

Kirchliche Bildungsarbeit

Biblische Impulse und Kriterien

THOMAS SÖDING

Abstract

Wer den Anspruch erhebt, kirchliche Bildung zu fördern und mit ihr in die Gesellschaft hineinzuwirken, darf nicht nur an Religionsunterricht, Lehrpläne und Schulorganisation denken. Von Bildung kann nur gesprochen werden, wo über Wissen und Kompetenzen hinaus die Entdeckung der Welt die Entwicklung des Subjekts stärkt. Nur wenn begründet werden kann, dass die Klärung der Gottesbeziehung die Freiheitspielräume eines Menschen vergrößert, ist kirchliche Bildungsarbeit legitim; dann ist sie auch notwendig. Das gilt insbesondere auch für die Arbeit und den Bestand kirchlicher Schulen. Diese Begründung setzt prinzipielle Klärungen zum Verhältnis von Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit, Gott und Welt voraus. Theologisch können sie nur auf der Basis der heiligen Schrift gegeben werden – so wie sie heute gelesen und gedeutet wird. Einige neutestamentliche Aspekte trägt der Aufsatz bei.

Das Christentum ist von Haus aus eine Bildungsreligion (Söding 2016). Es hat eine Heilige Schrift, die gelesen werden soll: von möglichst vielen. Es hat ein Glaubensbekenntnis, das nicht heruntergeleiert, sondern gebetet werden soll: aus ganzem Herzen und bei klarem Verstand. Seit alters kennt es Schulen und Katechesen. Jesus selbst hat als Rabbi gewirkt, der Schüler, seine Jünger, um sich geschart hat. Das Judentum, das mit dem Christentum verschwistert ist, setzt ebenso wie das Christentum auf das Lesen und Schreiben, das Studium und die Praxis. Beide Geschwister gehen auf das Alte Testament zurück, in dem die Basis einer Theologie des Lehrens und des Lernens gelegt wird (Frevel 2012).

Ambivalente Entwicklungen

Ob das Christentum dem selbstgesteckten Anspruch, Bildungsreligion zu sein, gerecht ge-

worden ist und gegenwärtig gerecht wird, ist eine offene Frage.

Die Bilanz fällt gemischt aus. In der Antike gibt es nicht nur bildungsbeflissene Philosophen, die Glaube und Vernunft versöhnen wollen, sondern auch radikale Schulkritiker, die nicht hinnehmen möchten, dass zum Unterrichtsstoff Göttergeschichten gehören (vgl. Gemeinhardt 2007). Im Mittelalter werden die Klöster die mit Abstand wichtigsten Bildungseinrichtungen, freilich nur für wenige Ordensleute und Kleriker (Kruppa/Wilke 2006). Die Geschichte der Universität ist ohne kirchliche Stiftungen nicht zu schreiben, aber es gab gute Gründe, weshalb die Hochschulen sich bald von der religiösen Patronage befreien wollten (vgl. Weber 2002). Die Reformation hat mit ihrer Theologie des Priestertums aller Gläubigen der Bildung Auftrieb verliehen (vgl. Schweitzer 2016), aber durch ihre Theologie der unverdienten Gnade der Erziehungsarbeit vielerorts Be-

deutung genommen. Durch die Gegenreformation entsteht eine konfessionelle Konkurrenz, die Bildungsinitiativen begründet, aber viele Reibungsverluste erzeugt hat (vgl. Schilling/Ehrenpreis 2003).

Im 19. Jahrhundert spitzt sich die Lage zu, besonders auf katholischer Seite. In der evangelischen Kirche hat Friedrich Schleiermacher seinen Frieden mit der modernen Entwicklung gemacht und die Bildung auf die Berufsorientierung bezogen, auch im Blick auf das evangelische Pfarramt. In der katholischen Kirche jedoch herrschte nach der Aufklärung lange Zeit jene Entwicklung, die sich später im Antimodernismus Ausdruck verschaffte (vgl. Wolf/Schepers 2009). Aus dieser Aversion resultiert das starke Bestreben der katholischen Kirche, selbst eine führende Anbieterin auf dem Bildungsmarkt zu sein und schulpolitisch zu reüssieren, freilich im Rahmen dessen, was das bischöfliche Lehramt vorgab.

Der Kern der Herausforderung besteht darin, dass die Pädagogik sich seit dem 19. Jahrhundert kaum mehr mit Religion auseinandergesetzt hat, weil expliziter Gottesbezug als potentielle Entfremdung, Authentizität aber als Autonomie und Bildung als Selbstbestimmung gesehen wird. So definiert Wilhelm von Humboldt 1793 Bildung als die „Verknüpfung unseres Ichs mit der Welt“ (S. 284), ohne explizit auf die Gottesfrage einzugehen.

Diese Engführung lässt sich kritisieren; sie ist aber wirkmächtig geworden und bestimmt große Teile des Bildungsdiskurses bis heute (vgl. Nida-Rümelin 2013). Sie fordert die kirchliche Bildungsarbeit heraus, zu reflektieren, in welchem Verhältnis sie Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit, Weltbezug und Gottesbezug sieht. Das Wort „Bildung“ hat einen biblischen Ursprung, weil es bei Meister Eckart, der es geprägt hat, aus einer Paulusexegese erwächst (2 Kor 3-4). Es in dieser Prägung zurückzugewinnen und heute neu zur Diskussion zu stellen, setzt eine Grundlagenreflexion voraus, deren Kern Exegese sein muss, die aber nicht nur Bibelwissenschaft bleiben kann, sondern Erziehungswissenschaft zu werden hat (vgl. Grümme 2017).

● Neutestamentliche Facetten

Im Neuen Testament lassen sich intensive Studien über das Bildungsniveau Jesu und seiner Jünger anstellen; Paulus und seine Schule haben eindeutig auf Bildung gesetzt (vgl. Müller 2005). Richtig ist, dass viele Menschen in der Antike Analphabeten waren, auch in den frühen christlichen Gemeinden. Jesus und die Apostel machen den Glauben weder vom Intelligenzquotienten noch vom Bildungsgrad abhängig, sondern verleihen gerade den Schwachen, den Kleinen, den Unmündigen Stärke, Größe und Anerkennung. Aber genau deshalb finden sich im Neuen Testament starke Bewegungen, die Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit, Gott und Welt ebenso klar unterscheiden wie eng aufeinander beziehen. In dieser Dynamik entwickelt sich jene Metatheorie der Bildung, ohne die kirchliche Bildungsarbeit eine rein kulturelle Veranstaltung, nicht aber zugleich ein religiöser Aufbruch wäre.

Glaube und Wissen

Die Neuzeit sagt gerne: „Glauben heißt nicht wissen“. Das ist unterkomplex. Die griechische Philosophie kennt mit Platon den Glauben (*pistis*) als ein eigenes Erkenntnisorgan (politeia VI). Er ist in der Tat keine philosophische Erkenntnis, die auf die theoretische Wahrheit eines Prinzips oder einer Idee aus ist. Er bezieht sich vielmehr auf Phänomene, die sinnfällig und vieldeutig sind. Im Glauben werden sie wahrgenommen, gedeutet und für das Leben erschlossen. Dieser Glaube ist mehr als bloße Mutmaßung; denn er sammelt Erfahrungen und Einsichten; er zieht Schlüsse; er kann sich als Glaube ausweisen; er kann durchaus religiös affiziert sein, wenn er die Präsenz des Göttlichen in der Welt der Menschen aufnimmt. Im Rahmen der platonischen Metaphysik ist diese Rangordnung schlüssig.

Die philosophische Epistemologie muss allerdings, zusammen mit dem Glaubensverständnis selbst, grundlegend überarbeitet werden, wenn die Gottesfrage unter den Bedingungen des biblischen Monotheismus gestellt wird. Hier hat Paulus Pionierarbeit geleistet. Er stellt den „Glauben“ als Kriterium dessen in den Mittelpunkt, was später Christentum heißt. Er hat, in der Sprache des 19. Jh., das Christentum als Re-

ligion des Glaubens profiliert. Er gibt dem Glauben auch eine spezifisch theologische Färbung (vgl. Schumacher 2013).

Glaube ist bei Paulus, breit im Neuen Testament belegt und tief im Alten Testament verwurzelt (vgl. von Dobbeler 1987), ein Grundvertrauen auf Gott, das im ganzen Leben bewahrt wird. Er würde nicht im ganzen Leben bewahrt, wenn er nicht zusammen mit der Gottesverehrung und der Erlösungshoffnung auch das Ethos und das Denken prägen würde. Er wäre nicht Vertrauen, wenn er bereits Schauen wäre (2 Kor 5,7). Die *visio beatifica* ist der eschatologischen Vollendung vorbehalten; für die Gegenwart gilt: „Jetzt schauen wir durch einen Spiegel in ein dunkles Bild“ (1 Kor 13,12). Der Blick des Glaubens richtet sich bereits in dieser Welt auf Gott; er nimmt ihn auch wahr – aber nicht in jener Klarheit, die erst entstehen kann, wenn das Licht, das Gott ausstrahlt, in vollem Glanz die Augen der Menschen erhellt.

Es ist der Glaube, der dies weiß. Wer glaubt, ist nicht schon am Ziel, sondern unterwegs. Der Glaube ist ein Wissen – vom Nichtwissen in den letztentscheidenden Fragen des Lebens, vor allem in der Gottesfrage. Im Hohelied der Liebe (vgl. Wischmeyer 2015) fährt Paulus fort: „Jetzt erkenne ich aus Teilen; dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin“ (1 Kor 13,12). Dieser Satz ist ein Urteil des Glaubens. Der Glaube weiß, dass Gott alles weiß – wenn er der eine Gott ist; nur der Glaube kann dieses Wissen haben, weil Gott außerhalb jenes Glaubens, der eine lebendige Gotteserfahrung hat, allenfalls eine Hypothese sein kann oder, wie bei Kant, ein Postulat. Indem der Glaube aber weiß, dass Gott alles weiß, erkennt er auch, dass der Gläubige nicht alles weiß. Er hat Gott nicht so erkannt, wie Gott ihn erkannt hat, sondern nur so, wie es gegenwärtig möglich scheint: stückweise (so die Lutherbibel) und unvollkommen (so die Einheitsübersetzung), oder, noch wörtlicher: „aus Teilen“, nämlich von jenen Spuren her, die Gott in der Welt hinterlassen hat. Dass es tatsächlich Spuren sind, die *Gott* hinterlassen hat, ist eine Frage des Glaubens. Wer ihn teilt, erkennt sie: vor allem in der Liebe.

Es gibt eine Fülle weiterer Texte, die Glauben als bestimmtes Wissen verstehen. Diese Texte weisen im Neuen Testament gerade nicht

einen Fundamentalismus aus, der sich der Religionskritik entziehen will, sondern eine Suche nach Wahrheit, die ihre größten Entdeckungen immer noch vor sich hat. So beschreibt Paulus seine eigene Bekehrung: dass er „um der überragenden Erkenntnis Christi Jesu willen“ ein neues Leben begonnen habe (Phil 3,8), das ihn aber gerade nicht in den Zustand der Vollkommenheit gebracht, sondern zur Jagd nach tieferer Erkenntnis geführt hat: „um ihn zu erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden“ (Phil 3,10).

Weil dem Glauben genuin Erkenntnis eignet, können ihn die Gläubigen *als Glaube* verstehen. Sie können ihn von der Liebe und der Hoffnung unterscheiden, ohne den Glauben von der Liebe und der Hoffnung zu trennen. Sie können sagen, wem sie vertrauen, wie und warum. Wäre der Glaube nicht Erkenntnis, dann wäre er nur blindes Vertrauen, nicht aber jene Wachsamkeit und Nüchternheit, zu der Jesus wie Paulus immer wieder mahnen.

Weil der Glaube im Vertrauen auf Gott eine Erkenntnis ist, kann er sich aussprechen; er hat ein Bekenntnis, das bezeugt und verstanden, genau deshalb auch befragt und kritisiert, aber ebenso verteidigt und vertieft werden kann. Dies ist der Grund dafür, dass von Anfang an – eine jüdische Tradition in christlicher Transformation – das Lehren eine entscheidende Rolle spielt (vgl. Müller 2008). Für Paulus ist das Lehren ein Charisma und als Charisma ein Dienst, der für die Kirche grundlegend ist (1Kor 12,28; Röm 12,7). Dass der Dienst des Lehrens ein Charisma ist, macht ihn als Gnade sichtbar: Es gibt inspiriertes Lehren, weil der Geist Gottes es motiviert und substantiiert. Dass die Geistesgabe des Lehrens Dienst ist, zeigt, dass es nicht Herrschaftswissen aufbauen, sondern im Gegenteil diejenigen, die lernen, befähigen soll, ihrerseits sprachfähig und handlungssicher zu werden, so dass sie nach Möglichkeit selbst zu lehren beginnen. Dieser diakonische Ansatz muss die gesamte Lehre in der Kirche prägen. Die Begründung ist christologisch: weil Jesus zuerst und zuletzt Diakon ist – Diener derer, die er mit Gott versöhnen will. Im Lehren wird der Sinn des Evangeliums geklärt; er wird reflektiert und adaptiert.

Von Paulus her entwickelt sich das Lehren zu einer basalen Praxis in der Kirche, die in spä-

teren Generationen, mit Paulus verbunden, professionell organisiert und katechetisch standardisiert wird (Vegge 2007). Der Epheserbrief sieht „Evangelisten, Hirten und Lehrer“ in der Nachfolge der Apostel, die für die Mündigkeit aller Kirchenmitglieder im Glauben arbeiten (Eph 4,11). Die Pastoralbriefe plädieren dafür, dass die Bischöfe in erster Linie durch qualifiziertes Lehren als Hirten der Kirche wirken (1 Tim 4,6); sie müssen in der Heiligen Schrift sehr gut bewandert sein (1 Tim 4,13). Nur wenn sie selbst gebildet sind, können sie die Bildungsarbeit fördern, die für die Kirche überlebensnotwendig ist, weil sie sich von Generation zu Generation und von Ort zu Ort immer neu als Glaubensgemeinschaft zu konstituieren hat, in der die Verkündigung und die Bejahung des Wortes Gottes geschehen, eben deshalb aber auch Lehren und Lernen und neues Lehren. Über der Lehr- und Lerntheologie der Pastoralbriefe liegt der Schatten der Frauenfeindlichkeit (1 Tim 2,8-15). Frauen, die in den paulinischen Originalbriefen hoch aktiv gewesen sind, auch als Lehrerinnen, werden nun im Rahmen der antiken Rollenkonventionen gehalten, in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit zu schweigen, um das gesellschaftliche Ansehen der Kirche nicht zu gefährden; freilich sollen sie zu Hause als Erzieherinnen und Ratgeberinnen durchaus aktiv sein, also ihrerseits gebildet und pädagogisch engagiert (1 Tim 5,3-16).

In der Paulusschule wird das Lernen und Lehren besonders stark propagiert, aber keineswegs nur dort. Das Matthäusevangelium portraitiert Jesus in den leuchtenden Farben der Christologie als Lehrer, der das Evangelium auf eine Weise verkündet, die didaktisch ebenso zugänglich wie anspruchsvoll ist (vgl. Yieh 2004). Jesus scharf eine Zahl von Schülern um sich, die auf einem langen Lernweg gezeigt werden (vgl. Chung 2017); sie kennen durchaus Lernerfolge, aber auch Rückschläge. Sie bleiben Lernwillige und Neugierige. Das wird nach Ostern nicht anders. Jesus, so Matthäus, ruft sie an den Ort zurück, wo alles begann, nach Galiläa, auf den Berg, da er seine erste Lehrrede gehalten hat, die Bergpredigt. Getragen von seiner Verheißung, mit ihnen auf dem Weg zu sein bis zum Ende der Welt, sollen sie aufbrechen, um bei allen Völkern Menschen zu finden, die ihnen ihr Ohr

leihen und ihr Herz öffnen. Die Jünger sollen „alle Völker zu Jüngern“ machen (Mt 28,19); sie bleiben Schüler Jesu und sollen als Lehrer so wirken, dass diejenigen, die keine Beziehung zu Jesus aufgebaut haben, in dieselbe Position der Nähe zu ihm kommen wie diejenigen, die von ihm qualifiziert und motiviert, gesendet und bevollmächtigt sind. Bildung ist, so gesehen, Abbau von Privilegien – aber nicht durch eine Angleichung nach unten, sondern dadurch, dass Exklusion überwunden und Inklusion ermöglicht wird: in der Schule Jesu. Dieser Effekt soll gerade dadurch erzielt werden, dass die Jünger nicht nur taufen, sondern auch genau das lehren, was Jesus ihnen geboten hat (Mt 28,19). Das Matthäusevangelium präsentiert sich so als ein Lehrbuch des Glaubens – aber dadurch, dass es zugleich ein Lernbuch ist, das nicht nur die wichtigsten Inhalte der Verkündigung Jesu rekapituliert, sondern auch – in stilisierter Form – Lernwege, auf denen die Jünger sich von Jesus haben führen lassen, mit dem Kleinglauben, zu dem sie fähig sind. Der entscheidende Punkt ist, dass sie lernen sollen: „Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8). Deshalb braucht kein Lehrer und keine Lehrerin zu glauben, ihre Schülerinnen und Schüler retten zu müssen; alle, die lehren, können sich darauf konzentrieren, nicht die eigene Didaktik, sondern den Lehrer und das Lehren Jesu in den Mittelpunkt zu verweisen. Das ist ihre pädagogische Grundaufgabe, da sie selbst immer Lernende bleiben.

In allen Evangelien wird Jesus als Lehrer dargestellt (vgl. Niebuhr 2001). In allen Evangelien sind die Wege der Nachfolge, die seine Jünger einschlagen, Lernwege in der Schule Jesu. Das Wortfeld des Lehrens und Lernens gehört im Neuen Testament zu den weitesten und fruchtbarsten. Glauben und Wissen werden durch Lehren und Lernen unterschieden und verbunden. Im Glauben erreicht das Wissen die Herzen der Menschen, permanent lernen zu müssen, um lehren zu dürfen, aber auch permanent lernen zu dürfen, um besser lehren zu können. Je stärker der Glaube ist, desto größer ist dieses Wissen; und je stärker der Wissensdurst ist, desto mehr ist der Glaube gefragt. Im Maße, wie diese Dialektik konkret wird, kann die Kirche ihrer Berufung gerecht werden, Bildung zu fördern.

Gnade und Freiheit

Der entscheidende Einwand gegen die Authentizität kirchlicher Bildungsarbeit resultiert aus dem Verdacht, dass unfrei werde, wer sich an Gott binde (vgl. Dawkins 2006). Dieser Verdacht wird genährt, wenn kirchliche Bildung im wesentlichen Disziplinierung ist. Aber deshalb ist er noch nicht begründet.

Entscheidend ist die Herausforderung, Glaube und Freiheit in ihrem Wechselverhältnis zu bestimmen. Es ist die biblische Urintention, die tausendfach verfälscht und neu entdeckt, die Geschichte der Kirche durchzieht: dass Gott der Befreier ist und dass zur menschlichen Freiheit die Entdeckung, die Formierung und Vernetzung der Gottesbeziehung gehört (vgl. Söding/Oberdorfer 2017). Diese Verheißung wird in der Moderne aus zwei Gründen prekär. *Erstens* konnte die typisch protestantische Betonung der *gratia aliena* in einer Weise gedreht werden, dass die Gotteserfahrung nicht als Selbsterfahrung, sondern als Selbstentfremdung erschien – durchaus im Widerspruch zu den Urquellen der Reformation, aber nicht ohne erhebliche Spannungen zum Konzept personaler Autonomie, das sich wesentlich über jene Freiheit des Willens definiert, die speziell im Luthertum radikal kritisiert worden war. *Zweitens* konnte die typisch katholische Betonung der heiligmachenden Gnade in einer Weise geformt werden, dass sich die Kirche als „Moralagentur“ (Hans Joas) präsentierte, die sich berufen meinte, detailliert das Verhalten der Gläubigen zu kontrollieren und zu sanktionieren – wiederum durchaus im Widerspruch zum Reformansatz des Konzils von Trient, das die Willensfreiheit verteidigte, aber mit immer stärker werdenden Spannungen sowohl zu säkularen Lebenskonzepten (vgl. Taylor 2007) als auch zur tiefgreifenden Modernisierung traditioneller Lebensmodelle, die den Anschein des Natürlichen erweckt haben, tatsächlich aber kulturell geprägt gewesen sind (vgl. Butler 2005).

Paulus und Johannes sind im Neuen Testament die stärksten Anwälte einer Theologie der Freiheit. Der Apostel Paulus formuliert als Grundsatz des Evangeliums einerseits: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1), und andererseits: „Ihr seid zur Freiheit berufen“ (Gal 5,13). Beide Seiten gehören zusammen. Die Frei-

heit, von der Paulus spricht, ist Geschenk und Aufgabe. Sie kann nur Geschenk sein, weil sie sich nicht allein auf die Ermöglichung innerweltlicher Optionen erstreckt, sondern eschatologisch und soteriologisch gedacht ist: als Erlösung vom Bösen und Rettung aus dem Tode. Sie ist Aufgabe, weil sie Möglichkeiten des Denkens, des Handelns und Betens erschließt, die entscheiden und mutig, freudig und verantwortungsvoll ergriffen sein wollen, vor allem in der Liebe zum Nächsten, die das Gesetz Gottes erfüllt (Gal 5,13). Beides stimmt in einer Anthropologie zusammen, die das biblische Leitmotiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen auf die Dramen des Lebens bezieht und in den Dimensionen von Tod und Auferstehung sieht, die durch Jesus Christus erschlossen werden (Gal 2,19f.). Ohne die Dialektik von Gnade und Freiheit blieben sie verschlossen; in ihnen sind sie der entscheidende Grund für die Genese und Geltung des modernen Personalismus (vgl. Siedentop 2014).

In der Paulusschule wird diese Soteriologie der Freiheit bildungstheoretisch konkretisiert. In einer Perikope aus dem Titusbrief, die das Repertoire neutestamentlicher Lesungen zum Weihnachtsfest bereichert, heißt es von der Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist: „Sie erzieht uns“ (Tit 2,12). Das Erziehungsprogramm (Reiser 1993; Eisele 2012) wird in elementarer Weise so vor Augen geführt, dass Frömmigkeit und Gerechtigkeit zusammenfinden und die Absage an die Gier sich mit der Zusage verbindet, „auf das Erscheinen der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Retters Jesus Christus“ zu hoffen (Tit 2,13). In dieser Konstellation erhellt, dass Gottes Gnade die Menschen dazu befreit, sie selbst zu werden – und zwar ohne sich von ihrer religiösen Lebensader abzuschneiden und ohne auf Kosten anderer zu leben. So kommen Bildung und Verantwortung, Ethos und Spiritualität zusammen.

Nach Johannes hat Jesus verkündet: „Die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32) – mit einem Ausblick auf die Zukunft, den bereits das Futur des Prädikates anzeigt und den Jesus selbst, so der Evangelist, garantiert. Die Wahrheit kann nur dann befreien, wenn sie das Leben ist – und sie ist es, weil Jesus nach Johannes von der Wahrheit Gottes selbst spricht. Er selbst offenbart sich nach Joh 14,6 als „der Weg und die

Wahrheit und das Leben“ – alles mit dem bestimmten Artikel im Singular, den nur der biblische Monotheismus zu erklären vermag. Eine lange Auslegung hat daraus ein Monopol kirchlicher Hermeneutik abgeleitet und alle anderen Wege, zu leben und zu denken, zu diskreditieren versucht (Kirchschläger 2010). Das wird dem überlieferten Wort Jesu nicht gerecht. Er verschließt nicht Wege zu Gott, sondern bahnt sie. Der absoluten Singularität des Heilsweges Jesu entspricht eine unbegrenzte Pluralität von Heilswegen, auf denen Menschen zu Gott gelangen können: weil Jesus jeden einzelnen dieser Wege mitgeht und zu Gott führt. Das wird im Johannesevangelium selbst paradigmatisch verdeutlicht: weil sowohl einer wie Nikodemus als auch eine wie die Samariterin am Jakobsbrunnen, sowohl einer wie der Gelähmte am Teich Bethesda als auch einer wie der Blindgeborene vom Teich Schiloach, sowohl einer wie Petrus als auch eine wie Martha zum Glauben, zur Liebe, zum Weg kommen können (Vignolo 2003). Ihrer aller Glaubensweg, der durch tiefe Krisen führt, ist ein Bildungsweg, weil sie ihr Leben und ihre Gesundheit, ihr Augenlicht, ihre Mobilität, ihr Wissen und ihre Liebe gewinnen, wenn sie erkennen, dass Gott sie erkannt und immer schon geliebt hat. Das Gespräch mit der modernen Soziologie (Joas 2017) kann hier einsetzen.

Den Jüngern verheißt Jesus nach den (womöglich sekundär ausgebauten) Abschiedsreden, dass der Geist Gottes sich ihrer annimmt, so dass sie nicht nur die Erinnerung an Jesus festhalten und öffentlich bezeugen können (Joh 14,16,26; 15,26; 16,7-10), sondern auch tiefer in die Wahrheit hineinfinden (Joh 16,13). Die Dynamik der Erkenntnis, das Wachstum im Glauben, die Entwicklung der Bildung sind damit vorgezeichnet. Jesus selbst hat sich diese Wahrheit erschlossen – deshalb kann er sie auch seinen Jüngern erschließen: als Lehrer, der ihnen durch Wort und Tat vorangeht (Van den Heede 2017).

Das biblisch fundierte Verhältnis von Gnade und Freiheit entwickelt eine starke Bildungskraft, weil es die Identität und die Relationalität des Menschen so aufeinander bezieht, dass die irdische mit der himmlischen Transzendenz vermittelt wird. Die Grundvoraussetzung bib-

lischer Anthropologie, dass die Gottesebenbildlichkeit das Menschsein ausmacht, unabhängig von Geschlecht und Nation, Beruf und Intelligenz, Gesundheit und Alter, Ethos und Religion, wird einerseits selbst zum Bildungsthema, weil sie entdeckt und vermittelt sein will, entwickelt aber andererseits eine starke Bildungskraft, weil sie darauf aus ist, dass die Beziehungen, in denen sich ihr Leben ereignet, von Menschen so gestaltet werden, dass sie sich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten als Geschöpfe unter Mitgeschöpfen wiederfinden, als endliche Wesen, die unendliche Zukunft gewinnen können (vgl. Janowski/Schwöbel 2016).

Gott und Welt

Wenn sich die Kirche im Bildungsdiskurs und im Bildungsbetrieb engagieren will, muss sie nicht nur erklären, weshalb sie sich für Katechese und Religionsunterricht stark macht; sie muss vielmehr auch davon Rechenschaft ablegen, weshalb und wie sie sich für eine umfassende Bildung der Menschen, besonders von Kindern und Jugendlichen, einsetzt, einschließlich Sprachen und Naturwissenschaften, Geschichte und Mathematik, Musik und Sport, Kunst und Technik, Ökonomie und Ökologie (vgl. Sautermeister/Zwick 2018).

Eine theologische Begründung kann nicht darin bestehen, Nützlichkeitsabwägungen anzustellen, auch wenn es ohne eine ausgeprägte Orientierungsfähigkeit in der Welt nicht zur Verbreitung des Glaubens und zur Organisation der Kirche hätte kommen können. Eine theologische Begründung setzt vielmehr voraus, ein im Gottesglauben, im religiösen Wissen, in der Gnaden erfahrung und Freiheitsverantwortung, im Zeitbewusstsein und Raumverständnis selbst angelegtes positives Verhältnis zum Weltwissen, zur Kultur der Völker und zum säkularen Ethos (vgl. Hölscher 2016) zu gewinnen.

In der Bibel ist diese Begründung gegeben – freilich unter den Bedingungen eines vergangenen Weltbildes, so dass ohne eine radikale Transformation in das moderne Weltbild keine Aktualisierung gelingen kann. Im Alten Testament ist der erste Satz der Bibel entscheidend, dass Gott Himmel und Erde schuf (Gen 1,1). Damit ist eine Fundamentalunterscheidung

zwischen Gott und Welt gesetzt, deren Kehrseite eine essentielle, wenngleich radikal asymmetrische Verbindung zwischen Gott und Welt ist (vgl. Krämer/Vellguth 2017). Kein Ding dieser Welt ist Gott – und Gott ist kein Teil dieser Welt. Eben deshalb ist Gott überall in dieser Welt zu finden: als Schöpfer und Erhalter. Im Alten Testament ist es die Weisheitsliteratur, die aus dieser theologischen Einsicht praktische Regeln und theoretische Ideen abgeleitet hat (Gilbert 2015). In ihrer kanonischen Gestalt macht sie nicht nur stärkste theologische Orientierungen, wie die Gottesfurcht, für ein sinnvolles Leben geltend, sondern weitet auch den Blick für die Weisheit der Völker, die *coram Deo* anverwandelt werden kann.

Im Neuen Testament wird diese weisheitliche Schöpfungstheologie christologisch und eschatologisch neuformatiert, am stärksten im Johannesprolog (Joh 1,1-18). Dort wird die Schöpfung der Welt (Joh 1,1-5) mit der Heilsgeschichte Israels (Joh 1,6-13) so vermittelt, dass durch die Inkarnation des Logos, der „im Anfang war“ (Joh 1,1), alle Geschöpfe zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt und gerufen werden (Joh 1,14-18). Diejenigen, die glauben, sehen sich als Avantgarde einer neuen Welt, in der die Bildungselite zur demokratischen Errungenschaft wird. Die johanneische Logostheologie ist einerseits tief in der jüdischen Schechina-Theologie verwurzelt (vgl. Frey 2014), andererseits hat sie die patristische Theologie stimuliert, die über die kreative, historische und kulturelle Präsenz des Logos Brücken zur antiken Philosophie und Wissenschaft gebaut hat (vgl. Grillmeier 1979).

Im Neuen Testament wird der ökumenische Horizont missionarisch geöffnet (Mt 28,16-20; Apg 1,8 u. ö.). Diese Mission ereignet sich als Dialog: Sie sucht nicht nur nach den besten Möglichkeiten, in der Sprache der Adressaten, die es zu lernen gilt, das Wort Gottes zu vermitteln; sie will auch die Hörer des Wortes von deren eigenen Voraussetzungen her zum Glauben führen – und kann dadurch entdecken, wo überall der Geist Gottes seine Spuren hinterlassen hat, längst bevor die Missionare den Weg in diese Regionen finden. Deshalb hat Mission die Form des Exodus: des Aufbruchs in neue Welten, die zusammen mit neuen Entdeckungen des

Evangeliums führen, zu intellektuellen und sozialen Bündnissen weit über die Grenzen der Kirche hinaus. In der Moderne, die durch die Emanzipation der Wissenschaften geprägt ist, sind diese Dialoge weit spannungs- und lehrreicher als in früheren Zeiten, da die Kirche, jedenfalls im christlichen Morgen- und Abendland, die Diskurse beherrschte (vgl. Brown 2012).

Im Neuen Testament verschärft sich das Zeitproblem – wegen der Naherwartung, die aber nicht auf dem Zifferblatt einer Uhr oder den Seiten eines Jahreskalenders gemessen werden kann, sondern auf den Gebetszetteln unschuldig Verfolgter, die nach Gerechtigkeit schreien, und auf den Notenblättern freudiger Hymnen, die Gottes Gegenwart feiern. Die Naherwartung hat gerade kein Desinteresse an der Gestaltung von Zeiträumen, an geduldigem Timing, an nachhaltiger Zukunftsplanung begründet, sondern im Gegenteil eine hohe Aufmerksamkeit für den richtigen Moment, die entscheidende Wende, die andrängende Ewigkeit. Bildung heißt, sich nicht fortreißen zu lassen von den Unheilspropheten, die geschichtliche Katastrophen mit dem Ende der Welt gleichsetzen, sondern sich von denen mitnehmen zu lassen, die in begrenzter Zeit das Bestmögliche für Andere und für sich selbst erreichen wollen.

Die christliche Zeitrechnung, selbst das Ergebnis einer großen Bildungsanstrengung (vgl. Maier 2000), ist mit dem Rhythmus des Tages, der Woche und des Jahres eine kulturpolitische Umsetzung dieser neuen Zeittaktung, die durch die jesuanische Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft weltweit die Lehrpläne und Studentafeln auch säkularer Schulen zutiefst prägt.

● Ambitionierte Projekte

Von der Bibel, speziell vom Neuen Testament her zeigt sich, wie ambitioniert ein christliches Bildungsprogramm ist, das der Kirche zu propagieren anvertraut ist, aber gerade nicht nur die Sache weniger Kleriker sein kann, sondern die aller Mitglieder des Volkes Gottes sein muss. Die Ambition besteht darin, in der Klärung der persönlichen Gottesbeziehung, die vielfach eklesial vermittelt ist, den entscheidenden An-

trieb für eine reflektierte, ethisch aufgeschlossene Orientierung von Menschen zu sehen, die in ihrer Welt Wissen und Kompetenz mit Identität und Mündigkeit vermittelt. Wer Gott liebt, kann gar nicht genug von der Welt, seiner Schöpfung, und der Geschichte, seinem Erfahrungsraum wissen wollen. Gleichzeitig ist es genau diese Theozentrik einer christlichen Bildungstheorie, die garantiert, dass die Welt nicht vergrößert wird, sondern säkular bleiben kann, wie sie von Gott geschaffen ist.

Umgekehrt ist es gerade die durchaus bildungsbehaftete Erkundungstour von Menschen durch Zeit und Raum, durch Natur und Geschichte, durch Psyche und Kultur, die den Glauben vom Aberglauben, die Theologie von Ideologie und die Kirche von Gott zu unterscheiden lehrt. Nichts anderes hat dem Glauben mehr zu denken gegeben als das, was Wissenschaft und Kunst, Welterfahrung und Selbsterfahrung, Mathematik und Metaphysik hervorgebracht haben. In den Augen des Glaubens sind all dies Folgen der geheimnisvollen Gegenwart Gottes und Hinweise auf eine Zukunft, in der Menschen Gott nicht als Konkurrenten sehen, sondern als Freund, der ihnen das Leben schenkt und rettet, weil er sie liebt.

Der Gipfel der biblischen Bildungstheorie ist deshalb dort erreicht, wo Gott selbst als Lehrer der Menschen die Szene betritt, so dass alle menschlichen Vermittlungen transzendiert werden. Das ist die alt- wie neutestamentliche Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31-34; Joh 6,45). Dieser Neue Bund ist, Jesus zufolge, bereits Gegenwart. Jede Lehrerin und jeder Lehrer muss deshalb im Namen Jesu sich überflüssig zu machen versuchen, um die Freiheit der eigenen Wahl aller Schülerinnen und Schüler zu unterstützen. Hier schlägt das Herz kirchlicher Bildungsarbeit.

Prof. Dr. Thomas Söding ist seit 2008 Ordinarius für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Von 2004 bis 2014 war er Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission im Vatikan. Er ist Konsultor des Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung und Berater der Glaubenskommission der Dt. Bischofskonferenz.

Literatur

- Brown, Peter (2012): *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton.
- Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*, Fordham.
- Chung, Jin Man (2017): *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium (FzB 134)*, Würzburg.
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*, London.
- Dobbeler, Axel von (1987): *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22)*, Tübingen.
- Eisele Wilfried (2012): *Vom „Zuchtmeister Gesetz“ zur „erziehenden Gnade“ (Gal 3,24f.; Tit 2,11f.). Religiöse Erziehung in der Paulustradition*, in: *Biblische Zeitschrift* 56 (2012) 65–84.
- Frevel, Christian (2012): *Lernort Tora. Anstöße aus dem Alten Testament*, in: *Norbert Mette/Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247)*, Freiburg i. Br. 2012, 109–137.
- Frey, Jörg (2014): *Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“ für die johanneische Christologie*, in: *Bernd Janowski (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT 318)*, Tübingen 2014, 231–256.
- Fröhling, Christian (2015): *Bild und Bildung. Die Relecture der Mystagogie Meister Eckharts (Praktische Theologie heute 139)*, Stuttgart.
- Gemeinhardt, Peter (2007): *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41)*, Tübingen.
- Gilbert, Maurice (2015): *L'antique Sagesse d'Israël. Études sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements (Etudes bibliques. Nouvelle series 68)*, Paris.
- Grillmeier, Alois (2004): *Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd.1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*, Freiburg².
- Grümme, Bernhard (2017): *Von Jesu Didaktik lernen? Überlegungen zum Stellenwert von Didaktik und religiöser Erfahrung im Religionsunterricht*, in: *Julian R. Backes – Esther Brünenberg-Bußwolder – Philippe Van den Heede (Hg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs. Festgabe für Thomas Söding zum 60. Geburtstag (BThSt 170)*, Neukirchen-Vluyn, 189–202.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen.

- Humboldt, Wilhelm von (1793): Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück, in: Gesammelte Schriften, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, Berlin 1903, 282–287.
- Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), in: ders., Schriften zur Anthropologie und zur Geschichte, in: Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. I, Darmstadt²1980, 234–240.
- Janowski, Bernd/Schwöbel, Christoph (Hg.) (2016): Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch. Beiträge zum Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie, Göttingen.
- Joas, Hans (2016): Kirche als Moralagentur?, München.
- Die Macht des Heiligen, Frankfurt am Main 2017.
- Kirchschläger, Peter (2010): G., Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (HBS 63), Freiburg i. Br.
- Kruppa, Nathalie/Jürgen Wilke (Hg.) (2006): Kloster und Bildung im Mittelalter, Göttingen.
- Maier, Hans (2000): Die christliche Zeitrechnung, Freiburg i. Br.⁵.
- Meister Eckart (1958): Predigten, hg. von Josef Quint, Stuttgart.
- Müller, Peter (2005): Lesen, Schreiben, Schulwesen, in: Kurt Erlemann u.a. (Hg.), Neues Testament und antike Kultur III: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn, 254–257.
- Müller, Peter (2008): „Wie ich in jeder Gemeinde lehre ...“ (1Kor 4,17). Didaktische Spurensuche bei Paulus, in: Glaube und Lernen 23 (2008) 177–190.
- Nida-Rümelin, Julian (2013): Philosophie einer humanen Bildung, Hamburg.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm (2001): Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft und die Weisheit. Eine Problemskizze, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 53 (2001) 116–132.
- Reiser, Marius (1993): Erziehung durch Gnade. Eine Betrachtung zu Tit 2,11–14, in: Erbe und Auftrag 69 (1993) 443–449.
- Schilling, Heinz/Ehrenpreis, Stefan (Hg.) (2003): Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung, Münster.
- Schleiermacher, Friedrich (2008): Pädagogik. Die Theorie der Erziehung von 1820/21 in einer Nachschrift, hg. von Christiane Ehrhardt und Wolfgang Virmond, Berlin.
- Schleiermacher, Friedrich (1965): Gedanken zu einer Theorie der Erziehung, Aus der Pädagogik-Vorlesung von 1826, besorgt und eingeleitet von Horst Friebel, Heidelberg.
- Schumacher, Thomas (2013): Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes „pistis“, Göttingen.
- Schweitzer, Friedrich (2016): Das Bildungserbe der Reformation. Bleibender Gehalt – Herausforderungen – Zukunftsperspektiven, Gütersloh.
- Sautermeister, Jochen/Zwick, Elisabeth (2018): Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten?, Paderborn.
- Siedentop, Larry (2014): Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism, London 2014.
- Söding, Thomas (2016): Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br.
- Söding, Thomas/Oberdorfer, Bernd (Hg.) (2017): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284), Freiburg i. Br..
- Taylor, Charles (2007): A secular age, Harvard.
- Van den Heede, Philippe (2017): Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie (HBS 86), Freiburg i. Br..
- Vegge, Tor (2007): Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus (BZNW 134), Berlin.
- Vignolo, Roberto (2003): Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni (Biblica 2), Milano.
- Weber, Wolfgang (2002): E.J., Geschichte der europäischen Universität, Stuttgart.
- Wischmeyer, Oda (2016): Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen.
- Wolf, Hubert – Judith Schepers (Hg.) (2009): „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn.
- Yieh, John Yueh-Han (2004): One Teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report (BZNW 124), Berlin – New York.