

Brauchen Kinder auch einen bösen Gott? Gottesbilder in der religiösen Erziehung jenseits der „Gottesvergiftung“?¹

von Friedrich Schweitzer

Die Frage, welche Rolle Gottesbilder in der religiösen Erziehung spielen, gehört zu den Grundfragen von Religionspädagogik und Religionspsychologie. Für die gegenwärtige Situation ist eine ambivalente Wahrnehmung kennzeichnend: Auf der einen Seite wird nach wie vor auf die einengende, Kinder verängstigende Funktion von Gottesbildern hingewiesen. Auf der anderen Seite beklagen manche Beobachter, dass sich die religiöse Erziehung zunehmend auf einen liebevollen Gott beschränke, der dann so harmlos sei, dass weder Kinder noch Erwachsene ernsthaft mit ihm etwas anfangen könnten.

Eine etwas andere Ambivalenz liegt in der These von „Religion als Chance oder Risiko“ (KLOSINSKI 1994). Diese These zielt auf die einerseits entwicklungsfördernden und andererseits entwicklungshemmenden Aspekte religiöser Erziehung. Weder ein grundlegend religionskritischer, etwa psychoanalytischer Ansatz im Sinne Sigmund Freuds wird dem gerecht noch eine von vornherein kritiklose Perspektive auf religiöse Erziehung. Kinder haben ein Recht auf Religion (SCHWEITZER 2005), aber es stellt sich auch die Frage, welche Religion sie brauchen. Nicht jede Form von Religion wird dem Kind gerecht.

Auf solche Ambivalenzen zielt die Frage, welche Gottesbilder Kinder brauchen. Brauchen sie auch einen „bösen Gott“? Oder soll eher gelten: „lieber Gott“ statt „böser Gott“?

¹ In einer ersten Form ist der vorliegende Beitrag unter dem Titel „Lieber Gott‘ statt ‚böser Gott‘? Gottesbilder in der religiösen Erziehung – oder: Was kommt nach der ‚Gottesvergiftung‘?“ erschienen in G. Klosinski (Hg.): Über Gut und Böse. Wissenschaftliche Blicke auf die gesellschaftliche Moral, Tübingen 2007, 95–110; ein gekürzter Vorabdruck findet sich in dem Ausstellungskatalog „Gut + Böse“ – Politik, Kunst, Gesellschaft, hg. v. H.G. Möller, Lüdenscheid 2006, 66–71. Die im Folgenden abgedruckte Fassung ist demgegenüber stark überarbeitet und erweitert worden.

Ich beginne mit einer Szene aus der Familienerziehung in den 1950er Jahren und einigen Vorüberlegungen.

„Manchmal ... folgte auf das Ende des Tischgebets der scharfe Tadel: ‚Setz dich richtig hin am Tisch, mein Herr!‘ Nach einer verwirrten Schrecksekunde merkte Larry, dass er sich in seinen Stuhl gelümmelt hatte, setzte sich aufrecht hin und wartete schweigend. ‚Und jetzt sagst du das Tischgebet noch einmal, mein Herr!‘ So war er gezwungen, es zu wiederholen, begann dann zögernd zu essen und fragte sich, ob ihn sein Vater wohl noch beobachtete, hatte aber Angst, hinzusehen und sich zu vergewissern“ (WHEELIS 1958, 51).

In dieser Szene, die der amerikanische Psychoanalytiker Allen Wheelis in seinem Buch „The Quest for Identity“ im Jahre 1958 berichtet, ist religiöse Erziehung eng mit Gehorsam verbunden, mit dem Zwang, den Befehlen eines strengen Vaters zu folgen, und mit einem Gefühl der tiefen Angst. Man kann sich leicht vorstellen, wie Tischgebete oder auch andere Gebete so für diesen kleinen Jungen zu einer insgesamt angstbesetzten Erfahrung wurden und dass auch sein Gottesbild alles andere als freundlich oder vergebend war. Und der so mit „mein Herr!“ angeredete Junge dürfte auch den „Tisch des Herrn“ in der Kirche nicht ohne negative Assoziationen erlebt haben. Religiöse Erziehung, wenn man davon hier überhaupt sprechen will, kann den Zugang zu Religion dauerhaft versperren.

Ich stelle diese Szene an den Beginn meines Beitrags, weil sie deutlich macht, dass wir beim Thema „lieber Gott“ statt „böser Gott“? nicht nur vor einer, sondern gleich vor zwei Herausforderungen stehen:

- Angstvoll erfahrene Väter und Gottesbilder von noch größerer Strenge sind für viele Menschen noch immer ein existentielles Thema. Karl FRIELINGSDORFS (1992) Darstellung „Dämonische Gottesbilder“ hat dies noch einmal anhand zahlreicher Erfahrungsberichte sowie in Zusammenfassung einer breiten Literatur herausgearbeitet. Als die „wichtigsten dämonischen Gottesbilder“ werden hier präsentiert: der „strafende Richtergott“, der „dämonische ‚Todes‘-Gott“, der „Buchhalter- und Gesetzesgott“ sowie, heute besonders weit verbreitet, der „überfordernde ‚Leistungsgott““ (FRIELINGS-

DORF 1992, 107ff.). Dieser eindrücklich warnenden Darstellung will auch ich nicht widersprechen, sehe aber deutlich eine zweite, zumindest in gewisser Hinsicht neue Herausforderung, der wir uns in der Gegenwart ebenfalls nicht entziehen können:

- Nicht zu übersehen ist ja, dass die Welt von Larry nicht mehr unsere Welt ist. Diese Form von autoritärer Erziehung ist zu einer Seltenheit geworden, zumindest hier bei uns in Deutschland. Gehorsamswerte haben, davon wird im Folgenden noch zu reden sein, in der Erziehung immer mehr an Einfluss verloren. Und dies hat natürlich auch Folgen für die religiöse Erziehung, die in aller Regel nicht mehr die Gestalt einer autoritären Erziehung besitzt. Gegenwärtig verschiebt sich offenbar die Problemlage und werden neue Fragen wach: Reichen Bilder von einem „lieben Gott“ letztlich aus? Sind unsere eigenen Lebenserfahrungen nicht so, dass ein bloß ewig lieb lächelnder Gott bestenfalls als symbolische Erhöhung des Zynismus gelten könnte? Ein Gott, der etwa angesichts der enormen Gräueltaten und Grausamkeiten bis hin zum Holocaust nur weiterhin „lieb“ ist und sein Angesicht über den Taten der Täter unverändert leuchten lässt, das wäre wahrhaftig ein Götze! – so eindrücklich AMMICHT-QUINN (2007) im Blick auf die „(un-)bewältigte Vergangenheit“.

Seine Spannung gewinnt unser Thema genau dadurch, dass sich diese beiden Erfahrungen und Fragekreise gerade nicht gegeneinander ausspielen lassen. Weder lässt sich das existentielle Leiden an dämonischen Gottesbildern leugnen, noch führt es weiter, bloß einen „lieben Gott“ zu fordern. Was aber dann? Welche Möglichkeiten bleiben? Und wie soll die religiöse Erziehung reagieren?

Vor diesem Hintergrund werfe ich *erstens* noch einmal einen Blick auf die Bilder vom „bösen Gott“ in der Erziehung, frage *zweitens* was daraus zu lernen sei, formuliere *drittens* weiterführende Fragen und Perspektiven, ehe ich *viertens* noch einmal die Frage aufnehme: „Lieber Gott“ statt „böser Gott“?

1. Bilder vom „bösen Gott“ in der Erziehung

Ich beschränke mich auf zwei Beispiele und beginne mit dem Buch, das in diesem thematischen Umkreis wie kein anderes meine eigene

Generation bewegt hat. Noch lebhaft erinnere ich mich daran, wie wir gleich nach Erscheinen der „Gottesvergiftung“ von Tilmann MOSER im Jahre 1976 lange Nächte im studentischen Gesprächskreis über den Seiten dieses Buches verbracht haben: Wie konnten und sollten wir nach diesem Buch noch Theologie studieren? Was bedeutete eine solche Enthüllung für meine pädagogischen und religionspädagogischen Interessen? An diesen Fragen führte damals kein Weg vorbei.

Bis heute ist dieser Text des evangelischen, im Jahre 1938 geborenen Tilmann Moser von einer enormen überaus dunklen Faszination, die mich immer wieder aufs Neue erschrecken lässt.

„Gebete vor dem Morgengrauen“ überschreibt Moser den ersten Teil des Buches und schickt ihm als Motto voraus: „Freut euch, wenn euer Gott freundlicher war“.

„Lieber Gott, ich möchte mit einem Fluch beginnen, oder mit einer Beschimpfung, die mir bald Erleichterung brächte. Eine Art innere Explosion müsste es werden, die dich zerfetzte. Ich wäre dann nicht nur dich, sondern auch diese elende Beschämung los, mich noch einmal mit dir beschäftigen zu müssen. Ich dachte, du wärest tot, begraben, zumindest aber vergessen oder wärest mir gleichgültig geworden“ (MOSER 1976, 9).

So hebt der Text an – als „Fluch“ und Anklage, als Abrechnung mit einem Gott, der gnadenlos die Kindheit dieses Menschen beherrscht und ihn bis hinein in seine „seelische Struktur“ so eingeeignet habe, dass die Luft zum Atmen knapp wurde.

Warum? – MOSER berichtet weiter:

„Aber weißt du, was das Schlimmste ist, das sie mir über dich erzählt haben? Es ist die tückisch ausgestreute Überzeugung, dass du alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst“ (MOSER 1976, 13).

„Herr, erhebe dein Antlitz über uns ...“, so haben wir am Ende jedes Gottesdienstes gefleht, als gäbe es keine größere Sehnsucht, als immerzu dein ewig-kontrollierendes big-brother-Gesicht über uns an der Decke zu sehen. Du als Krankheit in mir bist eine Normenkrankheit, eine Krankheit der unerfüllbaren Normen ...“ (14).

Für den kleinen Tilmann MOSER war Gott eine Instanz der beständigen Überforderung und Überwachung, eine Quelle dauerhafter Schuldgefühle und des Selbstzweifels, vor dem es keinen Ausweg gab.

„Was wird der liebe Gott dazu sagen?“ Durch diesen Satz war ich früh meiner eigenen inneren Gerichtsbarkeit überlassen worden. Im Grunde mussten die Eltern gar nicht mehr sehr viel Erziehungsarbeit leisten, der Kampf um das, was ich tun und lassen durfte, vollzog sich nicht mit ihnen als menschliche Instanz, mit der es einen gewissen Verhandlungsspielraum gegeben hätte, sondern die ‚Selbstzucht‘, wie das genannt wurde, war mir überlassen, oder besser, der rasch anwachsenden Gotteskrankheit in mir“ (17f.).

So steht sie noch einmal vor uns – die „Gotteskrankheit“ als „Normenkrankheit“, Gott als Fratze – das „ewig-kontrollierende big-brother-Gesicht“. Diese Erfahrungen lassen auch mir als Religionspädagogen und Theologen nur eine Möglichkeit: Ich stimme ein in die Kritik und in die Klage über eine so verdunkelte, bedrückende und zumindest ein Stück weit verlorene Kindheit, über einen missbrauchten Glauben und über eine vertane Chance der religiösen Erziehung. In dieser Hinsicht kann es nur eine Konsequenz geben: Aufgabe der Religionspädagogik ist der entschiedene aufklärerische Einsatz *gegen* jede Form der religiösen Erziehung dieser Art, die Gott im Namen einer autoritären Kinderaufzucht missbraucht.

Weniger sicher bin ich mir allerdings hinsichtlich der Folgerungen, die Tilmann MOSER selber zieht. Sie gehen für ihn in zwei Richtungen: Freiheit von Gott im Atheismus und menschliche Bescheidenheit in einer gesundgeschrumpften menschlichen Existenz:

„ich kann erst frei sein, wenn ich es ganz ertragen kann, von dir nicht geliebt zu werden, selbst wenn es dich gar nicht gibt“ (MOSER 1976, 45)

und:

„Aber was wird an deine Stelle treten, die riesigen Leerstellen füllen, wo du dich ausgebreitet hast? Nicht alle müssen gefüllt werden. Das Haus kann schrumpfen, es war unnötig groß“ (100).

Das zweite Beispiel, das ich hier aufnehmen möchte, beschäftigt mich

ebenfalls seit langer Zeit (vgl. SCHWEITZER 2007, 17ff.). Im Jahre 1982 hat die katholische Autorin Jutta RICHTER ihr Buch „Himmel, Hölle, Fegefeuer“ veröffentlicht – mit dem bezeichnenden Untertitel „Versuch einer Befreiung“. Zwei Abschnitte sind für die Kindheitserfahrung und für das Gottesbild besonders wichtig. Der erste beschreibt die Kindergartenzeit:

„Der liebe Gott sieht alles, sagte Schwester Lioba im Kindergarten. Er sieht alles, er hört alles, er weiß alles.

Der liebe Gott sitzt im Himmel auf einer weißen Wolke. Er hat einen langen Bart. Er hat Augen, die durchdringen die Wände, die können unter Bettdecken sehen, in Nischen, in Keller. Die machen vor nichts halt. Die sehen Tag und Nacht. Die werden nie müde. Das sind keine Augen, das sind Blitze. Die sehen und sehen und sehen.

Der liebe Gott, sagte Schwester Lioba im Kindergarten, kommt zuerst, dann kommt der Papst, dann der Kardinal, dann der Bischof, der Herr Pfarrer, dann die Schwester Oberin, dann Vater und Mutter, dann kommt ganz lange nichts. Und ganz zum Schluss kommst du, sagte Schwester Lioba im Kindergarten.

Das wusste ich genau: Wer böse ist, tut dem lieben Gott weh. Wer böse ist, macht, dass das Blut vom lieben Heiland wieder fließt. *Deine Gnad und Jesu Blut machen allen Schaden gut*“ (RICHTER 1985, 8)

„Der liebe Gott sieht alles“, und ganz offenbar ist er bereit, sich in den Dienst der an einer solchen Überwachung interessierten Autoritäten zu stellen, angefangen beim Papst bis hin zu den Eltern. Die kleine Jutta RICHTER hat die darin enthaltene Botschaft begriffen und verinnerlicht: „Jeden Abend im Bett nahm ich mir vor, ein gutes Kind zu sein, damit die Narben vom lieben Heiland nicht wieder aufplatzten.“ – „Jeden Abend musste ich zugeben, dass ich ein böses Kind gewesen war“ (9).

Bemerkenswerterweise erinnert sich Jutta RICHTER aber auch an eine andere Gotteserfahrung und an ein anderes Gottesbild aus ihrer Kindheit: „Ich erinnere mich, dass es zwei Götter gab: den lieben Gott meiner Mutter und den lieben Gott von Schwester Lioba ... Der liebe Gott Schwester Liobas war stets darauf bedacht, alles zu sehen, alles zu wissen und alles zu bestrafen. Der liebe Gott Schwester Liobas hatte ewiges Leben und war mächtig und böse.

Der liebe Gott meiner Mutter war der Vater des Schutzengels. Der liebe Gott meiner Mutter war ein freundlicher alter Herr, dem die Himmelsschlüssel aus der Hand gefallen waren und jetzt als Blumen am Sielbach wuchsen. Der liebe Gott meiner Mutter war im Sommer ein leidenschaftlicher Gärtner, und ab September arbeitete er aus-hilfsweise in der himmlischen Bäckerei, zusammen mit den kleinen pausbackigen Engeln, deren Schicht mit dem Abendrot begann ... Der liebe Gott meiner Mutter wäre niemals auf den Gedanken ge- kommen, hinter Kindern herzuspiionieren, er machte liebe beide Au- gen zu und schickte den Schutzengel an die rechte Seite meines Bet- tes, wo er die ganze Nacht Wache hielt ... Der liebe Gott meiner Mutter hatte nur einen Fehler: Er starb, als ich fünf wurde und Schwester Lioba sagte: Seinen einzigen Sohn opferte Gott für die Sünden der Menschen, auch für deine Sünden, und mich dabei ansah“ (17f.).

Hier blitzen *beide* auf – der „böse“ rachsüchtige, überwachende und strafende Gott einerseits und der „liebe“, beschützende und freundliche Gott andererseits. Und in dieser Gegenüberstellung deutet sich auch an, wie Jutta RICHTER die von ihr angestrebte „Befreiung“ versteht: als Loslösung von dem kirchlich-katholisch vermittelten Gottesbild, wie es ihr in den kirchlichen Autoritäten und Repräsen- tanten begegnet, und – *vielleicht* – Wiedergewinn des mütterlichen Gottes, in dem wohl nicht zufällig ein Stück feministischer Theolo- giekritik mitzuschwingen scheint: der Gott der Mütter *gegen* den Gott der Väter!

Die Reihe solcher Beispiele ließe sich fast beliebig verlängern. Man kann geradezu von einem eigenen Typus „autobiographische Religionskritik“ sprechen, bei dem die eigene religiöse Sozialisation an einer gleichsam idealen Biographie gemessen wird. Wo die eigene Lebensgeschichte hinter diesem Ideal zurückbleibt, wird der Einfluss von Religion dafür verantwortlich gemacht. Für diese Form der Reli- gionskritik können die Darstellungen von MOSER und RICHTER ex- emplarisch stehen.

Wie sind solche Darstellungen einzuschätzen?

Zwei Fragen stelle ich an das Ende dieses ersten Abschnitts:

Zum einen ist noch immer nicht wirklich untersucht und geklärt, ob es gleichsam konfessionsspezifische Varianten in der Erfahrung mit Gottesbildern gibt. Der katholische Bezug auf „Himmel, Hölle, Fegefeuer“ besitzt ja zumindest in dieser, auf allein katholische Vor-

stellungen bezogenen Form auf evangelischer Seite keine Parallele. Auch spielen kirchliche Autoritäten in der evangelischen Erziehung heute so gut wie keine Rolle mehr. Umgekehrt scheint die Strenge der göttlichen Forderungen, wie sie bei Tilmann MOSER hervortreten, für evangelische Erziehung weit typischer als für die katholische, so wie es auch Tilmann MOSER ausdrücklich erinnert und beschreibt:

„Mich faszinierte es, wie viele Mittel meinen katholischen Schulfreunden gelassen wurden, um sich doch noch zu retten, um Ablass zu erhalten. Ich lauschte oft atemlos ihren Berechnungen, wenn sie, vor und nach der Kommunion, ihre Sünden und die Strafen und die Wiedergutmachungsforderungen berechneten, und wenn ihnen die Lage *nicht* aussichtslos erschien“ (MOSER 1976, 19f.).

Zum anderen lassen beide Berichte, der von Tilmann MOSER ebenso wie der von Jutta RICHTER, für mich offen, ob nach dem Tod des „bösen Gottes“ nun auch das Böse aus der Welt verschwunden sei. So bleibt es fraglich: Was soll mit dem Bösen geschehen, wenn Gott nur noch „lieb“ sein darf? Stehen sich in der Welt dann zwei gegensätzliche Prinzipien gegenüber – der liebe Gott und das abgrundtief Böse, so wie dies in der Tradition als Gegensatz zwischen Gott und Teufel dargestellt wurde?

2. „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott“ – oder: Was aus der „Gottesvergiftung“ heute zu lernen wäre – Zum Gespräch mit Tilmann MOSERS Reskript (2003)

27 Jahre nach der Veröffentlichung der „Gottesvergiftung“ publizierte Tilmann Moser im Jahre 2003 ein Buch mit dem Titel „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott“. Der vorliegende Beitrag gibt mir Gelegenheit, mich mit den von Tilmann Moser selbst gezeichneten Entwicklungslinien *nach* der Gottesvergiftung auseinanderzusetzen. Soweit mir bekannt, hat dieses Reskript in Religionspsychologie oder Religionspädagogik noch keine Würdigung erfahren.

Das 2003 erschienene Moser-Buch gibt tatsächlich Anlass zu Fragen. Immerhin kann dort formuliert werden, der „Therapeut ... sollte fromm und andächtig sein können“ (allerdings müsse er „nicht gläubig sein“, MOSER 2003, 43). Und in den dort gebotenen Fallbe-

schreibungen findet sich die Schilderung, wie Moser als Therapeut
„das erste Mal ... bei der Vertiefung oder Verbrei-
terung einer Gottesbeziehung behilflich“ gewesen
sei, „statt – wie sonst häufiger – bei der Entneuro-
tisierung eines bedrückenden Gottesbildes“ (114).

Was ist geschehen? Wie kommt es zu diesem – offensichtlichen oder
mindestens scheinbaren – Gesinnungswandel des Gottes-Anklägers?
Noch immer weiß Moser von der „qualvollen Erbschaft“ eines „frü-
hen Glaubens“, der das Leben und Gewissen mancher Menschen
verwüstet (10). Daran hat sich seit 1976 nichts geändert. Zugleich
spricht MOSER jetzt aber von Untersuchungen, die belegen, „dass ein
religiöser Glaube mit besserer seelischer Gesundheit zusammenhängt,
ja sogar eine psychosomatische Anfälligkeit für Krankheiten erheb-
lich mindert“. Und er fügt hinzu: „Natürlich muss es ein Glaube sein,
dem ein freundliches Gottesbild zu Grunde liegt“ (10f.). Insofern
begegnen wir hier einer Variante der Forderung nach dem „lieben“
Gott, der an die Stelle des „bösen“ Gottes treten soll. Hier ist es ein
„freundliches Gottesbild“, das von MOSER empfohlen wird, weil es
den Menschen helfe.

Moser sagt, es sei ihm bewusst geworden,

„dass der Gott der Einschüchterung zwar noch in
vielen Menschen wohnt, aber dass er in der heuti-
gen Gesellschaft längst nicht mehr die Hauptquel-
le von Angst und Anpassung ist. Immer mehr ist
von einem wachsenden Bedürfnis nach Spirituali-
tät die Rede, weitab von der Sünden-, Verdamm-
nis- und Erlösungstheologie des rechtgläubigen
Christentums“ (23).

Mit dieser neu erreichten spirituellen Sehnsucht, die aus der spirituel-
len Armut der Gegenwart geboren werde, verändere sich auch die
Aufgabe des Therapeuten und der Therapie insgesamt. Sie solle nun

„ein neurotisches Gottesbild von einer Gewissheit
im Patienten ... trennen, dass eine höhere Macht
ihn als Subjekt oder Individuum oder Seele in der
Welt für wertvoll, willkommen und lebensfähig
hält“ (18).

Oft genug hänge die Erfüllung dieser Aufgabe an der Unterscheidung
zwischen einem „guten Gottesbild“ und einem „strengen RICHTER
und Verurteiler“ (19). Das ist Mosers Unterscheidung zwischen einer

psychologisch positiven und einer negativen Religion.

Von hier aus entwickelt Moser nun auch seine umfassende und vorerst abschließende Antwort auf die „Gottesvergiftung“. Er sucht nach den Quellen einer positiven Religiosität, die er – ähnlich wie Jutta Richter – in den frühen Erfahrungen der Kindheit findet und die er nun als „Fähigkeit zur Andacht“ beschreibt. Diese Fähigkeit wurzelt in der frühen Beziehung zur Mutter und zur Welt:

„Mütter, die stillen, sprechen ohne jeden Zweifel von ihrer Andacht bei diesem Vorgang, und sie wissen ebenso, dass der Säugling, wenn Gier und Hunger beseitigt sind, in diese Andacht einbezogen ist“ (27).

Umgekehrt sind es in dieser Sicht Störungen und Spannungen in der Mutterbeziehung, die eine positive Entwicklung der Andachtsfähigkeit stören können,

„dann nämlich, wenn das Erleben mit der Mutter so negativ getönt ist, dass sich zu wenig an ihr dafür eignet, als bergend, heilsam oder heilig symbolisiert und später transzendiert zu werden“ (32).

Die Ursache der „Gottesvergiftung“ sieht MOSER freilich nicht in der Mutterbeziehung, sondern im Handeln der Kirche und der Priester, die einen „Gott der Sünde oder der Schuld“ einführen und so dafür sorgen, dass Gott „geradezu zum Zerstörer von Andacht und Spiritualität werden muss“ (30). Und so hält Moser definitiv fest:

„Von regelrechter Gottesvergiftung spreche ich, wenn die Seele, bevor sie langsam zu sich selber findet, so von Theologie und einem lebensfeindlichen oder Angst machenden Gottesbild ausgefüllt ist, dass der Vergiftete, statt ein Beschenkter zu sein, sich verliert und zur Marionette oder in seinem eigenen Haus von einer tyrannischen Macht beherrscht wird“ (33).

Umgekehrt sei ein „erträgliches Gottesbild“ dann gegeben, wenn „dessen Stimme sagt“:

„Du bist willkommen auf der Welt und ein wertvoller Mensch, auch wenn viele Umstände dich darüber von früh auf in tiefste Zweifel gestürzt haben“ (40).

Das Buch schließt mit einem fiktiven Schreiben an den Kirchenvater

Augustin – überschrieben mit „Brief an meinen Feind Augustinus“, einer wahrhaftigen Hasstirade, in der Augustinus ungefähr dieselben Vorwürfe auf sich zieht, die in der „Gottesvergiftung“ noch Gott selber galten. Noch ein letztes Zitat aus diesem Buch:

„Du [Augustinus, F.S.] bist einer der großen Verführer der Christenheit, nicht zum gottgefällig-normalen Leben, sondern zur verquälten Gottsuche und Jenseitssehnsucht, und du hast für Unzählige mit zur Lebenszerstörung beigetragen, weil du ihnen das Leben als Sündenpfehl und Schlammbad der Versuchung geschildert hast“ (154f.).

Damit steht sie vor Augen – die Antwort, die Tilmann Moser heute auf seine frühere „Gottesvergiftung“ zu geben weiß. Ich kann mich hier nicht in aller Ausführlichkeit mit dieser Antwort auseinandersetzen, möchte sie aber in vier Hinsichten mit einem Fragezeichen versehen, um anzudeuten, warum mir diese Antwort nicht auszureichen scheint.

Erstens scheint mir das von MOSER gezeichnete *Mutter-Bild* bestenfalls dazu geeignet, an den damit verbundenen Erwartungen zu verzweifeln. Wie soll eine Mutter denn mit der Verantwortung für das Gottesbild des Kindes umgehen? Wie soll sie dafür sorgen, dass keine „Spannungen“ und negativen Gefühle dieses Bild trüben? Und wo wäre sie denn – die ideale Mutter, die es in der Realität nicht gibt, nie gegeben hat und auch nicht geben kann? Pädagogisch und psychologisch gleichermaßen realistischer scheint mir ein Verständnis auch der frühkindlichen Zeit, das ausdrücklich und von vornherein Raum für Konflikte, Spannungen, Enttäuschungen bis hin zu schmerzhaften Erfahrungen lässt. Ich plädiere nicht für „schlechte Mütter“, aber ich halte eine Idealisierung früher Mutterbeziehungen für ideologisch verzerrt. Mit D.W. WINNICOTT (1971) gesprochen: Eine *immer nur gute Mutter* gibt es nicht – entscheidend ist eine *ausreichend gute Mutter* (*good-enough mother*).

Zweitens spricht aus Mosers Buch noch immer der *Hass* – nun nicht mehr auf Gott oder die Eltern, wohl aber der *Hass auf Augustin* und der *Hass auf die Kirche*. Gewiss: Kritik verdienen theologische und kirchliche Lehren, die den Menschen und das Kind auf das Schlechte reduzieren. Hass aber ist keine Lösung, so subjektiv verständlich er im Falle von Mosers Leidensgeschichte auch sein mag.

Drittens bleibt auch Mosers heutige Empfehlung eines „freundlichen Gottesbildes“ erneut die Antwort darauf schuldig, wie sich ein so vorgestellter Gott zu dem *Bösen in der Welt* verhalten soll. Lächelt er auch freundlich dazu?

Und viertens – zugleich als Überleitung zum Folgenden – verweise ich auf eine *Inkonsequenz*, die Mosers Beschreibung durchzieht. Wenn er an einer Stelle – zu Recht – fragt, ob negative Gottesbilder wirklich als Ursache und als „Kern des neurotischen Elends“ anzusehen seien oder ob es nicht vielmehr umgekehrt so sei, dass eine „schon angelegte Neurose“ die Ursache darstellt, die zu einem destruktiven Gottesbild führt, so bleibt auch diese Frage in diesem Buch ohne Antwort. Welche Dispositionen sind es, die aus einer religiösen Erziehung eine ganze Pathologie werden lassen? Kann man sagen, dass es weniger *die* religiöse Erziehung ist, die pathogen wirkt, als vielmehr eine bestimmte – negative – Passung zwischen bestimmten Dispositionen und bestimmten Formen von religiöser Erziehung – eine Hypothese, die sich aus unseren eigenen Tübinger Forschungen ergibt (BIESINGER/KERNER/KLOSINSKI/SCHWEITZER 2005)? Demnach muss religiöse Erziehung differenzierend, im Sinne bestimmter Typen, erfasst werden, wenn Aussagen über ihre positiven oder negativen Auswirkungen auf die Persönlichkeitsentwicklung gemacht werden sollen. Ebenso differenzierend muss dabei auch mit religiösen Orientierungen und Gottesbildern verfahren werden. Erst unter dieser Voraussetzung sind psychologisch valide und pädagogisch hilfreiche Befunde zu erreichen.

3. Worauf es heute ankommt: Weiterführende Fragen und Perspektiven für religiöse Erziehung jenseits der „Gottesvergiftung“

Auch in diesem Abschnitt muss ich mich auf ausgewählte Fragen und Perspektiven beschränken. Drei Fragen scheinen mir besonders bedeutsam. Sie betreffen 1. den Wandel des Erziehungsstils, 2. die Entwicklung des Gottesbildes und 3. die bleibende Herausforderung durch das Böse.

Zunächst also zum *Wandel des Erziehungsstils*: Begonnen habe ich mit der Geschichte von Larry und seinem Tischgebet. Es ist ein typisches Beispiel für die Gehorsamserziehung der 1950er Jahre, wie sie nicht nur in den USA, sondern damals auch in Deutschland zu

finden war. In dieser Zeit bezeichneten Eltern „Gehorsam“ regelmäßig als das oberste Erziehungsziel, das sie verfolgen. „Mein Kind soll gehorchen lernen!“ Seit etwa zwei oder drei Jahrzehnten belegen parallele Umfragen allerdings, dass dieses Erziehungsziel der Vergangenheit angehört. Es hat einem neuen obersten Ideal von „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ Platz gemacht – im Zuge des zum geflügelten Wort avancierten Übergangs „Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln“, und das nicht nur in der Familie (vgl. etwa BÜCHNER 1983, FEND 1988).

Dieser Wandel des Erziehungsstils, so meine These, besitzt auch Implikationen für das Gottesbild und für die religiöse Erziehung, die noch zu wenig beachtet werden. Wenn sich die Erziehung insgesamt verändert, schließt dies in aller Regel auch die religiöse Erziehung ein, auch wenn diese nicht im Zentrum des Wandels steht. Auf jeden Fall ist das neurotisierende Amalgam von väterlicher Über-Strengung und – gleichsam mit Freud gesprochen – divinisiertem Über-Ich verschwunden, auch wenn es in den Erinnerungen älterer Menschen noch immer schmerzhaft präsent sein mag. Heutige Kinder erfahren es in aller Regel anders. Dies muss auch in religionspsychologischer Hinsicht noch stärker beachtet werden – innerfamiliäre Beziehungen können nicht als überhistorische, d.h. als der Geschichte entnommene Strukturen gelten.

Es ist also davon auszugehen, dass sich auch die religiöse Erziehung in den letzten 50 Jahren deutlich verändert hat. Dies belegen auch neuere Untersuchungen zum Gottesbild von Kindern und Jugendlichen, die fast durchweg freundliche Bilder vom lieben Gott aufzeigen (s. vor allem HANISCH 1996, 96; zum weiteren Zusammenhang auch MERZ 1994, FISCHER/SCHÖLL 2000). Der „böse Gott“ scheint weithin aus der Erziehung verschwunden zu sein. Vor allem bei Jugendlichen ist stattdessen ein „Irgendwie-Gott“ zu beobachten, an den man „irgendwie“ glauben möchte, auch wenn man „irgendwie“ nicht genau weiß, wie man selber eigentlich an Gott glaubt (vgl. SCHWEITZER 1998, 37ff. sowie die Befunde und Überlegungen bei SCHMID 1985, 1989). Meine mehrfache Hervorhebung des „Irgendwie“ ist dabei nicht als Parodie gemeint, sondern ist ein wörtliches Zitat aus zahlreichen Äußerungen Jugendlicher, die damit ihre sprachliche und sachliche Unsicherheit signalisieren. Zugespitzt formuliert: Der Bildersturm gegen den „bösen Gott“ hat einerseits zur Vermittlung bloß eines „lieben Gottes“ geführt und andererseits weithin zu einem diffusen Gottesbild, das ich als eine Art „Bildstörung“

bezeichne.

Damit scheint mir zweierlei klar: Wir sollten Gottesbilder nicht isoliert betrachten, sondern jeweils im Horizont des in einer Gesellschaft praktizierten Erziehungsstils. Die „Gottesvergiftung“ ist nicht einfach ein Problem allein der *religiösen* Erziehung, sondern muss im Zusammenhang der in der Nachkriegszeit insgesamt praktizierten Form von Erziehung gedeutet werden. Pädagogisch entscheidend wird so gesehen die Frage, welche Stärken und Schwächen ein bestimmter Erziehungsstil in religiöser Hinsicht einschließt. Wenn etwa viele Eltern heute davon sprechen, sie wollten ihr Kind in religiöser Hinsicht selbst entscheiden lassen, und deshalb auf eine religiöse Erziehung verzichten, so legt dies für mich die Frage nahe, ob an die Stelle einer religiösen Einengung nicht längst das Problem einer religiösen Unterernährung getreten ist. Im Bild gesprochen: Könnte es nicht sein, dass heute weniger die „Gottesvergiftung“ das Hauptproblem darstellt als vielmehr eine Art *religiöses Kaspar-Hauser-Syndrom* (SCHWEITZER 2005, 39ff.), in dessen Folge die Kinder ohne angemessene religiöse Begleitung auch im Blick auf ihr Gottesbild bleiben? Wenn dies zutrifft, hat der Hinweis auf die „Gottesvergiftung“ längst seine kritische Kraft eingebüßt. Er wirkt vielmehr als Verstärkung einer ohnehin wirksamen Tendenz religiöser Vernachlässigung, der gegenüber nun das „Recht des Kindes auf Religion“ (SCHWEITZER 2005) hervorzuheben bzw. einzuklagen ist (vgl. BIE-SINGER 2005).

Die Frage nach dem Verlust einer religiösen Begleitung für Kinder wird für mich noch dringlicher, wenn wir einen zweiten Zusammenhang in den Blick nehmen: die *Entwicklung des Gottesbildes in der Kindheit*. Zunächst ist in dieser Hinsicht ein relatives Recht der von Tilmann Moser in seinem neuen Buch vertretenen Sichtweise festzuhalten: Anders als noch zu Zeiten eines Sigmund Freud, der Religion erst in der mittleren Kindheit und im Konflikt mit dem Vater entstehen sehen wollte, wird heute davon ausgegangen, dass die religiöse Entwicklung in die früheste Kindheit zurückweist (zusammenfassend SCHWEITZER 2007). Alle Kinder machen demnach Erfahrungen mit ihrer frühesten Umwelt und mit den ersten Bezugspersonen, die sie mit religiösen oder zumindest religiös interpretierbaren Vorstellungen, Gefühlen und Sehnsüchten ausstatten. Es sind diese Erfahrungen, die – mit dem Theologen Gerhard EBELING (1979) gesprochen – den „Resonanzboden“ aller Religionen und also auch des christlichen Glaubens darstellen. An diese Erfahrungen knüpft die

ausdrückliche Rede von Gott an, um sie in bestimmter Weise zu interpretieren und in die Welt der menschlichen Kommunikation her-einzuholen.

Von Anfang an lässt sich die kindliche Erfahrung aber kaum als spannungslos-freundliche, nur positive und erfüllende Erlebniswelt beschreiben. In einer endlichen Welt, mit ebenso endlichen Müttern und Vätern, gibt es immer schon die Erfahrung des „zu wenig“, „zu kurz“, oder „zu früh“ und „zu spät“. Kinder bauen – mit dem Psychoanalytiker Erik H. ERIKSON (1971) gesprochen – nie nur ein Grund-*vertrauen* auf, sondern immer auch ein Grund*misstrauen*. Alles andere bleibt Illusion. Das Negative begleitet das Kind auch dann, wenn – hoffentlich! – das Positive überwiegt.

Was bedeutet dies für die religiöse Erziehung? M.E. kann nur eine solche religiöse Erziehung der kindlichen Entwicklung gerecht werden, welche die gleichsam gemischte Erfahrungswelt des Kindes sensibel begleitet. Dazu gehört auch der Umgang mit negativen Erfahrungen, die uns vielleicht am deutlichsten bei den kindlichen Fragen nach Tod und Sterben vor Augen treten. Wenn Kinder beispielsweise wissen wollen, warum Gott es zulässt, dass die Mutter eines gleichaltrigen Spielkameraden sterben muss, dann führt der Hinweis auf den „freundlichen Gott“ kaum weiter. Auch das Bild vom „bösen Gott“ ist hier natürlich keine Lösung. Was Kindern – und Eltern oder Erzieherinnen – bei solchen Fragen neu aufgehen kann, ist vielmehr die Rätselhaftigkeit Gottes, die sich menschlichen Erklärungsversuchen immer wieder entzieht. Diese Rätselhaftigkeit mit den Kindern zu erkennen und auszuhalten, darin könnte dann eine Aufgabe der religiösen Erziehung liegen, wenn sie dem Kind gerecht werden soll. Begleitung der kindlichen Erfahrungen kann jedenfalls als übergreifende Aufgabenbeschreibung für die religiöse Erziehung festgehalten werden. Der heute manchmal verlangte bewusste Verzicht auf religiöse Erziehung, die angeblich nur eine illegitime Beeinflussung oder ein irreversibler Eingriff in das Leben des Kindes sein könne, bleibt jedenfalls unzureichend. In religiöser Hinsicht sollten die Kinder mit ihren Fragen und Orientierungsbedürfnissen nicht alleingelassen werden.

Damit bin ich beim dritten und letzten Aspekt in diesem Abschnitt: Der *Frage nach Gott und dem Bösen*. In der Kriminologie wird betont, dass Kinder elementare Orientierungen zwischen Gut und Böse brauchen und dass die religiöse Erziehung dazu einen wichtigen Beitrag leisten kann (KERNER 2005). Ähnlich kann aus der

Sicht der Kinder- und Jugendpsychiatrie behauptet werden, dass der Umgang mit dem Bösen zu den Entwicklungsaufgaben in der Kindheit und darüber hinaus zu zählen ist und dass religiöse Erziehung dabei eine produktive Rolle spielen kann (KLOSINSKI 2005). Ich füge dem aus theologisch-religionspädagogischer Sicht hinzu, dass kein Gottesbild als tragfähig gelten kann, das nicht auch auf die Frage des Negativen, des Leidens und damit letztlich des Bösen bezogen ist. Alles andere bleibt ein Wunsch- oder Illusionsgott, der sich im Leben rasch als wenig tragfähig herausstellt. Aus meiner eigenen Sicht liegt genau hier die Bedeutung der christlichen Vorstellung vom leidenden Gott begründet – von einem Gott, der sich leidend in die Auseinandersetzung mit dem Bösen hineinbegibt und der mit den Menschen leidet. Damit wird umgekehrt das Leiden allerdings nicht vergöttlicht (wie manche Kritiker des Christentums diesem Glauben entgegenhalten). Vielmehr bricht im leidenden Gott die Hoffnung auf eine letztliche Überwindung des Bösen auf.

Die komplexen theologischen Fragen, die an dieser Stelle aufbrechen, können hier nur angedeutet werden. Weiter zu vertiefen wäre die Frage einer Kreuzestheologie (etwa MOLTSMANN 1972): Was bedeutet der Kreuzestod für das Gottesverständnis, wenn es nicht darum gehen kann, dass ein rachsüchtiger Gott zu seiner eigenen Besänftigung ein Opfer verlangt? Damit verbunden ist die Frage der Theodizee (HERMANNI 2002): Wie kann Gott „das“ zulassen? Woher kommt das Böse in einer von Gott „gut“ geschaffenen Welt?

Die Frage nach Gott und dem Bösen wird freilich nicht nur in der akademischen Theologie diskutiert. Zu den relativ neuen Entdeckungen in der Religionspädagogik gehört die Einsicht, dass auch Kinder selbst theologisch fragen und theologische Antworten finden, dass Kinder in diesem Sinne Theologen sind und deshalb von einer Kindertheologie gesprochen werden kann. Der englische Religionspädagoge John Hull berichtet von einem Gespräch über die Frage, ob Gott auch Einbrecher lieb hat:

Kind (5 Jahre, 6 Monate): Hat Gott auch Einbrecher lieb?

Vater/Mutter: Gott liebt auch die Einbrecher, aber ihm gefällt nicht, was sie tun.

Kind: Weil sie „Böse“ sind?

Vater/Mutter: Ja, Gott hat sie lieb, aber ihm gefällt nicht, was sie tun.

Kind: Weil, das, was sie tun, böse ist?

Vater/Mutter: Ja (HULL 1997, 58)

Die Bedeutung solcher Gespräche wird aus HULLs Kommentar ersichtlich. Das Kind sucht nicht einfach eine Antwort auf die Frage nach dem Einbrecher, sondern es entwickelt auf diese Weise gleichsam selbst seine moralische Urteilsfähigkeit:

„Hier wird Gott dem Bösessein gegenübergestellt. Im früheren Denken dieses Kindes war Gott einfach nur stärker als das Böse und deshalb gegen das Böse. Jetzt wird er nicht nur als vom Bösen unterschieden erkannt, weil er stärker ist, sondern weil er eine völlig andere Qualität hat. Das betreffende Kind hatte gerade eine Phase durchgemacht, in der es großes Interesse an den verschiedenen Abstufungen der Liebe zeigte, und es fragte seine Eltern immer wieder, ob sie eines ihrer Kinder mehr liebten als die anderen oder ob sie Gott mehr liebten als ihre Kinder usw. Jüngere Kinder erkunden und erproben Vorstellungen wie Gut und Böse, Macht und Liebe häufig innerhalb des aktuellen Kontexts der moralischen und emotionalen Beziehungen, in denen sie leben“ (HULL 1997, 59).

Anton Bucher berichtet von Gesprächen zwischen Kindern über die Arche Noah. Trotz der in dieser Geschichte berichteten „Ertränkung der Menschheit“ als Strafe Gottes habe sie den Kindern gerade keine Schwierigkeiten bereitet:

Auf die Frage des Interviewers: „Warum meinst Du, ist die Sintflut gekommen?“ antwortet das Kind:

„Die waren so bös, die haben gestritten und gestohlen, die haben die Katze am Schwanz gerissen, die haben mit Stecken gehauen, einer hat einen Kürbis gestohlen“ (BUCHER 2003, 68).

Der Interviewer fragt weiter: „Und die vielen anderen Menschen, die ertrunken sind; war das nicht schlimm?“ Darauf antwortet das Kind:

„Schon schlimm, aber die waren so bös, die hätten nicht stehlen dürfen, nicht streiten. Dann hätte der liebe Gott das nicht gemacht“ (69).

Mit solchen Antwortbeispielen will Bucher zeigen, dass Geschichten, in denen ein „böser Gott“ eine zentrale Rolle spielt, den Kindern oft weniger Probleme bereitet als den Erwachsenen. Solche Beobachtun-

gen unterstreichen die Unterschiede zwischen dem moralischen Denken von Kindern und Erwachsenen. Sie machen zugleich erneut deutlich, dass biblische Geschichten in ihrer Wirkung auf das Kind immer auch von der pädagogischen Situation, in der sie erzählt werden, abhängig sind. Damit eine Geschichte negativ wirkt, ist mehr erforderlich als die Geschichte allein.

Und schließlich: Gottesbilder sind nicht nur eine Frage an Erwachsene, die sich Gedanken über die religiöse Erziehung machen. Auch die Kinder selbst stellen Fragen und finden Antworten, bei denen sowohl der „liebe Gott“ als auch der „böse Gott“ eine Rolle spielt oder jedenfalls eine Rolle spielen kann. Von dieser Einsicht aus eröffnen sich neue Möglichkeiten des Gesprächs – ich bezeichne die als „Theologie *mit* Kindern“, in denen der Frage nach dem „bösen Gott“ (*Ist Gott manchmal böse?*) gemeinsam nachgegangen werden kann.

4. Noch einmal: Brauchen Kinder auch einen „bösen Gott“?

Wie sollen wir die Frage: *Brauchen Kinder auch einen „bösen Gott“?* bzw.: *„Lieber Gott“ statt „böser Gott“?* nun am Ende beantworten? Trifft es zu, dass wir aus den Leidensgeschichten, die ich hier nur exemplarisch aufnehmen konnte, die Konsequenz ziehen müssen, jetzt eben Kindern konsequent und ausschließlich einen freundlichen – den „lieben“ – Gott vorzustellen?

Oder haben eher diejenigen recht, die bei einer solchen Erziehung eine Verharmlosung befürchten – weil ein immer bloß lieber Gott ja kaum mit den Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Leid und Zerstörung in der Welt zu vereinbaren wäre?

Aus meiner Sicht sprechen theologische, psychologisch-pädagogische sowie religionspädagogische Gründe dafür, die Alternative *„lieber Gott“* oder *„böser Gott“* zurückzuweisen.

- Zumindest in christlich-theologischer Sicht kann Gott weder einfach als „lieb“ noch einfach als „böse“ bezeichnet werden. Gottes bedingungslose Liebe ist hier das Grundlegende und Erste, aber diese Liebe kann nicht in dem Sinne bedingungslos sein, dass sie alles gleichermaßen freundlich hinnimmt. Wo Menschen einander verletzen und quälen, unterdrücken und töten, da nimmt diese Liebe – mit der Bibel gesprochen – die Gestalt des göttlichen Zornes an. Liebe und Zorn dürfen

dabei aber nicht als zwei sich abwechselnde Gefühlslagen oder gar göttliche Launen verstanden werden. Vielmehr gilt, dass Gottes Zorn nichts anderes ist als die andere Seite seiner Liebe. Aus theologischer Sicht wird dies heute von Wilfried HÄRLE (1995, 268f.) so formuliert: „Der Zorn als *Eigenschaft* der Liebe unterscheidet sich radikal von dem selbstsüchtigen, gekränkten Zorn, den wir aus zwischenmenschlichen Beziehungen kennen und der tatsächlich dem Wesen der Liebe widerstreitet. Der heilige Zorn bzw. die zornige Liebe Gottes richtet sich *um des geliebten Menschen willen* gegen alles, was ihm bzw. wodurch er sich selbst schadet. ‚Liebe‘ ohne solchen heiligen Zorn wäre keine echte Liebe. Sie wäre im besten Fall Freundlichkeit, im schlimmsten Fall Gleichgültigkeit.“

- Psychologisch-pädagogisch gesehen scheint mir ein solches Gottesbild ebenfalls weit mehr einzuleuchten als die Alternative „*lieber Gott*“ oder „*böser Gott*“. Alle menschlichen Erfahrungen schließen vom Anfang des Lebens an immer sowohl positive als auch negative Aspekte ein. Auch die liebendste Mutter und auch der freundlichste Vater werden vom Kind gelegentlich als bedrohlich, versagend und böse erfahren. Schädlich wird dies erst dann, wenn entweder die negativen Erfahrungen ganz überwiegen oder wenn Mutter und Vater einfach unberechenbar sind – liebe und böse ganz nach Laune. Auch im besten Falle muss das Kind jedoch die Aufgabe lösen, sich ein realistisches Bild von der Welt aufzubauen – ein Bild, in dem das Gute ebenso Platz hat wie das Böse und das doch nicht von Angst und Hoffnungslosigkeit bestimmt ist. Religionspsychologisch hat dies besonders die Psychologie der Objektbeziehungen herausgearbeitet (RIZZUTO 1979). Aus deren Sicht liegt in der Überwindung von Spaltungs- und Abspaltungsprozessen (good object – bad object) auch im Blick auf die religiöse Entwicklung und Erziehung eine zentrale Herausforderung.
- Die berichteten religionspädagogischen Beobachtungen unterstützen diese Sichtweise noch weiter. Die Frage, ob Gott „*lieb*“ oder „*böse*“ sei, ist nicht nur eine Frage für die Erwachsenen. Sie kann vielmehr sinnvoll auch mit Kindern thematisiert werden bzw. wird von den Kindern selbst aufgeworfen. Deshalb hat die religiöse Erziehung in dieser Hin-

sicht die Aufgabe, die Kinder bei ihrem Umgang mit Gottesbildern und bei der Frage, welche Gottesbilder angemessen und welche als unangemessen zurückzuweisen sind, zu begleiten. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn der „böse Gott“ nicht ausgespart oder gar tabuisiert wird.

Meine abschließende These heißt deshalb, dass die Aufgabe der religiösen Erziehung im Blick auf das Gottesbild nur darin bestehen kann, das Kind beim Aufbau eines Gottesbildes zu unterstützen, in dem für die gesamte Breite der Lebens- und Glaubenserfahrungen Raum ist – für positive, aber auch für negative Erfahrungen, für Liebe, aber auch für Zorn, für einfache Gewissheiten, aber auch für bleibend offene Fragen und für die nicht aufzulösende Rätselhaftigkeit mancher Erfahrungen mit Gott und der Welt.

Gerade im Blick auf das Gottesbild brauchen wir eine religiöse Erziehung, die sich nicht mit simplen Alternativen zufrieden gibt. Gewiss: Szenen wie die von Larrys Tischgebet mit autoritärem Vater, von Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“ oder von Jutta Richters religiöser Einschüchterung soll und darf es nicht mehr geben. Der immer bloß „liebe Gott“ kann jedoch keine Lösung sein, weder für unsere eigenen Erfahrungen als Erwachsene noch für die Kinder, deren Welt niemals so einfach und freundlich ist, wie es sich die Nostalgie von Erwachsenen manchmal erträumt. Die Schöpfungsgeschichte als Grunderzählung von Gottes Liebe gehört deshalb ebenso zur religiösen Erziehung wie die Vertreibung aus dem Paradies. Die Hiob-Erzählung mit ihren offenen Fragen und tastenden Antworten ist ebenso unverzichtbar wie die Bilder von einem leidenden Gott am Kreuz.

Alles andere greift zu kurz – theologisch, aber auch pädagogisch und psychologisch.

Literatur

- Ammicht Quinn, R. (2007). Die Frage nach Gott und dem Bösen im Horizont (un)bewältigter Vergangenheit. In: Klosinski 2007: 111–130.
- Biesinger, A. (2005). Kinder nicht um Gott betrügen. Anstiftungen für Mütter und Väter. (13. Auflage) Freiburg u.a.: Herder.
- Biesinger, A./Kerner, H.-J./Klosinski, G./Schweitzer, F. (Hg.) (2005). Brauchen Kinder Religion? Neuer Erkenntnisse – Praktische Per-

spektiven. Weinheim/Basel: Beltz.

Bucher, A.A. (2003). „Da hat der liebe Gott einen Wutanfall gehabt“. Gewalttexte in der Bibel: Zwischen Faszination und Trauma. In: ders. u.a. (Hg.). „Im Himmelreich ist keiner sauer“. Kinder als Exegeten. Jahrbuch für Kindertheologie Bd. 2. Stuttgart: Calwer: 64–74.

Büchner, P. (1983). Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln. Entwicklungstendenzen von Verhaltensstandards und Umgangsnormen seit 1945. In: U. Preuss-Lausitz u.a.

Kriegskinder – Konsumkinder – Krisenkinder. Zur Sozialisationsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg. Weinheim/Basel: Beltz: 196–212.

Ebeling, G. (1979). Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I: Prolegomena, Teil I: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. Tübingen: Siebeck.

Erikson, E.H.(1971). Kindheit und Gesellschaft. (4. Auflage). Stuttgart: Klett.

Fend, H. (1988). Sozialgeschichte des Aufwachsens. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fischer, D./Schöll, A. (Hg.) (2000). Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder. Münster: Comenius-Institut.

Fricke, M. (2004). ‚Schwierige‘ Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frielingsdorf, K. (1992). Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz: Matthias-Grünwald.

Hanisch, H. (1996). Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7–16 Jahren. Stuttgart/Leipzig: Calwer/Evangelische Verlagsanstalt.

Härle, W. (1995). Dogmatik. Berlin/New York: W. de Gruyter.

Hermanni, F. (2002). Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher

Verlagshaus.

- Hull, J.M. (1997). *Wie Kinder über Gott reden. Ein Ratgeber für Eltern und Erziehende.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kerner, H.-J. (2005). *Religiosität als Kriminalitätsprophylaxe?* In: Biesinger u.a.: 36–65.
- Klosinski, G. (1994). *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung.* Bern: Huber.
- Klosinski, G. (2005). *Religiosität als Chance und Hindernis der Persönlichkeitsentwicklung.* In: Biesinger u.a.: 22–35.
- Klosinski, G. (2007). *Über Gut und Böse. Wissenschaftliche Blicke auf die gesellschaftliche Moral.* Tübingen: Attempto.
- Merz, V. (Hg.) (1994). *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation.* Freiburg/Schweiz: Paulusverlag.
- Moltmann, J. (1972). *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* München: Kaiser.
- Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Moser, T. (2003). *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion.* Stuttgart: Kreuz.
- Richter, J. (1985). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung.* Reinbek: Rowohlt.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study.* Chicago/London: University of Chicago Press.
- Schmid, H. (1985). *Die religionspädagogische Relevanz von abgetragenen Turnschuhen,* in: *Katechetische Blätter*, 110: 498–507.
- Schmid, H. (1989). *Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule.* Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Schweitzer, F. (1998). *Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. (2. Auflage).* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F. (2005). *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermuti-*

gungen für Eltern und Erzieher. (2. Auflage). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schweitzer, F. (2007). *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter.* (6. Auflage) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Wheelis, A. (1958). *The Quest for Identity.* New York: Norton.

Winnicott, D.W. (1971). *Playing and Reality.* Harmondsworth: Penguin.