

## Rudolf Englert

### Stationen der Jesus-Begegnung

*Das Folgende ist ein Problemaufriß zum lebensgeschichtlichen und auch zum theologischen Zueinander der verschiedenen Jesus-Perspektiven. Dabei liegt das Schwergewicht auf den Ergebnissen der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion; der Autor erweitert aber die didaktischen Konkretionen auch auf die Christuserfahrungen jüngerer und älterer Erwachsener. red*

„Christus [muß] im Zentrum jeder echten Katechese stehen.“<sup>1</sup> Daß es bei der Vermittlung des christlichen Glaubens zentral um Jesus Christus zu gehen habe, ist fast eine Tautologie – und doch kann meines Erachtens weder in der Theorie noch in der gängigen Praxis religionspädagogischen Bemühens wirklich von einer Christozentrik bzw. von einer Mittelpunktstellung Jesu die Rede sein. Man tut sich offensichtlich schwer, in bezug auf die Rede von Jesus altersgemäße Schwerpunkte zu setzen und den Zusammenhang von theologisch begründeten Lernzielen und Lernalter zu klären<sup>2</sup>. Wie kann man Menschen unterschiedlichen Alters auf eine ihrem personalen und glaubensgeschichtlichen Entwicklungsstand angemessene Weise für die Person Jesu interessieren und für das „Geheimnis Christi“ (CT 5) aufschließen?

#### *I. Hermeneutische und theologische Voraussetzungen*

##### 1. Der eine Jesus in vielerlei Gestalt

Wir haben kein Jesus-Porträt und kein Jesus-Protokoll, die als Echtheitsmaßstab an heutige Vorstellungen von Jesus angelegt werden könnten. Kunde vom „Jesusereignis“ haben wir vielmehr nur durch verschiedene kerygmatisch motivierte Überlieferungen, in denen die Jesus-Gestalt – bei aller festzustellenden Kongruenz – doch sehr unterschiedlich wahrgenommen wird. Wir „sehen“ Jesus also zunächst einmal mit den Augen seiner frühen Gefolgsleute. Diese versu-

chen das „Jesusereignis“, und d. h. vor allem die soteriologische Pointe des Lebens Jesu, am Faden verschiedener Interpretationsmodelle ins Licht zu setzen. So kann geradezu von einem lukanischen oder einem johanneischen Jesus gesprochen werden<sup>3</sup>. Auch wenn Theologie und Kirche immer wieder um eine Harmonisierung und eine Vereinheitlichung der Jesus-Überlieferung bemüht waren, mußte diese Pluralität von Jesus-Traditionen doch selbst wiederum eine Pluralität von Rezeptionen im Gefolge haben. Die Jesus-Überlieferung ist demnach von sich her offen für eine Vielfalt von Aneignungen; ja, sie kann eigentlich nur in einer solchen Vielfalt wirklich lebendig bleiben. Der christliche Glaube ist wesentlich *polyphon*. Von daher kann die religionspädagogische Aufgabe nicht darin bestehen, möglichst viele möglichst gut gesicherte Erkenntnisse über den historischen Jesus zu vermitteln, um so mit dem „Jesus, wie er wirklich war“ bekannt zu machen. Genausowenig allerdings kann das Bemühen dahin gehen, die Identifikationsvorlieben z. B. von Jugendlichen als Schnittvorlage für ein maßgeschneidertes Jesusangebot zu benutzen und Jesus je nachdem zum milden Hippie-Freak, zum militanten Aufrührer oder zum „neuen“ Mann zu stilisieren. Solche Jesus-Applikationen sind zwar „aktuell“, aber man begegnet in ihnen nur einem idealisierten Konzept seiner selbst. Der Glaube des einzelnen bedarf von daher stets der perspektivischen Erweiterung durch die ihn umfassende Überlieferung der Kirche, und er muß sich herausfordern lassen durch die „Offenbarungen“ anderer. Der Glaube hat eine *symphonische* Qualität. Deshalb ist z. B. nach Formen zu suchen, wie wir uns an unseren Jesus-Entdeckungen gegenseitig teilhaben lassen können<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die verschiedenen Vorschläge für eine Klassifizierung neutestamentlicher Christologien; E. Schillebeeckx (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1978, 357–388) etwa unterscheidet eine „Maranatha“- oder Parusie-Christologie, eine „Theios Aner“-Christologie, „Weisheits-Christologien“ und „Pascha“-Christologien.

<sup>4</sup> Begünstigt wird dies durch den im Zusammenhang mit der Relativierung der historisch-kritischen Methode gewachsenen Mut, sich sozusagen „nackt“ und „naiv“ der Schrift auszusetzen, um so nicht die Auslegung zu finden, die „richtig“ ist, sondern die mich zwingt, mich zu stellen. So meint etwa J. Blank: „Was sagt dieser Text *mir persönlich*? Wir müssen wieder den Mut zu diesen ganz einfachen und grundlegenden Fragen aufbringen.“ (J. Blank, Nachfolge und Jüngerschaft heute als „Je-

<sup>1</sup> Vgl. „Catechesi Tradendae“ (CT) 5.

<sup>2</sup> Vgl. E. Feifel, Vielfalt und Einheit theologischer Denkformen und Methoden, in: *ders. u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. II, Gütersloh – Zürich 1978, 324f.

Die Religionspädagogik hätte also darauf zu achten, daß sowohl die polyphone wie auch die symphonische Seite des Glaubens zu ihrem Recht kommt. Anzuzielen wäre eine Art dialogischer Auseinandersetzung mit Jesus, in der sich Lebensentwürfe und Jesus-Bilder wechselseitig modellieren; in der sich die Gestalt Jesu als konturenscharf genug erweist, um eingeschlifene Orientierungsmuster in Frage zu stellen, aber doch auch als offen genug, um im Relevanzempfinden verschiedener Zeiten, Gesellschaften und Individuen überhaupt als „interessant“ oder „frag-würdig“ zu erscheinen. Letztlich beabsichtigt ist dabei nicht nur die Vermittlung von etwas, sondern die Begegnung mit jemandem: der Versuch, eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus einzufädeln. Wie nun kann dies so geschehen, daß dabei den Interessen und den Rezeptionsmustern der verschiedenen Lebensphasen und Glaubensstufen in angemessener Weise entsprochen wird?

## 2. Vom Vorstellungs- zum Lebensglauben

Die Frage nach altersspezifischen Aneignungsstufen des Glaubens beschäftigt Religionspädagogen schon lange<sup>5</sup>. Sie hat allerdings im Laufe der Zeit eine deutlich veränderte Akzentuierung erhalten; zunächst einmal einfach deshalb, weil sich das Glaubensverständnis gewandelt hat. Solange man beim Glauben primär an ein System von Vorstellungen dachte, stellte sich die Frage, wie Heranwachsende allmählich in dieses hineinwachsen können. Aus dieser Sicht war der Glaube ein thematisches Universum, das dem Glaubenschüler in sich ergänzenden und sich schließlich zum Glauben der Kirche vervollständigenden Ausschnitten sukzessive zu erschließen war<sup>6</sup>.

sus-Transfer“: KatBl 110, 1985, 673.) Vgl. dazu auch G. Miller, Den eigenen Augen trauen. Umgang mit biblischen Texten: ebd. 111 (1986) 591–599.

<sup>5</sup> Vgl. beispielsweise J. Thomas, Lebensstufen – Glaubensstufen. Wachstum und Krisen des Glaubens, Graz 1964; M. Pfliegler, Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang, Wien 1960; J. Goldbrunner, Realisation, Freiburg 1966, 207–242.

<sup>6</sup> So versteht etwa W. Rieß Glaubensstufen als durch die verschiedenen Interessen unterschiedlicher Lebensalter bestimmte Selektionen von Glaubensinhalten, „die in abgestufter Weise auf einen Maximalglaubenskonsens bezogen sind“. (W. Rieß, Glaube als Konsens. Über die Pluralität und Einheit im Glauben, München 1979, 260.) Wenn Rieß in seinem in vieler Hinsicht exzellenten Buch jene lebensgeschichtlichen Aneignungsformen des Glauben-

In der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion hingegen geht es um Glauben nicht mehr allein und zuerst im spezifischen Sinne eines solchen christlichen „Vorstellungsglaubens“, sondern auch und immer stärker im allgemeinen Sinne eines „Lebensglaubens“<sup>7</sup>; damit ist – ohne inhaltliche Festlegung – das gemeint, was Menschen letztlich Orientierung gibt. Daß sich die Religionspädagogik auf den Lebensglauben bezieht, hat unter anderem zur Konsequenz, daß der religiöse Lernprozeß nicht mehr in erster Linie als altersgemäße Annäherung an eine vorausgesetzte Vorstellungswelt aufgefaßt wird, sondern als Passage stufenspezifischer Formen weltanschaulichen Standfassens. Religiöse Entwicklung zeigt hier nicht in Richtung einer möglichst „vollständigen“ Aneignung der christlichen Überlieferung, sondern in Richtung zunehmend komplexerer Verständnis- und zunehmend personalisierter Realisationsformen eines inhaltlich wie auch immer bestimmten Lebensglaubens. Soll der christliche Glaube „Lebensglaube“, also faktische Daseinsorientierung, werden können, dann muß er sich aus dieser Sicht der jeweiligen Entwicklungsgestalt des Menschen einbeschreiben lassen<sup>8</sup>.

Eine christliche Religionspädagogik wird religiöse Entwicklung allerdings nicht einfach nur nach den formalen Kriterien beurteilen können, die sich mit der Rede von einem „Lebensglauben“ verbinden (Autonomie, Reife, Komplexität usw.); doch daß die lange einseitig im Vordergrund stehenden materialen Kriterien (Vollständigkeit, Sachgerechtigkeit, Richtigkeit usw.) von daher relati-

bens, die den Maximalglaubenskonsens gewissermaßen unterschreiten, als „Partialglaubenskonsens“ bezeichnet, ist ganz deutlich eine Sicht von Glaubensentwicklung leitend, die sich diese als stufenweise Annäherung an ein vorausgesetztes Ganzes denkt.

<sup>7</sup> So übersetzt K. E. Nipkow, was der für diese Diskussion wichtig gewordene amerikanische Pastoraltheologe und Religionspsychologe J. Fowler mit „faith“ im Unterschied zu „belief“ meint. Vgl. dazu K. E. Nipkow, Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der praktischen Theologie und Religionspädagogik: JRP IV, 4.

<sup>8</sup> Eine Transformation des Glaubens beinhaltet dementsprechend eine „ziemlich umfassende Umgründung unseres Selbstgefühls, unserer Beziehungen zu anderen und unserer Konstruktion der Grundbedingungen unserer Existenz“. (J. W. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, 145.)

viert werden, ist sehr zu begrüßen. Die Verlagerung der religionspädagogischen Aufmerksamkeit vom Vorstellungs- in Richtung des Lebensglaubens der Menschen führt auch zu einer realistischeren Sicht der möglichen Wirksamkeit religiöser Erziehungs- und Bildungsbemühungen. Bezogen auf unseren Fragezusammenhang: Mit der Vermittlung christlicher Jesus-Bilder kann man langfristig nur etwas bewirken, wenn es gelingt, diese Vorstellungen in den vorfindlichen Lebensglauben der jeweils Angesprochenen einfließen zu lassen bzw. wenn sich die Jesus-Überlieferung vom einzelnen in einer der jeweiligen Gestalt seines Menschseins entsprechenden Form rekonstruieren läßt. Dies setzt voraus, daß Religionspädagogik und Pastoral lebens- und glaubensgeschichtlich angemessene Zugänge zu Jesus schaffen; darüber hinaus müssen sie lernen, Jesus freizugeben: ihm „zuzumuten“, daß seine Gestalt in den verschiedenen Phasen sowohl des kulturellen wie des glaubensgeschichtlichen Rezeptionsprozesses mancherlei – aus theologischer Sicht vielleicht auch fragwürdige – Metamorphosen durchmacht. Scorseses „Letzte Versuchung“ war diesbezüglich nicht die letzte Versuchung der Theologen.

Wenn die Rede von Jesus nicht von vornherein als belanglos empfunden werden soll, muß sie in einem reflektierten Bezug zu den spezifischen Fragestellungen der sich (natürlich immer in einem bestimmten gesellschaftlichen und lebensweltlichen Kontext!) entwickelnden Persönlichkeit stehen. Wo man sich einer solchen „Passung“ zwischen individueller Glaubensgeschichte und überlieferter Jesusgeschichte aus Gründen eines exegetischen oder dogmatischen Purismus verschließt, läuft man Gefahr, daß Jesus aus dem Lebensglauben der Menschen „herausfällt“.

Welche Korrelationen zwischen Lebens-, Glaubens- und Jesusgeschichte lassen sich nun für die einzelnen Entwicklungsphasen entdecken?<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Aufschlußreich sind für unsere Fragestellung zum Beispiel B. Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf – Göttingen 1981, 225–239 (Bedingungen und Lernschritte eines erlebnisverwurzelten, reifen Glauben an Jesus Christus); J. H. Schneider, Identifikation mit Jesus von Nazaret. Das Thema der Jesus-Nachfolge im Kindes- und Jugendalter. KatBl 111 (1986) 503–509; H.-J. Fraas, Die Religio-

## II. Religionspädagogische und didaktische Konkretionen

### 1. Jesus in Taka-Tuka-Land<sup>10</sup>

Die Welt des Vorschulkindes ist nicht allein auf den engen familiären Rahmen beschränkt, sondern hat durch nachbarschaftliche Kontakte, Kindergarten und zumeist auch durch das Fernsehen bereits eine Ausweitung erfahren. Das Weltbild des Kindes ist gekennzeichnet durch kognitive Konzepte, in denen Subjekt- und Objekt-Welt noch nicht scharf geschieden sind<sup>11</sup>.

Diese Eigentümlichkeiten kindlichen Denkens prägen auch die religiösen Vorstellungen. Fowler bezeichnet den Glauben dieser Altersstufe als „intuitiv-projektiv“: „Die Phantasie, angeregt von Geschichten, Gesten und Symbolen, dabei vom logischen Denken noch unkontrolliert, ... bildet hierbei lang anhaltende Vorstellungen heraus, die sowohl die beschützenden als auch die bedrohlichen Mächte, die uns umgeben, widerspiegeln.“<sup>12</sup>

Als mein Sohn Felix vier Jahre alt war, spielten Hauptrollen in seiner Vorstellungswelt: „der Bauer“, „der Förster“, „Jesus“, „die Soldaten“, „die Wildschweine“. In den von ihm immer wieder entworfenen dramatischen Szenarien hatte der gute Jesus (den die bösen Soldaten zwar „totgemacht“ hatten, der nichtsdestoweniger aber sehr gegenwärtig war) zum Beispiel dafür zu sorgen, daß der Förster (dem guten Bauern zu Hilfe eilend) die bösen Wildschweine zur Strecke brachte (die für Felix geradezu die Inkarnation des Bösen und Unheimlichen waren). Natürlich ist dies die Vorstellungswelt eines im ländlichen Raum aufwachsenden Theologikindes, aber es läßt bei aller Besonderheit doch etwas erkennen von der stufenspezifischen Eigenart kindlichen „Glaubens“: der strengen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, dem ausgeprägten Bedürfnis nach einer geordneten Welt, der „Realistik des Wunderbaren“. Das sich für die Religionspädagogik von daher ergebende Problem ist, wie mit der „Naivität“ solchen Glaubens umgegangen werden soll. Wie soll man reagieren, wenn das Kind diesen Jesus, von dem es gehört hat, er sei 1. das Christkind in der Krippe, 2. der Mann am Kreuz, 3. beim lie-

sität des Menschen, Göttingen 1990, 157–303 (Die lebensgeschichtliche Entfaltung der Persönlichkeit).

<sup>10</sup> Vgl. A. Lindgren, Pippi in Taka-Tuka-Land, Hamburg 1986.

<sup>11</sup> Vgl. J. Piaget, Das Weltbild des Kindes, Frankfurt 1980, der vom kindlichen Realismus, Animismus und Artifizialismus spricht.

<sup>12</sup> J. Fowler, Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben: Concilium 20 (1984) 312.

ben Gott im Himmel und 4. in unseren Herzen, nun plötzlich 5. in Pippi Langstrumpfs „Taka-Tuka-Land“ auftauchen und dort Heldentaten verrichten läßt, die dem Geist der Bergpredigt so gar nicht entsprechen? Anton Bucher hat für das Recht des Kindes auf seine „Erste Naivität“ plädiert und in der Religionspädagogik damit eine umfangreiche Diskussion ausgelöst. Er tritt dafür ein, „die Vorstellungen des Kindes, auch wenn sie denen der Religionspädagogen diametral entgegengesetzt sein sollten, anzuerkennen und nicht sogleich ins Schema erwachsener Theologen und Religionspädagogen hineinzukorrigieren“<sup>13</sup>. Auch wenn Bucher zu Recht die mit einer derartig non-direktiven Religionspädagogik verbundenen Gefahren entgegengestellt wurden – seinem Grundanliegen ist meines Erachtens beizupflichten; dieses scheint ganz auf der Linie der vorhin angestellten hermeneutisch-theologischen Überlegungen zu liegen: So von Jesus reden, daß dies bei aller „Kindgemäßheit“ auch vor einer „erwachsenen“ Theologie verantwortet werden kann<sup>14</sup>, dann aber auch bereit sein, Jesus „freizugeben“, damit er sich den Köpfen und den Herzen z. B. der Kinder anverwandeln kann.

## 2. Jesus, der Galiläer

Die Schulkindheit bietet die Voraussetzungen für eine neue Etappe im Prozeß der Jesus-Begegnung. Diese Begegnung ist nicht „intensiver“ oder „religiös wertvoller“ als die vorangegangene, sondern entspricht einfach dem veränderten Rezeptionsmodus einer neuen lebens- und glaubensgeschichtlichen Situation. Das Schulkind lernt Phantasie und Realität allmählich sicher zu unterscheiden; es entwickelt vielfältige Interessen, prägt das aus, was Erikson „Werk-sinn“ nennt<sup>15</sup> und ist in der Regel begierig, alle möglichen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu erwerben; es arbeitet leidenschaftlich an der Erweiterung seines Gesichtskreises. Besondere Wertschätzung genießen in diesem Zusammenhang Geschichten, insbesondere wenn sie von fremden Ländern und fernen Zeiten erzählen. Warum sollte nicht auch die Geschichte von Jesus fesseln können, dem galiläischen Wanderprediger, der, aus un-

scheinbaren Verhältnissen stammend, plötzlich aus der Wüste auftaucht und im von den Römern besetzten Palästina zum „Hoffnungsträger“ wird, der mit seinen Visionen die Hoffnungen seiner Landsleute freilich sprengt und nach mancherlei Auseinandersetzungen schließlich in Jerusalem hingerrichtet wird<sup>16</sup>?

Die sich in dieser Phase der Jesus-Begegnung stellende Frage ist, was hier schon von der Identifikation dieses Galiläers als Christus und Gottessohn gesagt werden soll und kann. Die gegenwärtige Religionspädagogik votiert in dieser Streitfrage, ob die Jesus-Begegnung besser „von oben“ oder „von unten“ zu initiieren sei, sehr deutlich für den Weg vom galiläischen Wanderprediger zum Träger kirchlicher Hoheitstitel<sup>17</sup>.

## 3. Jesus, der Mann, der alle Schemata sprengt<sup>18</sup>

Die religiöse Entwicklungsaufgabe der frühen Jugend ist die kritische Auseinandersetzung mit dem von Eltern und Erziehern vermittelten Lebensglauben. Es geht um die Rekonstruktion der eigenen Welt- und Selbstsicht auf einem neuen, der fortgeschrittenen lebensgeschichtlichen Entwicklung entsprechenden Niveau. Auch das aus der Kindheit überkommene Jesus-Bild bedarf einer Neuformulierung.

Ich kann mich gut entsinnen, daß ich selber große Mühe hatte, mich von meinem Kindheits-Jesus nicht nur zu befreien, sondern wirklich zu „emanzipieren“: von dem Jesus einer (überaus liebenswürdigen) Großtante und der von ihr für mich abonnierten Postille („Wir Königskinder“), von dem „lieben Jesus“ der Gemeindeschwester und anderer „lieber Tanten“; diesem – heute kann ich es endlich sagen – widerwärtigen Super-Streber, der seinen Eltern eine beständige Freude ist, der immer alles richtig macht, der mit

<sup>16</sup> Gerd Theissen (Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1988) hat in einem exegetisch wie literarisch reflektierten Versuch vorexerziert, wie spannend es sein kann, sich auf die Spur dieses Jesus zu setzen.

<sup>17</sup> Vgl. F. Fischer, Die Frage nach Jesus Christus im Katholischen Religionsunterricht der Grundschule. Analyse verschiedener Religionsbuchreihen in der Zeit von 1972 bis 1988 im Kontext christologischer und religionspädagogischer Aspekte, Donauwörth 1990; W. Simon. Das Thema „Jesus Christus“ in Religionsbüchern der Sekundarstufe I: RpB 13 (1984) 34–57.

<sup>18</sup> So E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München 1970, 18–54.

<sup>13</sup> A. Bucher, „Wenn wir immer tiefer graben... kommt vielleicht die Hölle“. Plädoyer für die Erste Naivität: KatBl 114 (1989) 656.

<sup>14</sup> In diesem Punkt hat Bucher in der Tat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, vgl. B. Grom, Zurück zum alten Mann mit Bart? Zu Anton A. Buchers Plädoyer für die „Erste Naivität“: KatBl 114 (1989) 790–793.

<sup>15</sup> Vgl. E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1977, 98ff.

einer traumwandlerischen Sicherheit durch das „Heilige Land“ mehr schwebt als geht, um hier einmal einen Pharisäer zusammenzustauchen, dort einmal die wundertätige Hand aufzulegen, den Teufel „zur Schnecke zu machen“ und mit seinem „Vater“ zusammenzuglücken. Immer Jesus, Jesus, Jesus. Alle anderen nur Staffage für diesen Über-Jesus, der selbst die Soldaten, die ihn ans Kreuz schlagen, bloß gebraucht, um auch aus seinem Tod noch einen Sieg herauszuholen. In einer Lebenssituation, in der man, sich an den Vorgaben der Erwachsenenwelt stoßend sich an sich selbst und anderen reibend, nach neuen Orientierungsmarken sucht, in der man nicht (mehr) sein möchte, was andere wollen, daß man ist, ist so ein braver und perfekter Jesus natürlich alles andere als „erlösend“.

Nun gilt es, Wege zu bahnen, damit Jesus mitwachsen kann, egal wie der Kindheits-Jesus aussieht, und ob es einen solchen überhaupt gibt. Der Rahmen des Erstkommunion-Bildes von Jesus *muß* gesprengt werden. Religionspädagogisches Bemühen kann dabei behilflich sein, wenn es deutlich macht, wie Jesus selbst „alle Schemata sprengt“ (E. Schweizer), wie er sich auf keine der ihm angebotenen Identifikationen festlegen läßt: nicht auf den Zimmermannsohn, nicht auf den Propheten, nicht auf den Wanderprediger und Wundertäter, nicht auf den politischen Heilsbringer<sup>19</sup>, und auch nicht auf „den Mann“<sup>20</sup>. Wobei die Frage nach dem archimedischen Punkt, von dem aus Jesus zu allen diesen Rollenerwartungen auf Distanz geht, jetzt geradezu zwingt, auf sein Gottesverhältnis auszugreifen: sein *Abba* ist für Jesus der letztlich entscheidende „signifikante Andere“; weil er sich von seinem Gott wie einem Vater gehalten weiß, gerade deshalb kann Jesus dem nach seiner Identität suchenden Jugendlichen ein Bruder werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die didaktische Frage, ob man von Jesus, um die innere Stimmigkeit seines Verhaltens herauszuarbeiten, „psychologisierend“ erzählen darf. Darf Jesu Leben und Leiden im Stil einer einführenden Hermeneutik aus den an psychologischen Details äußerst armen biblischen Texten nachempfindend ausgedeutet werden, oder sind der religionspädagogischen „narratio“ hier Grenzen auferlegt?

<sup>19</sup> So G. Baudler, Die christologische Frage: KatBl 97 (1972) 275ff.

<sup>20</sup> So bei H. Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1975; F. Alt, Jesus – der erste neue Mann, München <sup>3</sup>1989.

Während vor allem Bibelwissenschaftler warnen, wer mit psychologischen Kategorien an die Person Jesu herangehe, verkenne die Aussageintention der Evangelien, betreibe Eisegese statt Exegese und verfrage sich unweigerlich in Spekulationen<sup>21</sup>, plädiert G. Baudler wohl mit Recht für die Psychologisierung Jesu<sup>22</sup>. Ohne sie scheint eine persönliche Beziehung zu Jesus nicht möglich zu sein.

#### 4. Jesus, wahrer Mensch

Jesus Christus „als entscheidende und maßgebende Hilfe und Wegweisung auf dem Weg zu wahren Menschsein und ganzem Menschwerden“<sup>23</sup> – diese Perspektivik ist für die meisten christologischen Entwürfe der Gegenwart von zentraler Bedeutung; sie ist gewiß von übergreifendem Interesse, hat meines Erachtens aber in der lebens- und glaubensgeschichtlichen Situation von Spätadoleszenz und jungem Erwachsenenalter ihren besonderen Kairos<sup>24</sup>, geht es in dieser Lebensphase doch darum, die Vorstellungen von einem eigenen Leben in immer wieder neuen Anläufen und Suchbewegungen allmählich Gestalt gewinnen zu lassen. Das spezifische religionspädagogische Problem dieser Station, bei der es stärker als bis dahin um eine christologische Fragestellung geht, sehe ich in der enormen Differenz der religiösen Voraussetzungen auf seiten der „Adressaten“. Jesus als Modell wahren Menschseins – bis zu diesem Punkt werden viele nicht mehr mitgehen wollen.

Die Frage, welche Vorstellungen die Menschen, die wir ansprechen wollen, selber von Jesus haben, ist für die Frage nach der rechten Passung von individueller Glaubensgeschichte und überlieferter Jesusgeschichte

<sup>21</sup> Vgl. dazu den kurzen Forschungsbericht von R. Feneberg, Formgeschichte und historischer Jesus, in: ders. – W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium, Freiburg 1980, insb. 28ff (Das Verbot des Psychologisierens).

<sup>22</sup> Vgl. G. Baudler, Darf ich Jesus „psychologisieren“?: KatBl 110 (1985) 267–276, hier 273.

<sup>23</sup> A. Schilson, Jesus von Nazaret – die Gestalt des neuen Menschen. Antworten heutiger katholischer Christologie: rhs 32 (1989) 320.

<sup>24</sup> Vgl. R. Engler, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985. Der hier beschriebenen Station der Jesus-Begegnung entspräche dort die Aufgabe der „Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glaubens“. Dabei geht es um die Suche nach Wahrheit inmitten der Pluralität der Sinnsysteme und ihrer verschiedenen Welt- und Menschenbilder.

natürlich von großer Wichtigkeit. Doch auch wenn wir uns dabei auf eine bestimmte Altersgruppe beschränken: verallgemeinerungsfähige Aussagen scheinen kaum mehr möglich. In den 70er und auch noch in den 80er Jahren fanden Befragungen statt, nach denen ein hoher Prozentsatz von Jugendlichen in einer persönlichen Beziehung zu Jesus Trost und Kraft findet. Zum Beispiel hat Jesus für 90% der von Helmut Fox 1980 befragten Jugendlichen im Alter zwischen 13 und 15 Jahren „einen hohen Stellenwert. Er spielt bei 61% eine bedeutende Rolle in persönlichen Schwierigkeiten, z. B. bei der Überwindung von Angst, Hoffnungslosigkeit und jedweder Bedrohung und bei der Antwort auf die Sinnfrage“<sup>25</sup>. Dazu kontrastiert die in Unterricht und Katechese immer wieder festzustellende Unkenntnis auch der elementarsten Zusammenhänge der biblischen Überlieferung über Jesus Christus. Man wird also mit vermeintlich repräsentativen Aussagen zum Thema „Jesus“ vorsichtig umzugehen und die enorme religiöse Heterogenität auch einzelner Altersgruppen in Rechnung zu stellen haben.

### 5. Christus evolutor

In Anlehnung vor allem an die deuteropaulinische Theologie (vgl. insb. Kol 1, 15–20; Eph 4, 9f) soll hier auf die universale Bedeutung Christi abgehoben werden; Teilhard de Chardin hat diese Perspektive prägnant in der Chiffre des „Christus evolutor“ verdichtet<sup>26</sup>: des Christus, der alles an sich zieht und auf den hin unsere schöpferischen Bemühungen konvergieren. Die Relevanz des Christusgeschehens scheint mir so auf eine Weise verdeutlicht werden zu können, die mit dem im mittleren Erwachsenenalter lebensgeschichtlich im Zentrum stehenden Bemühen um „Generativität“ (E. H. Erikson) „zusammenpaßt“; dieses sich z. B. in Elternschaft und Erziehung, in beruflicher Arbeit oder in gesellschaftlichem Engagement zeigende Bemühen kann durch den Bezug auf Christus eine universale Dimension er-

halten<sup>27</sup>. Gerade in einer für „universelles Denken“ besonders sensibilisierten Zeit (New Age!) kann der „Christus evolutor“ vielleicht am ehesten den Sinn dafür wecken, daß Jesus als Christus präsens eine über seine vorbildliche Menschlichkeit hinausreichende Bedeutung hat.

### 6. Christus medicus

Die bei den frühchristlichen Apologeten und bei den Kirchenvätern verschiedentlich auftauchende Titulierung Christi als Arzt soll das Heilshandeln Christi veranschaulichen, nimmt also das Bild des Heilers als Symbol für den Heiland<sup>28</sup>. Heute, wo die biologistische Sicht der Krankheit und die mechanistische Sicht der Medizin allmählich überwunden zu werden scheinen, ist man wieder offener für eine psychosomatisch-ganzheitliche Sicht menschlicher Leiden und dementsprechend auch für die Zusammenhänge zwischen Heilung und Heil. Religionspädagogisch wäre herauszustellen, daß Christus ein Symbol auch für die Stärke des Schwachen ist (vgl. 1 Kor 1, 18ff) und daß von daher die Erfahrung der eigenen Schwäche für den Christen (im Kontrast zum gesellschaftlich vorherrschenden Leistungsdenken) nicht zur Einbuße an Selbstakzeptanz führen braucht. So heilt Christus nicht als eine Art kosmischer Thaumaturge, sondern indem er dem Menschen hilft, sich „trotz allem“: trotz Krankheit, Schuld und Versagen selbst anzunehmen. Im späten Erwachsenenalter, in dem nachlassende Vitalität und häufiger werdende körperliche Beschwerden zunehmende Sorge bereiten, aber auch bei langer Krankheit, bei Behinderung u. ä. dürfte diese Perspektive von besonderem Interesse sein.

### 7. Christus, Lamm Gottes

Die Entwicklungsaufgabe des letzten Lebensabschnittes, des Greisenalters, ist die Versöhnung mit der eigenen Endlichkeit im Angesicht des nahenden Todes. In welchem Bild ließe sich das Geheimnis von Leben und Tod aus christlicher Sicht besser meditieren als im Symbol des Lammes, dem Sinnbild

<sup>25</sup> H. Fox, Die Bedeutung der „Einstellung“ für eine für den schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie: TThZ 90 (1981) 200.

<sup>26</sup> Vgl. P. Teilhard de Chardin, Christus Evolutor oder eine logische Weiterentwicklung des Begriffs der Erlösung, in: *ders.*, Werke X, Olten 1972, 165–180.

<sup>27</sup> Vgl. dazu G. Theißen, Evolutionäre Religions-theorie und biblische Hermeneutik: WzM 37 (1985) 107–118.

<sup>28</sup> Vgl. M. Honnecker, Christus medicus: KuD 31 (1985) 307–323.

des Passah-Mysteriums? Es wäre hier der Bogen zu schlagen vom Lamm als dem Symbol des getreuen und leidenden Gottesknechtes (des *ebed Jahwe*, vgl. Jes 53) zum Lamm als dem Symbol des über den Tod siegreichen, erhöhten Christus (vgl. Apk, passim). In der Symbolik des Gotteslamms kann Christus gerade in Anbetracht des nahen Todes als Paradigma des eigenen Lebens erfahren werden, denn wir, die wir auf Christus Jesus getauft und durch die Taufe mit ihm begraben sind (vgl. Röm 6, 3f), dürfen auch hoffen, in Christus lebendig gemacht zu werden (vgl. 1 Kor 15, 22).

Jede dieser Stationen hat ihre lebens- und glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen, jede hat ihr motivisches Zentrum (d. h. es wird jeweils aus einer bestimmten Perspektivik versucht, den „ganzen“ Jesus zu verstehen), jede hat ihren spezifischen Platz in der Gesamtgeschichte der Jesus-Begegnung (die für die meisten heute freilich kein Kontinuum, sondern eine Geschichte mit Leerstellen und Brüchen, häufig auch mit Abbrüchen sein wird), und bei jeder dieser Stationen ergeben sich für didaktische Hilfestellungen neue Probleme.

## Andreas Feige

### Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher

#### Eine religionssoziologisch-empirische Skizze

*Wie artikulieren Jugendliche ihren Glauben an Jesus, und wie repräsentativ sind diese Stimmen? Auf dem Hintergrund eigener Gespräche mit Jugendlichen geht der Autor diesen Fragen nach. Dabei stellt er mit Bedauern fest, daß es kaum für die heutige Jugend repräsentatives Befragungsmaterial zu solch zentralen Themen wie dem Glauben an Jesus Christus gibt\*.* red

#### 1. Ein Gesprächsausschnitt

Der Begriff der Religion, so resümiert der Bielefelder Religionssoziologe F. X. Kauf-

\* Vgl. dazu M. Krüggeler, Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes, in: Diakonia 22 (1991) 365–372.

mann, sei im Verlauf der Entwicklung neuer zeitlicher Gesellschaften westlichen Typs zunehmend *uneindeutig(er)* geworden. Auf der empirischen Ebene zeige sich ein vielschichtiges, „Unabgeschlossenheit“ signalisierendes Erscheinungsbild religiöser Phänomene. Sein Fazit ist, daß es „offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex [gibt], die instände wären, alle [ . . . ] Funktionen [ . . . ] zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es ‚Religion‘ nicht mehr“<sup>1</sup>.

Man kann die von Kaufmann angesprochene „Uneindeutigkeit“ auch bei Einstellungen Jugendlicher und junger Erwachsener zur historischen und religiösen Figur „Jesus der Christus“ feststellen. Das kann an dem folgenden Gesprächsausschnitt anschaulich werden, in dem es um den „Wert des Christentums für die Gesellschaft und für den einzelnen“ ging. In diesen Diskussionen äußerten 18–22jährige junge Erwachsene beider Konfessionen aus Deutschland freimütig ihre Auffassungen und Gefühle<sup>2</sup>.

*Karsta:* „Ich glaube, ich habe damit gemeint, also irgendwie muß er ja herkommen, dieser ganze Glaube. Der kann ja gar nicht erfunden sein. Und da kann ich doch auch nicht einfach sagen: ‚Nein, das gibt es nicht.‘ Also das fände ich unmöglich, das geht nicht. Vielleicht ist das im kirchlichen Sinne ungläubig, das, was ich bin. Ich weiß das auch nicht. Ungläubig stelle ich mir aber noch anders vor. Da stelle ich mir Leute vor, die sagen, ‚Gott: so was gibt’s nicht‘. Das stelle ich mir darunter vor. Und genau das sage ich ja eben nicht!“

*Brigitte:* „Also sagen wir mal so: Für mich ist der Glaube etwas, woran sich die Menschen festhalten. Ich meine, ich will nicht bestreiten, daß es Jesus Christus gegeben hat [ . . . ] Ich meine, das ist ja nun zum Teil auch belegt. Aber ich bin der Meinung, Glaube ist einfach etwas, woran sich die Menschen festhalten können. Das ist etwas, das denen einfach Kraft gibt.“

*Karsta:* „[ . . . ] wie gesagt, der Glaube, daß man sich daran festhalten kann, so wie das die Brigitte gesagt hat, das glaube ich auch. Aber daß da jemand herkommt und Wunder

<sup>1</sup> F. X. Kaufmann, Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: *ders.*, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 70–88, hier 86.

<sup>2</sup> A. Feige, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982, 558–577. Interpretationen sind vom Verfasser entsprechend der intonierten Sprechweise der Gesprächsteilnehmer gesetzt worden. Kursivsetzungen zeigen besondere Betonungen an.