

Negative Theologie und Religionspädagogik

1. Ungenügen affirmativer Theologie

Im Herbst 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die deutschen Bischöfe auf, die Curricula für den Religionsunterricht am „Katechismus der Katholischen Kirche“ auszurichten, „damit im Laufe der Schulzeit das Ganze des Glaubens und der Lebensvollzüge der Kirche vermittelt [werde]“ [Verlautbarungen 2006, 17]. Das Ansinnen mit Hilfe des Katechismus „das Ganze des Glaubens“ vermitteln zu wollen, mutet aus religionspädagogischer Perspektive anachronistisch an. Denn längst schon sind viele Schülerinnen und Schüler ratlos angesichts traditioneller dogmatischer Formeln und Katechismusantworten, längst haben zentrale christliche Glaubenssätze in unserer Gesellschaft die Glaubwürdigkeit verloren. Gott sei Schöpfer? Vater? Person? Drei Personen gar? Und alle eines Wesens? Gott sei allmächtig, götig und gerecht? Bei der Mehrheit rufen die damit verbundenen Vorstellungen nur noch verständnisloses Kopfschütteln hervor. Angesichts dieser Gleichgültigkeit hilft es nicht, wieder und wieder an Bekenntnisse zu erinnern, alte Dogmen einzuschärfen und auf Katechismen zu verweisen.

Im Hinblick auf die religiöse Situation im 19. Jh. spricht Eckhart Nordhofen von einem auf „Affirmation heruntergekommene[n] Zustand der verfassten Religion“, von einer „Verelendung ins Positive“ [Nordhofen 1993, 89f.]. Diese Zustandsbeschreibung trifft auch heute auf große Teile der in den großen Kirchen organisierten Religiosität zu. Das Befremden, das heutige Zeitgenossen den christlichen Glaubensvorstellungen entgegenbringen, wird durch eine einseitig affirmative und verharmlosende Gottesrede im Religionsunterricht, in theologischen Abhandlungen und in christlichen Gottesdiensten nicht ausgeräumt oder überwunden, sondern geradezu provoziert. Die anschauliche und zugleich hermetisch geschlossene Vorstellungswelt, in der sich diese Gottesrede oft bewegt, reizt im besten Fall zum Widerspruch. Wer sich gegen solche Gottesrede verwahrt, steht mit seiner Kritik in der Tradition prophetischer Kritik an überkommenen Gottesbildern und zugleich damit in der Tradition Negativer Theologie.

Negative Theologie markiert die Grenze jeder Rede von Gott: Gott entzieht sich notwendig und unvermeidlich all unseren Vorstellungen und all unseren Versuchen, ihn zu begreifen. „Si comprehendis non est deus“ [Sermo 117,3,5], formulierte in diesem Sinn Augustinus knapp und präzise. „Wenn du begreifst, ist es nicht Gott.“ Gott lässt sich nicht begreifen, und wer etwas begriffen hat, kann gewiss sein: Gott ist es nicht, was auch immer er begreifen mag. Gott ist nicht gut und nicht gerecht, nicht vollkommen und nicht allmächtig, Gott ist nicht Vater und nicht Mutter, nicht Geist und nicht Person. Alle unsere

Begriffe, Bilder und Vorstellungen sind unangemessen für Gott, wir müssen sie löschen, um „die unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein“ [Rahner 2005, 26] unserer Rede von Gott zurückzugewinnen: Nein, Gott ist nicht gnädig und nicht treu, er ist nicht Richter und nicht Retter. Die bloße Zusage eines Begriffs auf Gott hin ist nach Karl Rahner ohne gleichzeitige Rücknahme „letztlich irrig“ [ebd.]. Theologie muss die Gott zugesagten Attribute und Namen immer wieder zurücknehmen und um der Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes willen negieren. Solche Negative Theologie ist keine esoterische Lehre und keine theologische Spitzfindigkeit, sondern orthodoxe, katholische und evangelische Einsicht, jüdische, christliche und muslimische Lehre.

„Negative Theologie richtet sich in ihrer essayistischen, fragmentarischen und perspektivistischen Grundhaltung“, schreibt Walter Lesch, „gegen den affirmativen Charakter einer theologischen Rede, die nur letzte Gewissheiten behauptet und Fragen und Zweifel erstickt oder verdrängt“ [Lesch 1996, 15]. Theologie und Kirchen verfügen nicht und verfügten nie über endgültige Gewissheiten, wenn es um letzte Fragen geht. Dass der Eindruck solchen Anspruches aufkommen konnte, lag an der falschen Scheu, unmissverständlich und deutlich die Grenzen theologischer Sprache zu kennzeichnen. Indem Negative Theologie gerade diese Grenzen benennt und zum Thema macht, trägt sie nicht etwa zur Verunsicherung bei, sondern befreit vom Ballast nur noch rein positiv verstandener theologischer Begrifflichkeit und eröffnet – gerade auch im Religionsunterricht – neuen Raum für elementares theologisches Fragen, Zweifeln und Entdecken.

2. Vorrang Negativer Theologie

Viele biblische Texte teilen das Anliegen Negativer Theologie: Die Erzählung von der ‚Offenbarung‘ des Gottesnamens, die faktisch eine Namensverweigerung ist, das Kultbildverbot, prophetische Kritik an der Kultbildverehrung bei Hosea und Deuteronomus etc. [vgl. Theuer in diesem Band, 82-91]. Besonders bedeutsam für die christliche Theologiegeschichte wurden die Schriften des Dionysius Areopagita (5. Jh.). Nach Dionysius sind bejahende und verneinende Gottesrede einander nicht gleichwertig, sondern die verneinende Rede ist der bejahenden überlegen. Zwar müsse man Gott alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und positiv von ihm aussagen, denn schließlich sei Gott ihrer aller Ursache, aber noch viel mehr seien ihm diese sämtlich abzusprechen, sei er doch allem Sein gegenüber jenseitig [Dionysius 1994, 75/1000B]. Prägnant bringt dies Dionysius zu Ausdruck, wenn er schreibt, dass „die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind“ [Dionysius 1986, 32/141A]. Dionysius begnügt sich nicht damit, die Verneinungen nur als ‚angemessener‘ oder als ‚eher wahr‘ zu qualifizieren, diese gelten ihm vielmehr ohne Einschränkung als ‚wahr‘. So verstanden ist Negative Theologie kein Übergangsstadium, das alsbald wieder ins Positive gewendet oder aufgehoben wird. Es ist und bleibt uneingeschränkt wahr zu sagen: Gott ist nicht gut. Gott ist nicht gerecht. Gott

ist nicht allmächtig. Gott ist nicht Liebe, nicht Weisheit, nicht Leben. Wir können nach Dionysius Gott noch nicht einmal ‚seiend‘ oder ‚wirklich‘ nennen, da auch diese Begriffe zwar für die Dinge und Geschöpfe unserer Welt angemessen sind, nicht aber für Gott, den Grund allen Seins [Dionysius 1994, 80/1048A; vgl. Beierwaltes 2001, 137]. Das Unbedingte widersetzt sich einer dingontologischen Vereinnahmung [vgl. Thomas in diesem Band, 39f.].

Dionysius weist es ausdrücklich zurück, Negative Theologie als Methode zu benutzen, um wenigstens auf dem Umweg über die einfache Verneinung Gott begreifen zu wollen. Auch die Verneinungen müssen weiter radikalisiert und selbst wieder negiert werden, um unsere Vorstellungen von Gott nicht auf die Negation zu fixieren. Führt die doppelte Verneinung, die Negation der Negation, damit nicht doch am Ende wieder zu positiven Aussagen? Auf dieser Linie argumentiert Hans Urs von Balthasar, wenn er schreibt, dass alle Formen Negativer Theologie „im Dienst einer von vornherein alle Formen des Ja und Nein übersteigenden Affirmation der göttlichen Erhabenheit [stehen]“ [Balthasar 1984, 25]. Solcher Entschärfung Negativer Theologie gilt die entsprechende Kritik wie sie Theodor W. Adorno an Hegels Dialektik übt, die Positivität aus der Negation resultieren ließ:

„Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen. Dies ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation“ [Adorno 1975, 161].

Negation des Negativen ergibt für Adorno „kein umspringendes Resultat, das Affirmation glücklich in Händen hielte“ [ebd.]. Die Negation der Negation mache diese nicht rückgängig, sondern erweise, dass diese nicht negativ genug war, schreibt Adorno weiter, anderenfalls wäre die Negation der Negation nur „erneute Verblendung“ [ebd. 162]. Entsprechend dient auch für Dionysius die doppelte Verneinung nicht der indirekten Bejahung. Wer eingesehen hat, dass ein Tisch ‚nicht unglücklich‘ ist, ist damit nicht schon zu der Einsicht gelangt, dieser Tisch könne womöglich sogar glücklich sein – dies wäre in der Tat „erneute Verblendung“. Die Kategorien von ‚Glück‘ und ‚Unglück‘ sind für ein Ding einfach unangemessen. Darum geht es auch der Negativen Theologie im Gefolge des Dionysius: die an menschlichen Verhältnissen ausgebildeten Vorstellungen von ‚gut‘, aber auch von ‚nicht gut‘, von ‚gerecht‘, aber auch von ‚nicht gerecht‘ sind allesamt unangemessen für Gott und müssen darum verneint werden [vgl. Dietrich 2001, 177]. Negative Theologie ist damit keine Methode, um indirekt, auf dem Weg der doppelten Verneinung, Gott doch auf den Begriff zu bringen. Theologische Aussagen sind nach Rahner vielmehr als Aufforderung zu verstehen, „zu merken, dass man mit all diesen Aussagen letztlich nur in diese antwortlose Aporie geraten solle, die nach Paulus (2 Korinther 4,8) die Existenz des Menschen ausmacht“ [Rahner 2005, 30]. Diese Aufforderung ist auch Intention der Negativen Theologie, und kein theologischer Winkelzug vermag aus dieser „antwortlose[n] Aporie“ herauszuführen. Dies ist ein verstörender Gedanke, aber in einer Zeit, in der der Theologie „Überaffirmation“ [Metz 2006, 33] droht, ist es notwendig, daran zu erinnern.

3. Potenzial Negativer Theologie

Ziel des „Aufstieges durch Negation“ ist bei Dionysius letztlich die „Einung“, die „Verbundenheit mit Gott“, soweit diese dem Menschen überhaupt möglich sei. Das heißt, Negative Theologie hat für Dionysius erschließenden Sinn: sie will einen Weg weisen zur ‚Berührung‘ und zur ‚Schau‘ Gottes, der sich allem Begreifen entzieht und dessen Wesen dem Menschen unerkennbar bleibt. Am Ende dieses Weges steht keine ‚Gottesrede‘ im wörtlichen Sinn, denn sobald der Aufstieg sein Ziel erreicht, versagen alle Worte. Was im „Dunkel des Nichtwissens“, im „wahrhaft mystischen Dunkel“ [Dionysius 1994, 76/1001A], erscheint, „entzieht sich der Kraft des Sinnes- und Vorstellungsvermögens, des Logos und der intuitiv erfassenden Vernunft und damit auch der Sprache“ [Kobusch 1995, 90; vgl. auch Schlenso in diesem Band, 109]. Negative Theologie ist demnach bei Dionysius Mystagogie, Hinführung zum Geheimnis [vgl. Stolina 2000, 24f.; Hochstaffl 1976, 122-140]. So verstandene Negative Theologie ist weder Atheismus, der Gott leugnet, noch Agnostizismus, der die Frage nach dem Dasein Gottes als unbeantwortbar erklärt und offen zu halten versucht.

Darüber hinaus hat Negative Theologie eine eminent kritische Funktion. Schon bei Xenophanes (6. Jh. v. Chr.), bei dem wohl erstmals Negative Theologie nachweisbar ist [vgl. Mansfeld 1987, 209], wird der Hinweis auf die Beschränktheit menschlichen Erkenntnisvermögens mit radikaler Mythenkritik verbunden. Auch bei den Apologeten des frühen Christentums dient eine negativ vermittelte Gottesidee als Maßstab für die Kritik der Frömmigkeit im römischen Reich [vgl. Hochstaffl 1976, 82-88]. Der Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes richtet sich hier allerdings noch ausschließlich religionskritisch nach außen, um so den eigenen christlichen Glauben in Anbetracht des römischen Staatskultes zu verteidigen. Bei Gregor von Nazianz (gest. ca. 390 n. Chr.) wird die Einsicht in die unverfügbare Transzendenz Gottes erstmals theologiekritisch nach innen gegen bestimmte Formen christlicher Theologie selbst angeführt. Gregor beklagt insbesondere die Geschwätzigkeit und das maßlose Lehren der Theologen seiner Zeit [vgl. ebd. 104-109]. Mag ein Theologe auch im Reden klüger als andere sein, schreibt Gregor, so reiche seine Erkenntnis jedenfalls doch nicht an Gott heran:

„Vielleicht bist du weiser als andere, aber der Abstand zwischen dir und der Wahrheit ist so groß wie der zwischen deinem Sein und Gottes Sein ...“ [ebd. 106]. „Meiner Meinung nach ist es zwar unmöglich, auszusprechen (was Gott ist), aber es ist noch unmöglicher, ihn zu begreifen“ [ebd. 106f.].

Solches theologiekritische Potenzial kommt gerade auch dem von Dionysius entfalteten Konzept Negativer Theologie zu. Der Weg der Negation ist geeignet, jede Gottesrede und gerade auch die christliche Theologie und Dogmatik in Frage zu stellen und damit zu entschärfen. Wenn sich Gott allen denkbaren Bestimmungen entzieht, sind grundsätzlich alle menschlichen Meinungen und Überzeugungen vom Wesen Gottes nie dogmatisch wahr, sondern können und müssen immer der Kritik ausgesetzt bleiben [vgl. Dietrich 2001, 183]. Auch ein

versuchter Rückzug auf geoffenbarte Wahrheit kann sich dieser Kritik nicht entwinden, da die biblischen Texte Gott zwar feiern, aber nicht sein Wesen offen legen können [vgl. Dionysius 1988, 34/645A; vgl. Valentin 1997, 166-170; Hochstaffl 1976, 134f.151].

Die Sorge, dass sich durch eine derartige Kritik Theologie selbst aufheben könnte, mag der Grund dafür sein, warum sich Theologie ihrer Infragestellung durch Negative Theologie selten ernsthaft aussetzt, sondern meist zu entziehen versucht. Doch Negative Theologie muss ihr theologie-, dogmen- und offenbarungskritisches Potenzial immer dort entfalten, wo sich Gottesrede absolut setzt. Negative Theologie erinnert daran, dass dann nicht mehr von Gott die Rede ist, sondern von einem Götzen, den es zu destruieren gilt [vgl. Dietrich 2001, 183].

4. Die religionspädagogische Herausforderung

Die Herausforderung, die sich aus Perspektive Negativer Theologie für die Religionspädagogik ergibt, liegt auf der Hand: Gott ist unbegreiflich und alle positiven theologischen Aussagen sind Gott unvermeidlich unangemessen. Wenn jede Gottesrede unter diesem grundsätzlichen Vorbehalt steht, wie soll dann noch mit Kindern von Gott gesprochen werden?

Religiöse Unterweisung, die sich nur als Anwendungs- oder Weitergabetechnik versteht, findet bei Schülerinnen und Schülern ohnehin schon lange kein Verständnis mehr. Diese spüren, dass apodiktisch vorgetragene Antworten zu kurz greifen, um ihre großen Fragen nach Sinn und Glück, Verantwortung und Freiheit, Krieg und Frieden, Freundschaft und Liebe, Tod und Endlichkeit, Leid und Gott etc. zu beantworten. Der hohe und über jeden Zweifel scheinbar erhobene Anspruch von Katechismusantworten reizt sie zum Widerspruch und zur Negation. Kinder und Jugendliche erkennen sehr wohl, dass dies nicht die Antworten sind, die sie suchen. Im besten Fall bringen stereotyp vorgetragene Glaubenssätze Schülerinnen und Schüler damit – freilich ungewollt – auf die Spur Negativer Theologie.

Wie lässt sich die Unangemessenheit jeder Rede von Gott gegenüber Kindern und Jugendlichen zum Ausdruck bringen? Aus entwicklungspsychologischer Perspektive erscheint die Frage fast unlösbar: Für kindliche Einbildungskraft ist ein allmächtiger Gott im Himmel und Jesus Christus, sein Sohn und heilender Wundertäter zum Greifen nahe. Kinder im Grundschulalter tendieren überdies zum Artifizialismus: alles, was ist, ist demnach künstlich hergestellt. Auf diese Weise können sich Kinder auch die Herkunft der Welt am einfachsten erklären. Die wortwörtlich verstandenen biblischen Schöpfungserzählungen passen genau in dieses Bild. Empirische Untersuchungen belegen zwischen kindlichem Denken und biblischer Schöpfungserzählung ein „genuine[s] Entsprechungsverhältnis“ [Fetz u.a. 2001, 343]. Kindliches Denken hat die Tendenz, alles auf personal-lebendige Wirkmächte zurückzuführen:

„Sobald das Kind mit dem Schöpfungsglauben der Bibel in Berührung kommt, wird in diesem Verstehenshorizont Gott als ein überelaterliches

Wesen aufgefasst, das jene Sachen herstellt, die die Menschen nicht selber machen können. [...] Wenn das Kind aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse – Urknall, Evolution – immer weitere Naturbereiche als von selbst entstanden oder als Entwicklungsprodukte ansieht und entsprechend negiert, dass sie von Gott ‚gemacht‘ seien, kommt es zur Auflösung dieses Schöpfungsverständnisses“ [ebd. 344].

Erst wähen sich die Kinder durch die angebotenen biblischen Erzählungen in ihren kindlichen Glaubensvorstellungen bestätigt und bestärkt, in der Jugend erscheinen ihnen dann die früheren Antworten als dürftig und nicht mehr entwicklungsfähig. Viele Jugendliche fühlen sich im Nachhinein getäuscht: Was man sie nicht nur glauben ließ, sondern was man sie auch glauben machte, erscheint ihnen nun unhaltbar und unangemessen.

„Kinder statten ihren Gott fraglos mit sehr menschlichen Zügen, mit Augen, Ohren und Händen aus. Der Jugendliche hingegen wird sich bewusst, dass er sich damit ein Bild Gottes macht, das eine Kopie des Menschen ist. Nun setzt – wenn Gott nicht überhaupt negiert wird – eine mehr oder weniger radikale Negation dieser bildhaften Vorstellungen ein, die soweit gehen kann, dass nur noch an der bloßen Existenz, am Dass Gottes festgehalten und sein Wesen, sein Was für unerkennbar erklärt wird. Die einzige Gewissheit ist dann negativer Art: Gott ist nicht so, wie man ihn sich als Kind vorgestellt hat“ [ebd. 345f].

Aus dem Blickwinkel Negativer Theologie ist die Kritik der Jugendlichen berechtigt und für ihre religiöse Bildung ein Gewinn. Allerdings verliert bei diesem Prozess für viele Jugendliche nicht nur der kindliche Glaube, sondern auch der christliche Glaube überhaupt seine Glaubwürdigkeit – und zwar endgültig.

Anders formuliert: Kinder sind zwar für den Bereich des Nichtdiskursiven offen, doch entwicklungspsychologisch bedingt wird dieser Bereich dingontologisch verstanden und in der Adoleszenz darum (zu Recht) verabschiedet [vgl. Thomas in diesem Band, 44] Die Verabschiedung ergibt sich somit fast zwangsläufig als Folge der vorgängigen dingontologischen Vereinhaltung. Religiöse Bildung sollte aus diesem Grund schon im Kindesalter, das heißt schon im Kindergarten und in der Grundschule, die spätere Entfaltungs- und Entwicklungsfähigkeit des kindlichen Glaubens im Auge haben. Es fragt sich in diesem Zusammenhang insbesondere, ob man Kinder darin bestärken darf, vermeintlich begriffen zu haben, was nicht zu begreifen ist. Wäre es nicht hilfreich und notwendig, Kinder darin zu unterstützen, in ihren eigenen Gottesbildern die Unbegreiflichkeit Gottes entdecken zu können? Wenn Kinder das Gottesbild, das sich ihnen entwicklungspsychologisch bedingt nahe legt, laufend bestätigt finden und sie nicht die Chance erhalten, ihr Gottesbild von Gott zu unterscheiden, dann nimmt man diesen Kindern die Möglichkeit, ihren kindlichen Glauben weiterzuentwickeln, dann bleibt ihnen zu einem später verantworteten Glauben nur der vermeidbare Weg, der die radikale Destruktion ihres Kinderglaubens notwendig macht und oft nicht darüber hinaus führt.

Wie kann religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen pädagogisch und theologisch verantwortet – und das heißt eben auch verantwortet gegenüber dem Einwand Negativer Theologie – gestaltet werden?

Im letzten Drittel des 20. Jh. vollzog sich in der Religionspädagogik ein Perspektivenwechsel hin zum Kind: Religionspädagogik entwickelte sich „von einer Didaktik der Vermittlung vorgegebener Glaubensinhalte zu einer Didaktik der Entdeckung und Förderung der Religiosität des Kindes“ [Mette 2001, 54]. Hand in Hand mit dieser Entwicklung etablierten sich neue didaktische Ansätze, die den Ausgang vom Kind für den Religionsunterricht konkretisierten. Besonders nachhaltig bedeutsam wurden seit etwa 1980 die Symboldidaktik bzw. die kritische Symbolisierungsdidaktik und seit etwa 1990 das Theologisieren mit Kindern. Beide Ansätze, die im Folgenden skizziert werden, stehen nicht in Konkurrenz zueinander; sie zeigen je auf ihre Art Wege auf, wie die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes in der Rede von Gott gewahrt werden kann.

5. Symboldidaktik und Negative Theologie

Eine schon von Dionysius Areopagita beschriebene Möglichkeit der Gottesrede, die Gott nicht auf bestimmte Bilder festlegt und mit unseren Vorstellungen identifiziert, ist symbolische Theologie. Symbole sind nach Hubertus Halbfas „die spezifische Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung und Kommunikation, ohne deren Verständnis die Religionen in ihrer Mitte nicht erschlossen werden können“ [Halbfas 2001, 258]. Symbole repräsentieren zwar die Wirklichkeit, auf die sie verweisen, fallen aber nicht mit dieser zusammen. Wo Symbole als Symbole verstanden werden, kann mit ihnen Gott bedeutet werden, ohne das Symbol mit Gott zu identifizieren und Gott damit auf eine bestimmte Vorstellung zu fixieren. In der gegenwärtigen Religionspädagogik ist darum fast unbestritten, dass Symbolerziehung notwendig ist, um bei Schülerinnen und Schülern die religiöse Sprach- und Ausdrucksfähigkeit zu fördern. Trotz anhaltender Kontroversen in vielen Einzelpunkten besteht dabei weitgehend Einigkeit über die folgenden Punkte [vgl. Weidinger 2000, 145-160]:

(1) Symbolerziehung geht einher mit ästhetischer Bildung im ursprünglichen Wortsinn einer Schulung der Wahrnehmung. Um sensibel für den Symbolgehalt unserer Wirklichkeit zu werden, müssen Kinder und Jugendliche (wieder) lernen zu sehen, zu hören, zu fühlen usw. Der Symbolerziehung ist daran gelegen, „Wahrnehmungsfähigkeiten im weitesten Sinn zu fördern und zu schulen“ [Bucher 1995, 120].

(2) Der Ausgang von den Wahrnehmungen der Schülerinnen und Schüler ermöglicht der Symboldidaktik zugleich einen erfahrungsnahen Zugang zu religiösen Fragen. Ausgangspunkt kann dabei einmal Wirklichkeit sein, die den Schülerinnen und Schülern selbst in ihrer Lebenswelt zum Symbol wurde. Ausgangspunkt können aber auch Erfahrungen sein, die mit angebotenen Symbolen verbunden und so in einen Sinnzusammenhang eingeordnet werden können.

(3) In der Symboldidaktik ist die Wirklichkeitserfahrung und ihre symbolische Deutung im Lauf der Entwicklung der Kinder und Jugendlichen zuneh-

mend auch Gegenstand kritischer Reflexion. Reflexive Analyse und Kritik mehrdeutiger Symbole im Dienst der Persönlichkeitswerdung des Kindes ist wesentliche symboldidaktische Aufgabe.

(4) In der Kindheit ist freilich weniger ein Religionsunterricht über Symbole, als vielmehr ein Unterricht mit Symbolen angemessen:

„Von bleibender Wirkung kann im Hinblick auf das Symbolangebot noch nicht gesprochen werden, wenn in Lernprozessen über Symbole gesprochen wird, das Bildende liegt vielmehr in dem Vorgang, in dem Menschen sich vor und in Symbolen verstehen und sich mit Hilfe von Symbolen mit anderen verständigen“ [Biehl 2002, 124].

Mancher Religionsunterricht, der sich symboldidaktisch begründet wähnte, verlor sich allerdings in belanglosem Kitsch oder esoterischem Geplänkel und Getue [vgl. Nordhofen 2006, 229]. Unbestritten ist, dass Gott nicht missbraucht werden darf als beängstigende Instanz zur Disziplinierung und Einschüchterung von Kindern. Diese notwendige Lektion aus den Verirrungen schwarzer Pädagogik verleitete allerdings dazu, dass Gott als domestizierter ‚lieber Gott‘ insbesondere im Religionsunterricht der Grundschule in entgegengesetzter Weise instrumentalisiert wurde: Gott fungierte dann als harmloses Kuschtier, das Kindern ins Bett gelegt wurde, um ihnen kurzfristig über mangelnde Geborgenheit in Familie und Gesellschaft hinwegzuhelfen. Symboldidaktik ist demgegenüber in mehrfacher Hinsicht geeignet Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes altersentsprechend zur Geltung zu bringen:

(1) Ein Symbol allein genügt nicht, um von Gott angemessen zu sprechen. Die notwendige Vielfalt von Symbolen bringt zugleich das Ungenügen jedes einzelnen Symbols zum Ausdruck.

(2) Die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz von Symbolen kann darüber hinaus helfen, einseitige Festlegungen Gottes in Frage zu stellen: Ist Gott wie Feuer? Wärmend, erhellend – bedrohlich, zerstörend? Ist Gott wie Wasser? Leben schenkend – Leben nehmend? Die Mehrdeutigkeit von Symbolen provoziert eine offene und kreative Kommunikation mit Schülerinnen und Schülern, bei der es nicht darum gehen kann, Symbole in Bedeutungen aufzulösen:

„Jede Reduktion auf Bedeutung macht die eigentlich symbolische Leistung rückgängig, weil sie mit abstrakter Begrifflichkeit zu erklären versucht, was sich nur symbolisch erschließt“ [Halbfas 2002, 458].

(3) Wer gelernt hat, Symbole als Symbole zu verstehen, verfügt über eine Möglichkeit von Gott zu sprechen, ohne Gott mit dem Symbol gleichzusetzen: Gott ist nicht Feuer und nicht Wasser, Gott ist nicht Licht und nicht Sonne, nicht Wind und nicht Fels, nicht Brot und nicht Wein.

(4) Der Umgang mit symbolischem Ausdruck fordert und fördert die Freude am Vorläufigen, am nicht Endgültigen aller Einsichten und Erkenntnisse [vgl. Halbfas ebd.]. Symbolanalyse und Symbolkritik sind geeignet, den Anspruch angebotener Symbole – und im kirchlichen Raum auch den Anspruch von Sakramenten – zu relativieren: Symbole und Sakramente sind nie etwas Letztes, End-

gültiges und Absolutes. Sie haben provisorischen, verweisenden Charakter und bleiben damit immer der Kritik und notwendigem Wandel ausgesetzt.

(5) Schon bei Dionysius führte symbolische Theologie selbst noch nicht zum Ziel, sondern war nur die erste Stufe eines Weges. Indem Symboldidaktik die Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit fördert, unterstützt sie Kinder und Jugendliche darin, selbst nachzudenken, weiterzudenken und auf dem Weg zur religiösen Mündigkeit fortzuschreiten.

6. Theologisieren mit Kindern und Negative Theologie

Bereits in frühem Alter stellen Kinder von sich aus existenzielle Fragen und suchen nach Antwort. Religionspädagogik, die vom Kind ausgehen will, muss diese Fragen und die religiösen Konzepte von Kindern ernst nehmen. Genau dies versuchen die vielfältigen Überlegungen zu einer ‚Kindertheologie‘, die seit rund zwei Jahrzehnten in der religionspädagogischen Diskussion breiten Raum einnehmen [vgl. die Übersichten Boschki/Woppowa 2006; Büttner/Bucher 2005]. Kindertheologie wird dabei weniger als eine eigens für Kinder formulierte elementare und leicht verständliche Form von Theologie verstanden, sondern vor allem als ein ‚Theologisieren mit Kindern‘ im Ausgang von deren religiösen Gedanken und Vorstellungen. Solches Theologisieren mit Kindern schließt eine Theologie für Kinder nicht aus:

„Kinder wollen auch wissen, wie Lehrende denken und glauben – und sie haben auch ein Recht darauf, dies von ihnen zu erfahren“ [Büttner/Rupp 1999, 46; vgl. Kropač 2006, 89-91].

Elemente der Kindertheologie haben mittlerweile Eingang in offizielle Dokumente der evangelischen und katholischen Kirche gefunden. So ermuntert der Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule zu Schülerorientiertheit und zu offenem Unterricht. Der Religionsunterricht helfe den Kindern, „ihr Fragen ernst zu nehmen, ihre Fragen nach dem Woher, Wozu und Wohin des Lebens wach zu halten, zu wecken und zu bedenken und als wertvoll für ihr Selbstverständnis anzunehmen“ [Grundlagenplan 1998, 11]. Es wird in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich hinzugefügt, der Religionsunterricht habe nicht „die Aufgabe, die Fragen der Kinder abschließend zu beantworten“, sondern er lebe davon, dass er die „Fragwürdigkeit der Welt gelten [lasse]“ [ebd. 12]. Auf evangelischer Seite war schon im Jahr 1994 bei der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Halle/Saale ein Perspektivenwechsel hin zum Kind gefordert worden:

„Die eigene Sicht der Kinder von Leben und Welt ernst zu nehmen, könnte d[as] Wissen der Erwachsenen ergänzen und ihnen helfen, neue Einsichten zu gewinnen. Viele Gründe sprechen deshalb für einen Perspektivenwechsel“ [zit. in: Büttner/Bucher 2005, 41].

Voraussetzung für Kindertheologie, die wesentliche Impulse und Anregungen von der schon früher propagierten Kinderphilosophie erhielt [vgl. Petermann 2002, 96-100], ist ein gewandeltes Bild vom Kind, das als Subjekt des Lernens

konsequent in den Mittelpunkt von Bildungsprozessen rückt und dem dabei auch das Recht zugestanden wird, eigene religiöse Vorstellungen zu entwickeln und zu reflektieren [vgl. Kraft 2004, 89]. Das heißt, Theologie wird nicht mehr als Privileg von Experten betrachtet, sondern auch Kinder werden als Theologinnen und Theologen respektiert, wenn sie über Gott und Welt selbständig nachdenken und eigene Antworten entwickeln [vgl. Bucher 2002, 10f.; Boschki/Woppowa 2006, 98f]. Die Erwachsenen, die mit dem Kind oder den Kindern sprechen, sind dabei nicht mehr Gesprächsleiter, die dafür sorgen, dass die Kinderfragen dank ihrer Hilfestellung möglichst klar und ‚richtig‘ beantwortet werden. Die Erwachsenen fungieren bei solchen Gesprächen vielmehr als Moderatoren, die zunächst versuchen, den Kontext der Kinderfragen zu verstehen, um von den kindlichen Vorstellungen aus die Frage zu erfassen, möglicherweise zu vertiefen und vorläufige Antworten zu ermöglichen.

Es ist notwendig, sich der Sinnentwürfe von Kindern und Jugendlichen zu vergewissern, um dann auch gemeinsam mit ihnen Entfaltungsmöglichkeiten dieser Entwürfe zu entdecken, die über ihre jeweiligen Horizonte hinausweisen. Dabei können dem Kind vom Erwachsenen auch zusätzliches Wissen, neue Argumentationsmuster und überlieferte Glaubensvorstellungen angeboten werden: Neuere entwicklungspsychologische Untersuchungen ergaben, dass die Argumentationsfähigkeit eines Kindes weniger durch einentwicklungsspezifisches Niveau geprägt und begrenzt ist als durch das, was das Kind über den in Frage stehenden Bereich weiß [vgl. Büttner/Bucher 2005, 42].

Theologisieren mit Kindern kann dem Anliegen Negativer Theologie weit aus besser entsprechen als ein Religionsunterricht, dessen Curricula an Katechismen ausgerichtet sind.

(1) Theologisieren mit Kindern ist hierarchiekritisch: Es gibt in Glaubensfragen nicht die einen, die die Antworten wissen, und die anderen, die diese Antworten lernen müssen. Kompetenz in theologischen Fragen kommt nicht nur berufenen und autorisierten Erwachsenen zu, sondern auch Kindern und Jugendlichen, die über Gott und Welt reflektieren:

„Im Theologisieren mit Kindern ereignet sich [...] nicht weniger als ein grundlegender Vollzug von Kirche auf ihrer Suche nach Wahrheit“ [Kropač 2006, 91].

(2) Theologisieren mit Kindern ist dogmenkritisch und „entkrampft Wahrheitsansprüche“ [Bucher 2002, 27]:

„Von der Art und Weise, wie Kinder Theologie treiben, ist zu lernen, insbesondere von ihrer spielerischen Unbefangenheit und unkonventionellen Innovativität, die sich um dogmatische Richtigkeit nur wenig kümmert“ [ebd.].

(3) Theologisieren mit Kindern bleibt ein Gespräch mit offenem Ende, das die Fragen der Kinder nicht beruhigt, sondern weiteres Nachfragen und Nachdenken provoziert. Wer mit Kindern über die wesentlichen Fragen ihres Lebens spricht, kann keine unbestreitbaren Gewissheiten als Antwort anbieten. Kinder,

die auf definitive Antwort aus sind, bleiben damit vielleicht unbefriedigt, aber kaum unbeeindruckt. Die Antwort auf ihre Fragen nach Grund, Ursprung und Ziel von allem, was ist, die Antwort auf ihre Frage nach Sinn und Erfüllung und damit auch auf die Frage nach Gott bleibt so für sie in beunruhigender, aber angemessener Schwebel. Denn christliche Gottesrede hat eben nicht für alle Fragen eine Antwort, sie ist überhaupt nicht einfach ein Frage-Antwort-Spiel:

„Dort, wo sie sich richtig versteht, sind alle ihre Antworten so, dass sich in ihnen die Fragen und der Schrei nicht vergessen. Es gibt Fragen, für die sie keine Antwort, aber eine Sprache hat, eine Sprache mit Rückfragen an Gott“ [Metz 1994, 305; vgl. Häring in diesem Band, 131ff.].

Mit diesem Zitat ist zugleich angedeutet, dass sich für die Theologie der Gegenwart nicht nur auf dem Weg der Reflexion über die Grenzen theologischer Erkenntnis Negative Theologie nahe legt, und dass die Religionspädagogik vor Herausforderungen steht, angesichts derer sich Symboldidaktik und Kindertheologie erst noch bewähren müssen.

7. Notwendige Revision christlicher Gottesrede

In den Evangelien begegnet Jesus als Prophet des kommenden Gottesreiches. Die Freudenbotschaft vom nahenden, ja schon anbrechenden Reich Gottes steht im Zentrum seines Lebens: Die Herrschaft von Menschen über Menschen geht zu Ende, es beginnt eine Herrschaft des Dienens, die nur noch Gott als König anerkennt. Wie schon vor ihm der Prophet Jesaja [vgl. Jes 2,3f.; 25,6f.] verkündet Jesus in Wort und Tat, dass Gott das Heil aller Menschen will. Gerade denen, denen ihr Leben zur Qual geworden ist, sagt Jesus dieses Heil unmittelbar zu:

„Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen“ [Lk 6,20f.].

Das ist nicht als Vertröstung auf eine jenseitige Welt in fernen Zeiten gesagt, sondern hier auf Erden – und zwar in aller Kürze! – wird sich „die Erneuerung der Welt vollziehen und die Königsherrschaft Jahwes [...] manifestieren“ [Wacker 2005, 11].

Es kam anders. Jesus bezahlte sein Wirken mit dem Folttertod, sein Leben endet nach dem Markusevangelium mit einem Verlassenheitsruf und wortlosen Todesschrei (Mk 15,34ff.). Jesus hatte ein unmittelbar bevorstehendes Reich Gottes verkündet, doch auf Erden kehrten weder Gerechtigkeit noch Frieden ein. Im Gegenteil: Die Gewalt- und Blutspur, die sich durch die 2000-jährige nachchristliche Geschichte zieht, verhöhnt jeden Glauben, der darauf setzt, in dieser Geschichte Spuren Gottes und seines Reiches zu entdecken. Zu erinnern ist an Diskriminierung und Verfolgung von Jüdinnen und Juden, an kirchliche Inquisition, Ketzerverfolgung, Kreuzzüge, Hexenwahn, koloniale Verwüstung und Sklaverei, die Entrechtung und Entwürdigung von Frauen usw. usf. – veranstaltet von Menschen, die sich oft als Christen ausgaben und beanspruchten, ihre

Verbrechen im Namen Gottes zu verüben. Zu erinnern ist an die Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts, an das unsägliche Leid, das zwei Weltkriege und zahllose weitere Kriege verursachten, an die antisemitische Hasspropaganda der Nationalsozialisten, an die systematische Vernichtung der Jüdinnen und Juden Europas, die Shoah: Die nachchristliche Menschheitsgeschichte stellt sich als eine Leidensgeschichte dar, in die die christlichen Kirchen zutiefst schuldhaft verstrickt sind. Erst mit Verzögerung begann sich die Theologie ihrer Infragestellung durch die Shoa bewusst zu werden: Die abgründige Erfahrung des Grauens, das uns angesichts von Auschwitz überfällt, bringt affirmative Gottesrede zum jähen Verstummen. Angesichts von Auschwitz verbietet sich jede christliche Gottesrede, die nicht verstört ist, sondern unbeeindruckt an dem festhält, was sie seit Jahrhunderten predigte. Als dogmatische Religion, die sich durch stereotype Wiederholung althergebrachter affirmativer Glaubenssätze immer wieder neu zu konstituieren sucht, ist christlicher Glaube am Ende. Die Negationen Negativer Theologie verlieren angesichts von Auschwitz endgültig den belanglosen Klang theologischer Spitzfindigkeit oder den falschen Schein esoterischer Arroganz: Ein Gott, der diesem Grauen nicht wehrt, ist nicht gut und nicht gerecht – die Rede von Gottes Güte und Gerechtigkeit zerbricht vor Auschwitz. Wenn die Shoah ins Auge gefasst wird, „wird Geschichte theologisch gesehen [...] zu einem Bruch mit der Kontinuität“ [Schüssler Fiorenza/Tracy 1984, 361]. Negative Theologie ist heute auch ein Versuch, dem Bruch der Gottesrede Ausdruck zu verleihen.

Theodor W. Adorno deutet die Blickrichtung an, der auch christliche Gottesrede folgen muss, wenn sie je wieder zur glaubwürdigen und tröstenden Sprache finden will:

„Es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält“ [Adorno 1980, 21].

Der Blick christlicher Theologie darf dem Grauen nicht ausweichen, er muss ihm standhalten. Wird christliche Gottesrede dann im ungemilderten Bewusstsein der Negativität – an der sie Mitschuld trägt – nicht nur an der Möglichkeit des Besseren, sondern an der Möglichkeit des unbegreiflich Anderen und an der Hoffnung auf menschenunmögliche ‚Wiedergutmachung‘ festhalten können [vgl. Habermas 2001, 24f]? Ist nach Auschwitz eine christliche Haltung denkbar, „die die radikale Negativität der Shoa voll anerkennt und trotzdem versucht, neu von Hoffnung zu reden, auch wenn dies fast unmöglich ist“ [Petersen 1996, 123]?

Der nachdenkliche Christ wisse, schrieb Elie Wiesel, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk, sondern das Christentum gestorben sei. Es ist jedenfalls anzuerkennen, dass glaubwürdige christliche Gottesrede heute nur als von Grund auf revidierte Gottesrede möglich ist.

„Die christliche Theologie steht [...] in der Pflicht einer Revision ihrer selbst angesichts von Auschwitz“, fordert in diesem Sinn Knut Wenzel

[2005, 81]. Es gehe dabei um „eine Revision, ohne Aussicht auf die Erreichung einer neuen Position stabiler Unangefochtenheit“ [ebd. 83]. Eine solche revisionäre Theologie angesichts von Auschwitz werde sich selbst fremd erscheinen. „Sie wird sich nicht mehr in zweitausendjährig eingeübter Selbstvertrautheit und Selbstverständlichkeit ‚immer schon‘ klar sein, sondern sich wie von jenem Un-Ort Auschwitz her neu gegeben wahrnehmen“ [ebd. 84]. „Die Theologie ist vor Auschwitz [...] eine Rede, die in ihrem Innersten und Eigensten auf einen stummen, nicht zu beschwichtigenden Notschrei antwortet. Sie ist ex-zentrisch, nicht bei sich, sondern unruhig beim Anderen“ [ebd.].

Derart exzentrische christliche Gottesrede kann nicht systematisch ‚begründet‘ und abgehandelt werden, aber sie anerkennt, dass sie nur noch möglich ist als Gottesrede,

– in deren Gedächtnis die Opfer menschlicher Leidensgeschichte präsent sind und die sich der Erfahrung von Negativität ungemildert bewusst bleibt [vgl. Metz 2006, 215-257];

– die als Negative Theologie nichts in Händen hält und doch von der Hoffnung auf eine menschenunmögliche, nicht ausdenkbare ‚Wiedergutmachung‘ nicht lassen kann und will, und

– die als christliche Gottesrede in ihrem Wort und vor allem in ihrem Tun Maß nimmt an Botschaft und Handeln des Juden Jesus.

Gottesrede, die zwar – wie Jesus – von Gottes Reich noch spricht, aber – anders als Jesus – der Zerstörung des Menschen und seiner Welt keine Taten entgegengesetzt, Gottesrede, die nicht kämpft für das, was sie ersehnt und erhofft, verdient keine Glaubwürdigkeit. Wiedergewinnen kann christliche Gottesrede ihre verlorene Glaubwürdigkeit nur, wenn sie ihre Worte mit Taten verbindet. Birte Petersen spricht darum von der „Notwendigkeit einer ethischen Ausrichtung der Versuche zur Gottesfrage“ [Petersen 1996, 126]. Besonders nach Auschwitz sei das Handeln Kriterium für die Wahrheit der Theologie [vgl. ebd. 131]. Beispiele einer solchen „Ethisierung der Theologie“ [ebd. 132] lieferten in den vergangenen Jahrzehnten die neuere Politische Theologie und die feministischen, lateinamerikanischen und schwarzen Befreiungstheologien. Diese demonstrierten „der klassischen Theologie des Westens, dass sie die Abwesenheit Gottes nicht als abstraktes Schicksal zu akzeptieren hat: Es geht nicht um fromme Interpretation, sondern um konsequente Veränderung der Wirklichkeit“ [Häring 2001, 131]. Sprach die klassische Negative Theologie von Bejahung, Verneinung und Steigerung, so lauten die entsprechenden Schritte für Hermann Häring heute „Vertrauen auf Gott, Wut und Protest gegen ihn, solidarisches Handeln für eine bessere Zukunft“ [ebd.]. Doch die ängstliche Sorge namentlich der römisch-katholischen Kirche um konfessionelle Selbstbehauptung und Abgrenzung behindern eine grundlegende Revision christlicher Theologie, die zugleich auch einen „Paradigmenwechsel, eine Neugestaltung der Verstehensmodelle in Liturgie, Gottesrede, Gebet, Sprache“ [Rosien 2003] bedeuten würde. Solange diese Revision aussteht, bleibt die Religionspädagogik und mit ihr der

Religionsunterricht weitgehend auf sich gestellt, beim Versuch sich auf die Welt von Kindern und Jugendlichen einzulassen.

Mit einer ‚Symboldidaktik‘, die sich bei Räucherkerzen, Teelichtern und Wohlfühlsteinen in meditativer Besinnlichkeit ergeht, ist es jedenfalls nicht getan. Symboldidaktik muss ihre Aufmerksamkeit auch auf die Kindern und Jugendlichen alltäglich begegnenden Spuren von Negativität und Gottesverlust lenken:

„Die Städte sind voll von abgebrochenen Bäumen, niedergerissenen Verkehrsschildern, zertrümmerten Telefonzellen. Und überall Graffiti. Alles *Zeichen der Unzufriedenheit* mit der herrschenden Situation und nach meiner Überzeugung ebenso viele Monumente der Sehnsucht nach Geborgenheit und Sicherheit, nach Sinn und Wahrheit. Es sind Zeichen der Tatsache, dass uns ‚heilige Namen fehlen, Wörter für Sinn, Bedeutung, Liebe, Gott‘. Sie sind ein Monument für diese Namen und für das, was diese Namen aussagen wollen, eben dadurch, dass sie das Fehlen dieser Namen und die Frustration, die das bedeutet, sichtbar machen“ [Borgmann 1995, 155].

Borgman deutet diese Zeichen der Unzufriedenheit als Manifestationen Negativer Theologie, die in der überwältigenden existenziellen Erfahrung großer Gruppen von Menschen bestehe, dass das Göttliche, das Heilige, das, was das menschliche Dasein, der Mühe wert mache, in unserer Welt nicht vorhanden und nicht zu benennen sei. In dieser Situation wird es zur Aufgabe nicht nur der Theologie, sondern auch des Religionsunterrichts, das Bewusstsein von Mangel und Leere zu explizieren, einschließlich des mit diesem Bewusstsein gegebenen Protests dagegen:

„Denn darin ist uns die Spur des Göttlichen gegeben, wovon wir leben müssen“ [ebd. 156].

Entsprechend darf sich eine Religionspädagogik, die vom Kind ausgeht, nicht von romantisierenden Kindheitsvorstellungen leiten lassen, sondern muss sich gerade auch Zeugnissen gesellschaftlich marginalisierter Kinder aussetzen [vgl. Grümme 2006, 118]. Wenn Kinder und Jugendliche lernen, erfahrene Negativität wahrzunehmen und einen Ausdruck für sie zu finden, kann sich ein Raum eröffnen, in dem Gott fehlt [vgl. Häring in vorliegendem Band, 130]. Gottesrede, die sich dem Fehlen Gottes stellt und zugleich den Bereich des Nichtdiskursiven nicht aufgibt, wird vielleicht dazu beitragen, dass Menschen „ihre Freiheit, ihre Wahrheit und Orientierung aus sich heraus entdecken“ [ebd. 131]. Gottesrede dagegen, die „zu viel versteht“ [vgl. Thomas in vorliegendem Band, 38], die sich im Positiven tummelt und sich Negativitätserfahrungen Anderer anzueignen versucht, indem sie diese theologisch deutet und zum Guten wendet, kann Kinder und Jugendliche allenfalls oberflächlich orientieren, aber sie hilft ihnen nicht, auf ihrem eigenen Weg *sich* zu orientieren [vgl. Luckner in vorliegendem Band, 16f.].

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1980): *Minima Moralia*, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*, Baden-Baden.
- Balthasar, Hans Urs v. (1984): Bibel und negative Theologie, in: Strolz, Walter (Hg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg i.Br., 13-31.
- Biehl, Peter (2002): *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn.
- Borgman, Erik (1995): Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott, in: *Concilium* 31, 154-160.
- Boschki, Reinhold/Woppowa, Jan (2006): Theologie der Kinder – Theologie der Kindheit, in: *Katechetische Blätter* 131, 94-100.
- Bucher, Anton (2002): Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?, in: Bucher, Anton u.a. (Hg.): *„Mittendrin ist Gott“*, Stuttgart, 9-27.
- Bucher, Anton (1995): Symbolerziehung, in: Schweitzer, Friedrich/Faust-Siehl, Gabriele (Hg.): *Religion in der Grundschule*, Frankfurt a.M., 118-125.
- Büttner, Gerhard/Bucher, Anton (2005): Kindertheologie – Eine Zwischenbilanz, in: *Pädagogik und Theologie* 57, 35-46.
- Büttner, Gerhard/Rupp, Hartmut (1999): „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 15, 31-47.
- Dietrich, Jan (2001): Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon, in: *Theologie und Philosophie* 76, 161-184.
- Dionysius Areopagita (1986): *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, Stuttgart.
- Dionysius Areopagita (1988): *Die Namen Gottes*, Stuttgart.
- Dionysius Areopagita (1994): *Über Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart.
- Fetz, Reto L. u.a. (2001): *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis*, Stuttgart.
- Grümme, Bernhard (2006): Kindertheologie: Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik?, in: *Religionspädagogische Beiträge* 57, 103-118.
- Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule (1998), hg. v. der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, Krefeld.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.
- Häring, Hermann (2001): Zur Aktualität der Negativen Theologie, in: *Concilium* 37, 123-133.
- Halbfas, Hubertus (2001): *Religionsunterricht in der Grundschule*. Lehrerhandbuch 1, Düsseldorf.
- Halbfas, Hubertus (2002): Symboldidaktik, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München.
- Hochstaffl, Josef (1976): *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München.
- Kraft, Friedhelm (2004): „Theologisieren mit Kindern“ – ein neues didaktisches Leitbild für den Religionsunterricht der Grundschule?, in: *Theologische Beiträge* 35, 81-91.
- Kropač, Ulrich (2006): „Kindertheologie“ – eine neue Formel auf dem Prüfstand, in: *Katechetische Blätter* 131, 86-92.
- Lesch, Walter (1996): „Du sollst dir kein Bild machen ...“ Zum Verhältnis von negativer Theologie und Ethik, in: Arntz, Klaus/Schallenberg, Peter (Hg.): *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch*, Freiburg (Schweiz), 13-34.
- Mansfeld, Jaap (1987): *Die Vorsokratiker (griechisch/deutsch)*, Stuttgart.
- Mette, Norbert (2001): Religionsdidaktik in der Grundschule – Stand der Entwicklung und Perspektiven, in: *Religionspädagogische Beiträge* 46.
- Metz, Johann B. (2006): *Memoria passionis*, Freiburg i.Br.
- Metz, Johann B. (1994): Lob der negativen Theologie, in: Lutz-Bachmann, Matthias: *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg i.Br. u.a., 305-310.

- Nordhofen, Eckhart (2006): „So geht katholisch“ – Plädoyer für eine starke Mystagogie, in: *Communio* 35, 229.
- Nordhofen, Eckhart (1993): *Der Engel der Bestreitung: über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg.
- Petermann, Hans-Bernhard (2002): Wie können Kinder Theologen sein? in: Büttner, Gerhard/Rupp, Hartmut (Hg.): *Theologisieren mit Kindern*, Stuttgart, 95-127.
- Petersen, Birte (1996): *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin.
- Rahner, Karl (2005): *Von der Unbegreiflichkeit Gottes*, Freiburg i.Br.
- Religionsunterricht in der Schule (1994). Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Rosien, Peter (2003): Gott unser Ein und Alles?, in: *Publik Forum*, Nr. 13, 26ff.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth/Tracy, David (1984): Der Holocaust als Kontinuitätsbruch, in: *Concilium* 20, 361-362.
- Stolina, Ralf (2000): *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin/New York.
- Valentin, Joachim (1997): *Atheismus in der Spur Gottes: Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz.
- Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 176 (2006): Ansprachen von Papst Benedikt XVI. und Grußworte aus Anlass der Ad-limina-Besuche der deutschen Bischöfe im November 2006, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.