die Religionslehrenden in der Schule*. München: GRIN.
- Schütze, S. (2012). „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ im 21. Jahrhundert. *Paradigmen theologischen Denkens: Auf der Suche nach einem für mich heute trag- und sagfähigen Glauben*. München: GRIN.
- Schütze, S. (2013). Paradigmen theologischen Denkens. Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben. Teil IV: Weitere Verhältnisbestimmungen und Grenzziehungen. *Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik*, 84. <http://www.theomag.de/84/sts08.htm>
- Schütze, S. (2014). „Offenbarung lässt mich Tiefe neu erahnen“. Interview in der *Schweizer Kirchenzeitschrift „reformiert.“*, 5(Mai 2014), 8.
- Schweizer, A. (2009). *Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* (9. Aufl.). Herausgegeben von H. W. Bähr. München: H. C. Beck.
- Taylor, M. C. (1991). The End(s) of Theology. In S. Greeve Davaney (Hrsg.), *Theology at the End of Modernity. Essays in Honor of Gordon D. Kaufman* (S. 233–248). Philadelphia: Trinity Press International.
- Taylor, M. C. (2007). *After God*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Taylor, M. C. (2014). *Recovering Place. Reflections on Stone Hill*. New York: Columbia University Press.

- Theißen, G. (1988). *Argumente für einen kritischen Glauben. Oder: Was hält der Religionskritik stand?* (3. Aufl.). München: Kaiser.
- Theißen, G. (2003). *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theißen, G. (2011). *Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt. „Neutestamentliche Grenzgänge“ im Dialog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, P. (1959). *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Turk, M. (2013). *Being Religious. Cognitive and Evolutional Theories in Historical Perspective*. Eugene: Wipf & Stock Pub.
- Voß, M. (2013). *Kett – mehr als nur eine Methode*. München: GRIN.
- Ward, K. (1991). *A Vision To Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*. London: SCM Press.
- Wieman, H. N. (2008). *The Source of Human Good* (Neuaufgabe). Chicago & Eugene: Wipf & Stock Pub.
- Zilleßen, D. (2004). *Gegenreligion*. Münster: GRIN.

Stefan Schütze, ehemaliger Gemeindepfarrer, arbeitet aufgrund seiner Schwerbehinderung inzwischen im Sonder-Pfarrdienst der Evang. Landeskirche in Baden. Er ist theologischer Mitarbeiter im „Theologischen Ausbildungs- und Prüfungsamt“ sowie im Referat „Verkündigung in Gemeinde und Gesellschaft“ beim Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe. (Aufmerksamkeit erregte in jüngerer Zeit v. a. sein Interview „Das dynamische Geheimnis“ in „Publik Forum“ 5/2014, 26–31; auch online veröffentlicht unter: <http://www.publik-forum.de/Spiritualitaet-Lebenskunst/gott-das-dynamische-geheimnis>)