

IV. Rezensionen

CHRISTIAN GRETHLEIN

Erfahrung – das neue Paradigma der Religionspädagogik (?)

Werner H. Ritter, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie, Arbeiten zur Religionspädagogik, hg. v. G. Adam u. a., Bd. 4, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1988, 340 Seiten, 88,-DM.

1. Religionspädagogik bzw. Katechetik fristete lange Zeit ein eher kärgliches Dasein am Rande der evangelischen Theologie. In ihr ging es primär um die Vermittlung von bereits feststehenden, in Exegese und/oder systematisch-theologischer Reflexion erarbeiteten Einsichten. Dies entsprach einem weithin herrschenden, selbstgenügsamen Theologieverständnis, das sich auf das Nachdenken der vorgegebenen Offenbarung beschränkte. Erkenntnisse anderer Wissenschaften oder gar Alltagserfahrungen schienen eher vom ‚Eigentlichen‘ abzulenken als Anstoß für theologische Arbeit zu sein. Eine Konsequenz solcher erfahrungs- und weltfremden Tendenz evangelischer Theologie war und ist die unübersehbare Gettoisierung von Kirche und die Marginalisierung ihrer Verkündigung in der Gesellschaft.

Die daraus sich ergebende Spannung zwischen universalem Anspruch christlichen Glaubens und der zunehmenden Auswanderung kirchlicher Verkündigung in eine Sinnenklave wurde vor allem auf dem Gebiet des Religionsunterrichts (und des Konfirmandenunterrichts) unerträglich. Denn auf diesem religionspädagogischen Handlungsfeld begegnen dem Theologen bzw. der Theologin meist Menschen, die stärker in anderen Subsystemen als in der Kirche verankert sind. Bibel und Katechismus haben für die meisten Schülerinnen und Schüler heute keine besondere Autorität, sie gelten eher als ‚langweilig‘. Hierauf versuchte man mit unterschiedlichen religionspädagogischen Konzepten zu antworten, wobei sich schließlich – in Rezeption neuerer systematisch-theologischer Überlegungen – ‚Erfahrung‘ als ein Begriff herauskristallisierte, der für einen Weg aus dem kirchlichen Getto steht.

Werner Ritter hat – neben P. Biehl, K. E. Nipkow u. a. – seit über zehn Jahren wichtige Beiträge zu einer solchen, wesentlich im Erfahrungsbegriff gegründeten Religionspädagogik geliefert. Sie finden in seiner 1985 von der Philosophischen Fakultät der Universität Regensburg angenommenen und 1988 gekürzt publizierten

Habilitationsschrift Zusammenfassung, Präzisierung und konzeptionelle Ausweitung.

2. Das erkenntnisleitende Interesse dieser Untersuchung ist es, „die heutige weltanschauliche und sinnmäßige Relevanz des christlichen Glaubens sowie seine Buchstabierbarkeit und Elementarisierbarkeit im Rahmen des religionspädagogischen Verwendungszusammenhangs“ (13) zu fördern. Dazu muß gezeigt werden, „a) daß und b) wie der christliche Glaube in wirklichkeitsrelevanter Weise mit Erfahrung zu tun hat“ (13). Dabei versteht Ritter ‚Erfahrung‘ nicht – wie früher weithin üblich – als Kategorie zur Anwendung bereits feststehender Glaubenswahrheiten, sondern als „eine für die Sache des christlichen Glaubens und der Religionspädagogik selbst zentrale Kategorie: Glaube ist von seinem ‚Wesen‘ her nicht ohne Erfahrung“ (15).

Dies versucht der mittlerweile in Bayreuth lehrende Religionspädagoge im Kontext der Neuzeit darzulegen (A. Erfahrung – eine Bestandsaufnahme in religionspädagogischer Verwendungsabsicht, 23–138) und am Beispiel der Religionspädagogik zu entfalten (B. Erfahrung im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang – Versuch einer Rekonstruktion, 139–319). Angesichts der damit vorgegebenen Weite des Argumentationsgangs, der Beiträge aus systematischer Theologie, Philosophie und auch aus den Sozial- und Naturwissenschaften zum Erfahrungsverständnis miteinbeziehen muß, ist die Einschränkung wohl unerlässlich, daß es sich hier nur um eine „grundlegende Religionspädagogik“, nicht aber um eine „ausgefeilte Fachdidaktik eines erfahrungsorientierten oder -zentrierten Religionsunterrichts“ handelt (15). Allerdings – und dies eröffnet Raum für an der religionspädagogischen Praxis orientierte Nachfragen – weist Ritter darauf hin, daß sich hieraus „grundlegende fachdidaktische Grobkonturen ergeben“ (15).

3. Im genannten Teil A versucht Ritter zum einen die Situation von Erfahrung bzw. Erfahrungslosigkeit zu bestimmen, exemplarisch anhand der religionspädagogischen Konzepte von R. Kabisch, O. Eberhard und G. Bohne (39–86). Hier wird deutlich, in welchem Maß die Religionspädagogik vor dem Wechsel zum Paradigma „Verkündigung/Unterweisung“ der sogenannten Dialektischen Theologie erfahrungsbezogen war. Von deren Einspruch übernimmt Ritter für den erneuten Paradigmenwechsel zu ‚Erfahrung‘ hin folgende Einsichten: „Es kann sich theologisch a priori bei ‚Erfahrung‘ bzw. ‚Erlebnis‘ nicht um a) natürlich-religiöse Erlebnismöglichkeiten des Menschen auf Gott hin, mit denen er ... von sich aus ... zum Glauben gelangte, und ... nicht um b) bloß pädagogische Maßnahmen zur (Be-)Förderung des Glaubens bzw. der Glaubensfähigkeit handeln.“ (84)

Zum anderen weist Ritter (87–138) nach, daß die theologische Kritik am Erfahrungsbegriff eine – allerdings problematische – Reaktion auf das neuzeitliche Erfahrungsverständnis und seine Entwicklung ist. Er sieht den neuzeitlichen Erfahrungsbegriff in vierfacher Weise profiliert (98 f): Erfahrung ist überprüfbar; sie ist durch Kategorialität ausgezeichnet, d. h. sie muß die Bedingungen angeben, unter denen sie gemacht wird; sie ist herstellbar (auch im Interesse der Verwend- und Verwertbarkeit); sie zeichnet sich gegenüber der Lebenserfahrung bzw. der phänomenalen Erfahrung durch Signifikanz und Prägnanz aus.

Der Plausibilität und dem technischen Erfolg dieses Erfahrungsverständnisses

versuchte die Theologie einerseits durch den Rückzug auf ‚innere‘ Erfahrungen zu begeben, zum anderen durch den Rückzug auf supranaturale Offenbarung und/ bzw. biblische (bzw. lehramtliche) Autorität. Der die evangelische Theologie zum Teil bis in die siebziger Jahre hinein prägende Rekurs auf ‚Offenbarung‘ erscheint in diesem Zusammenhang als Immunisierungsstrategie gegenüber dem Siegeszug des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs. Doch bietet die durch ökologische Gefährdungen und hieran anschließende Technikkritik gegebene, neue Situation Ritter – zum Teil C. F. v. Weizsäcker folgend – die Möglichkeit, das enge neuzeitliche Erfahrungsverständnis „aufzusprengen“: Der „neuzeitliche westlich-technokratische Erfahrungs-Gebrauch“ ist „extrem ‚sinnarm‘ und hat zerstörerisch-dekompositorische Konsequenzen im Blick auf (a) Natur/Umwelt/Wirklichkeit wie auch (b) auf den Menschen selbst“ (133). Es droht bei solchem verengten Erfahrungsverständnis der Verlust von „Ganzheit“ und „Einheit“, „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“; schließlich droht die Kommunikation von Subjekt und Objekt verloren zu gehen (135 f).

Dagegen will Ritter zu einer „ganzheitlichen und lebensbezogenen Erfahrung“ führen: „Wichtig wird wieder – über artifiziell-künstliche, aus dem Lebenszusammenhang gerissene (wissenschaftliche) Erfahrung hinaus – die lebendige Erfahrung des Lebenszusammenhangs, ‚phänomenale‘ Erfahrung also, nichtbeherrschende, kontemplative, ästhetische, spielerische und zweckfreie eingeschlossen.“ (138)

4. Der zweite Teil (B) von Ritters Buch dient zum ersten dazu, das postulierte, integrale Erfahrungsverständnis systematisch zu entwickeln (139–193). Dieses muß einerseits (unter neuzeitlichen Bedingungen) mitteilbar, überprüfbar und nachvollziehbar sein, andererseits aber den in der Kritik des verengten westlichen, neuzeitlichen Erfahrungsverständnisses herausgearbeiteten Gesichtspunkten der Ganzheit und Einheit, der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und der Subjekt-Objekt-Beziehung Raum geben (139). Dabei ist wesentlich die Einheit des Erfahrungsbegriffs vorausgesetzt. Sie folgt aus der Einsicht in den unlösbaren Zusammenhang von Erfahrung und Wirklichkeit, denn: „Die Annahme einer (integralen) Erfahrung bzw. eines Erfahrungsverständnisses ist angesichts der einen Wirklichkeit eine unhintergehbare Grundanforderung.“ (170) Argumentativ stützt sich Ritter hier vor allem auf entsprechende Überlegungen von H. Rickert.

Diese Grundentscheidung hat erhebliche Konsequenzen. Ein besonderer, nicht dem allgemeinen Erfahrungsverständnis zugänglicher Bereich des Glaubens wird abgelehnt. Auch christlicher Glaube muß sich den genannten Grundanforderungen an Erfahrung stellen. Allerdings ergibt eine nähere Entfaltung dieser These, daß nur die Mitteilbarkeit und Nachprüfbarkeit „unhintergehbare Mindest-Anforderungen“ sind, die Nachvollziehbarkeit dagegen „eine nicht in gleichem Maße notwendige Maximal-Anforderung“ ist (174); ja noch weitergehend wird konstatiert, daß die Nachprüfbarkeit angesichts der unabgeschlossenen Wirklichkeit nicht „definitiv zum Abschluß“ gebracht werden kann (176).

Die Einheit des Erfahrungsbegriffs steht jedoch nicht einer Differenzierung unterschiedlicher Erfahrungsformen entgegen. Die religiöse Erfahrung ist hierbei dadurch charakterisiert, daß sie sich nicht auf „Einzeltatsachen“, sondern auf ein „Gesamt an Erfahrung“ gründet und „auf ‚alles‘“ ausstrahlt (183).

Zum zweiten rekonstruiert Ritter (194–259) von diesem Erfahrungsverständnis aus die wichtigsten religionspädagogischen Beiträge zum Verhältnis von Glauben und Erfahrung seit etwa 1972. Er unterscheidet dabei „disjunktive“ Modelle, die Glauben von Offenbarung und Botschaft her bestimmen; „relationale“ Modelle, nach denen sich Glaube „in“ Erfahrungen konstituiert und realisiert; „integrierte“ Modelle, die Glauben als „Erfahrung mit Erfahrung“ verstehen. Letztere, vor allem die von P. Biehl vorgelegten Arbeiten, sind für Ritter weiterführend.

5. Hierauf aufbauend stellt er in zwei Reflexionsschritten theologisch und religionspädagogisch „Konturen eines theologisch zureichenden religionspädagogischen Erfahrungsverständnisses“ vor (260–319).

Nach einer äußerst knappen Skizze des Erfahrungsverständnisses bei verschiedenen Theologen nimmt er folgende sechs unverzichtbare Gesichtspunkte für ein theologisch zureichendes Erfahrungsverständnis auf: „(a) Von Schillebeeckx her ist Offenbarung als bestimmt qualifizierte geschichtliche Erfahrung zu sehen: Geschichte; (b) von Ebeling und Jüngel her als ‚Erfahrung mit Erfahrung‘: Gegenwart; (c) von Sauter her ist der Verheißungs- und Erwartungsaspekt wichtig: Zukunft; (d) von Pannenberg her geht es um den ‚umfassenden Sinnhorizont‘: ‚Gesamtsinn‘; (e) von Herms her um ‚verdankte‘ Erfahrung; (f) von Tractant her um den ‚Praxis‘-Charakter der Erfahrung.“ (272) Von daher entwickelt Ritter fundamentaltheologische Überlegungen, die sich vor allem am Begriff der „Erfahrung mit Erfahrung“ orientieren und von daher traditionelle Glaubenssätze aufnehmen. „‚Gegenstand‘ des christlichen Glaubens und seiner Erfahrung sind demnach Wirklichkeit und Welterfahrung entsprechend ihrer ‚Beziehung‘ zu Gott als ihrem Schöpfer, Retter und Erlöser.“ (287) Durch dieses Inbeziehungsetzen der Welterfahrung mit Gott wird die Gefahr einer bloßen Duplikation der Welterfahrung in der Glaubenserfahrung gebannt. Vielmehr kann der Glaube die Welterfahrung bestätigen, erweitern, aber ihr auch widersprechen.

Aus diesem theologischen Erfahrungsverständnis resultiert eine erfahrungsbezogene Religionspädagogik „als das geordnete Bemühen um sachgerechte Erschließung, Bearbeitung und Zuordnung (Austausch) von (‚Welt‘)-Erfahrung und ‚Glaube‘ (nserfahrung)“ (291). Dementsprechend wird die Förderung der „Erfahrungsfähigkeit“ zu einer vordringlichen religionspädagogischen Aufgabe. Unter Aufnahme von Einsichten Nipkows: „Es geht (religions-)pädagogisch mehr um ‚Hinführung‘ und ‚Einführung‘ statt um ‚Weitergabe‘, stärker um ‚Erschließung‘ als um ‚Vermittlung‘, mehr um ‚Begleitung‘ ... als um ‚Eingliederung‘.“ (304)

6. Schon mein notgedrungen sehr lückenhafter Versuch, die Argumentation Ritters in groben Zügen zu referieren, verrät deren Komplexität und Differenzierung. Vorbildlich ist auch, daß er gleichermaßen mit evangelischen und katholischen Religionspädagogen das Gespräch sucht. Auch trifft sein Ziel, die Erfahrungs- und Weltlosigkeit der Theologie zu überwinden, ein zentrales Anliegen heutiger Religionspädagogik. Dabei ist es sein Verdienst, konsequent die verschiedenen neueren Bemühungen, Religionspädagogik unter dem Paradigma der ‚Erfahrung‘ zu konzipieren, aufgenommen und systematisch weitergedacht zu haben. In nächster Zeit werden Arbeiten zum Erfahrungsbegriff zumindest in der Praktischen Theologie von dem durch Ritter vorgelegten Reflexionsniveau ausgehen müssen. Doch seien

im Sinne einer möglichen Weiterführung, vielleicht aber auch grundsätzlichen Korrektur einige Anfragen genannt, die durch die Lektüre bei mir entstanden:

Nachdenkenswert erscheint mir – auch abgesehen von der nicht eigens thematisierten, durch den Erfahrungs- und Religionsbegriff gegebenen Eurozentrierung der Überlegungen Ritters – die „Annahme“ (170) einer letztlich unhinterfragten Einheit der Wirklichkeit. Ritter rekurriert hier (jedenfalls explizit) ausschließlich auf den dem Neukantianismus nahestehenden Philosophen Rickert. Es wäre wohl lohnend angesichts des Gewichts, die der Auffassung von der Einheit der Wirklichkeit in der Gesamtargumentation zukommt – die Einheit des Erfahrungsbegriffs leitet sich daher ab –, an dieser Stelle weiter auszuholen (bzw. ist dies vielleicht auch eine Aufgabe, die der Religionspädagoge an die systematische Theologie weitergeben muß).

Für den theologischen Leser bzw. die theologische Leserin wäre es ferner wünschenswert, wenn Ritter zumindestens kurz auf die gegenwärtige naturwissenschaftliche Debatte zu den Kriterien eines angemessenen Erfahrungsbegriffs (Mittelbarkeit, Nachprüfbarkeit, Nachvollziehbarkeit) einginge. Sonst wird nur schwer verständlich, wie er die Modifizierung des Kriteriums der Nachprüfbarkeit und die Hintanstellung des Kriteriums der Nachvollziehbarkeit begründen kann. Offen bleibt allerdings auch dann die Frage, ob nicht doch Differenzen zwischen einem auf Zukunft hin offenen Zeitverständnis moderner Naturwissenschaften und dem biblischen Zukunftsverständnis, das traditionell in der Spannung der Begriffe ‚futurum‘ und ‚eschaton‘ formuliert ist, bestehen, die näher bearbeitet werden müßten.

Die Besonderheit der religiösen Erfahrung, die für mich die vollständige Subsumierung unter einen allgemeinen Erfahrungsbegriff problematisch macht, tritt schließlich in der – aus der systematischen Theologie – übernommenen Bestimmung des Glaubens als einer „Erfahrung mit Erfahrung“ hervor. Führt die dadurch eröffnete Metaebene nicht zu einem unzulässig formalisierten Erfahrungsbegriff, insofern der für neuzeitliches Erfahrungsverständnis konstitutive, wenn auch in seiner Absolutsetzung von Ritter gewiß zu Recht kritisierte Bezug von Erfahrung zur sinnlichen Wahrnehmung völlig zurücktritt? Religionspädagogisch hat dies meines Erachtens einen hohen Preis in einer Zeit, in der die direkte sinnliche Wirklichkeitswahrnehmung immer mehr der Medienrezeption weicht. Die daraus resultierende defizitäre Erfahrung der direkt sinnlich begegnenden Wirklichkeit wirft ein erhebliches Problem für heutige religiöse Erziehung auf, insofern diese als christliche wesentlich auf Gott als Schöpfer, Erlöser und Versöhner und damit auf die daraus resultierenden, direkt sinnlich erfahrbaren Konsequenzen aus diesem Handeln Gottes verwiesen ist. Bei dem im Begriff „Erfahrung mit Erfahrung“ notwendig formalisierten Erfahrungsverständnis finde ich keinen notwendigen Ort für dieses Problem. Vielleicht könnte eine stärkere Berücksichtigung der Kirche als der „lebendigen Kommunikations- und Erfahrungsgemeinschaft“ (147) hier weiterhelfen, wenn man bedenkt, daß nach weithin verbreitetem Verständnis deren Identität wesentlich auf Taufe und Abendmahl, also sinnlich erfahrbaren Ritualen, beruht. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht eine angemessene Berücksichtigung dieser beiden für die Gotteserfahrung exklusiv herausgehobenen Orte in der Religionspädagogik einen alleinigen Rekurs auf ein allgemeines, wenn auch erweitertes Erfahrungsverständnis unmöglich macht.