

Theologie und Praxis 35

Tobias Kläden, Judith Könemann, Dagmar Stoltmann (Hg.)

Kommunikation des Evangeliums

Festschrift für Udo F. Schmälzle



LIT

Tobias Kläden, Judith Könemann,
Dagmar Stoltmann (Hg.)

Kommunikation des Evangeliums

Festschrift für Udo F. Schmälzle

LIT

Umschlagbild: Georg Baselitz
Tanz ums Kreuz, 1983
Öl auf Leinwand
314 × 210 cm

Copyright: Georg Baselitz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8258-1190-7

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2008

Auslieferung/Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel. +49 (0)251-6203 20 Fax +49 (0)251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
--------------	---

Franziskanisches

Udo Friedrich Schmälzle – 65 Jahre alt. Biographisches – Akademisches – Franziskanisches.....	15
<i>von Helmut Schlegel</i>	
Franziskus und sein Gefährte. Eine ekklesiogenetische Überlegung im Anschluss an das elfte Kapitel der Fioretti.....	29
<i>von Reinhard Feiter</i>	

Pastoral

Glaube – Hoffnung – Liebe. Das trianguläre Fundament theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis. Zur Bedeutung der Trias für praktisch-theologische Urteilstkraft und weisheitliche Gestaltung des kirchlichen Handelns	49
<i>von Walter Fürst</i>	
Kommunikation des Evangeliums mit Händen und Füßen. Überlegungen zum Pastoralprojekt „Gott handeln“	71
<i>von Stefan Gärtner</i>	
Pastoral und Spiritualität – der Beitrag Henry Nouwens	83
<i>von Rolf Zerfaß</i>	

Bildung

- Schulpastoral –
Antrieb zur Weiterentwicklung von Schule 101
von Bernward Bickmann
- Kommunikation des Evangeliums in der entfalteten Moderne.
Pluralität und Profilbildung in der kirchlichen Erwachsenenbildung 117
von Martina Blasberg-Kuhnke
- Wozu bildet Bildung bei Erwachsenen?
Eine wert-volle Grundorientierung 127
von Judith Könemann

Diakonie

- Die Opfer-Täter-Perspektive als notwendige Basis
der Kommunikation des Evangeliums..... 145
von Ottmar Fuchs
- Kinder- und Bildungsarmut in Deutschland.
Eine Herausforderung an Religionslehrerinnen und Religionslehrer 159
von Karl Baus
- Arme Familien in katechetischen Lernprozessen 173
von Martin Schomaker

Beziehung und Kommunikation

- Soziotheologie 183
von Egon Spiegel
- Meta-Kommunikation – nur eine Methode? 195
von Hermann Steinkamp
- Beziehung als Kategorie der Religionspädagogik 207
von Bernhard Grümme

Evangelisierung

- Zum christlichen Glaubenzeugnis.
Zwischen Unverbindlichkeit und Rechthaberei..... 219
von Giancarlo Collet
- Befreiende Evangelisierung und Selbstevangelisierung der Kirche.
Aufbrüche und Rückschritte in Lateinamerika 231
von Franz Weber

Praktische Theologie im Dialog

- Orthopraktische Überlegungen zur Ökumene..... 247
von Dagmar Stoltmann
- Gottesglaube, Theologie und Öffentlichkeit..... 259
von Karl Gabriel
- Die Psychologie in der Praktischen Theologie.
Überlegungen zum Verhältnis von Religionspsychologie
und Pastoralpsychologie 273
von Tobias Kläden
- Predigen dürfen.
Werkstattbericht aus der Dominikanerkirche 285
von Jürgen Werbick
- Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 295

Soziotheologie

von Egon Spiegel

In einem seiner Briefe an seine damalige Frau Olga stellt Václav Havel – damals Häftling im Prager Stadtgefängnis – die Frage: „... warum tut der Mensch Gutes auch dann, wenn er davon offensichtlich keinen Vorteil hat (wenn davon zum Beispiel überhaupt niemand weiß und niemals jemand etwas davon erfahren wird)? Und wenn er es nicht tut, warum entschuldigt er sich dann vor sich selbst?“¹ Seiner Ansicht nach wird der Mensch „von irgend etwas gedrängt, sich so zu verhalten ..., als ob ihn ständig jemand beobachte“.² Havel spricht von einem „absoluten Horizont“ in uns.³ Als Sprecher der Charta 77 und treibende Kraft der damaligen Bürgerrechtsbewegung in der Tschechoslowakei kommt Havel zu dieser Annahme vor dem Hintergrund einer dramatischen existentiellen politischen Auseinandersetzung, in einer Konfliktsituation. Was für diese gilt, kann für jedes Interagieren gelten: dass *hinter, über* oder (besser noch) *in* ihm eine Dynamik wahrgenommen werden kann, der eine ursächliche Bedeutung zuzuschreiben ist. Nicht erst das verantwortliche Handeln im Konflikt, sondern bereits die prinzipielle Fähigkeit und permanente Bereitschaft, mit Anderen zu interagieren, der Impuls und die Potenz zum zwischenmenschlichen Handeln lassen – nicht erst heute – fragen, wem oder was sich zwischenmenschliches Beziehungsverhalten bzw. -handeln verdanken bzw. aus was sich diese nähren. Ein Zugang könnte ein beziehungstheologischer, allgemeiner formuliert: *soziotheologischer* sein.

1. Faszination einer entgrenzten Interaktion

Als in den 80er und 90er Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts der PC in die Haushalte Einzug hielt, konstatierte bzw. prophezeite die Medienwirkungsforschung in vielen medienethischen und medienpädagogischen Szenarien die soziale Isolation ihrer User. Aufbau und Ausbau unzähliger Chaträume, Foren und Gruppennetzwerke im digitalen Cyberspace und deren intensive interaktive Nutzung belehrten die Kritiker/innen jedoch schnell eines Besseren. Statt in der vorhergesagten Vereinzelung dahinzuvervegetieren und darin als Solitär sozial zu verkümmern, erfreuen sich Com-

¹ V. Havel, Briefe an Olga. Identität und Existenz. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Reinbek bei Hamburg 1984, 174.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd., 175; auch ebd., 91–95, 205–207, 255–258, 278–281; vgl. auch H. Böll, Höflichkeit gegenüber Gott, in: Die Zeit, Nr. 37, 7. Sept. 1984, 45–46.

puterfreaks eines dynamischen Eingebundenseins in ein vitales digitales „global village“.

Und taten wir uns in der vierten Volksschulklasse noch damit schwer, uns zunächst einmal in unserem Bundesland Hessen zurechtzufinden, indem wir uns geographisch zwischen dem Odenwald im Süden, dem Rothaargebirge im Norden sowie dem Taunus im Westen und der Rhön im Osten zu verorten lernen mussten, haben heutige Grundschüler/innen keinerlei Probleme, ja können gar nicht anders, als „Heimatkunde“ global und kosmopolitisch zu betreiben, also mit dem Blick auf die Eine Welt. Waren damals die Bemühungen unserer Lehrer/innen noch darauf gerichtet, uns zunächst mit einem Teil der Erde als im Grunde einer Art (begrenzter) Scheibe (Hessen) vertraut zu machen, so zielen die gegenwärtigen Bildungsaktivitäten „aufs Ganze“: auf ein Leben und Interagieren in einer globalen Welt.

Die weltweite Angleichung der Musikgeschmäcker, der Mode, des Konsumverhaltens, die offenkundige Tatsache globaler ökonomischer wie ökologischer Verflechtungen und Abhängigkeiten, das Zusammenwachsen der Kulturen, Nationen und Religionen auf der Basis allgemeingültiger Menschenrechte im Horizont eines gemeinsamen Weltethos (Hans Küng), schließlich die Realisierung unserer Sehnsucht, zu jeder Zeit an jedem Ort der Erde sein zu können,⁴ durch den Aufbau eines weltweiten medialen Netzwerkes – dies alles setzt die Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen zu grenzenloser Interaktion und universaler Solidarität voraus bzw. bedingt sie.⁵ Dass wir Menschen interagieren (können), ist niemals deutlicher geworden als im gegenwärtigen Zeitalter einer weltumspannenden Allkommunikation und spiegelt – gerade darin – eine unbeschreibliche Dynamik wider.

2. Revitalisierung biblischer Soziotheologie im Anschluss an Martin Buber

Martin Buber war von dem Phänomen des bis in das Mensch-Tier-Verhältnis⁶ hineinreichenden *Inter* so fasziniert, dass er den Begriff des

⁴ Im Märchen geschieht dies noch durch den Blick in eine Glaskugel oder den Gebrauch von Sieben-Meilen-Stiefeln.

⁵ Hier kann nicht auf die soziologische Problematik der „kritischen Größe“ eingegangen werden.

⁶ Vgl. M. Buber, Nachwort zu „Ich und Du“, in: *ders.*, Werke Bd. 1 (Schriften zur Philosophie), München 1962, 161–170, hier 162.

„Zwischenmenschlichen“⁷ schuf und sein philosophisches Lebenswerk darauf zentrierte: indem er jenes Inter in seinen vielen Erscheinungsformen beschrieb, es auf seine geheimnisvolle Tiefendimension hin reflektierte und schließlich die darin verborgene Dynamis als eine reale Wirkmacht – sowohl im Hinblick auf aktionale Vorgänge als auch Strukturen des Zusammenlebens – auf allen Ebenen des sozialen Kosmos (des Mikro-, Meso- und Makrokosmos) gegeben sah. Die im Inter des Dialogs zum Ausdruck kommende – weil hinter ihm stehende und ihn dadurch erst begründende – *Wirkmacht* hatte für ihn konkrete sozialpraktische Relevanz. Auf sie zu bauen, auf sie zu vertrauen, war für ihn als einer, der Glauben im Sinne von „emuna“ (ungeteiltes, existentielles Vertrauen auf Gott) und nicht „pistis“ (als ein bloßes Fürwahrhalten der Existenz Gottes) verstand,⁸ die alles entscheidende Glaubensfrage. Glauben, das hieß für Buber, ungeteilt auf die Wirkmacht JHWHs setzen, auf Gott als Macht in Beziehung. Carter Heyward spricht hier später von „gotten“ (to god) und trifft damit genau das vom hebräischen „himin/aman“ (= „glauben“ i.S. von „vertrauen“) ausgehende Bubersche Glaubensverständnis.⁹ Ebenso Udo Schmäzle, wenn er von „Gott handeln“ spricht.¹⁰

Die Wurzeln Buberscher Beziehungsphilosophie reichen in biblisch tradierte Beziehungstheologie und damit in eine Erfahrungswelt, die wesentlich durch die Entdeckung einer göttlichen Macht im sozialen Zwischen, im konkreten gesellschaftlichen Schalom geprägt ist. Das jüdisch-christliche – schließlich auch muslimische – Credo ist seinem Ursprung nach ein explizit soziotheologisches und nicht kosmotheologisches, ein gesellschafts- und geschichtstheologisches, mit anderen Worten beziehungsstheologisches, und nicht schöpfungstheologisches.¹¹ Der Gott Israels ist ein Gott der Geschich-

⁷ Vgl. *ders.*, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: *ders.*, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, 255–284.

⁸ Vgl. *ders.*, Zwei Glaubensweisen, in: *ders.*, Werke Bd. 1 (s. Anm. 6), 651–782.

⁹ Vgl. C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1987.

¹⁰ Vgl. U. Schmäzle, Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg i.Br. 1994, 326–342.

¹¹ Vgl. beispielsweise W. Kasper, Gott in der Geschichte, in: N. Kutschki (Hg.), Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz und München 1967, 139–151, hier 139: „Würden wir einen der biblischen Schriftsteller fragen, warum er an Gott glaube, so würde er sicher nicht auf die Natur und ihre wunderbare Ordnung verweisen; er würde auch nicht von der Ursehnsucht sprechen, die in jedem Menschen steckt und die ihn Ausschau halten läßt nach einem Absoluten, die ihn fragen läßt nach Erlösung und neuem Leben. Das sind abendländische

te, ein Gott der Gemeinschaft und ein Gott der Gesellschaft. Er erschließt sich in der konkreten sozialen Wirklichkeit als der, der, insofern er für die Menschen da ist, auch immer für sie da sein wird (Ex 3,14). Dermaßen ineins mit der sozialen Wirklichkeit, darinnen und nicht daneben, gibt es keine Gottesbeziehung neben der Beziehung von Mensch zu Mensch, also keine zwei nebeneinander existierenden Beziehungswirklichkeiten.¹² Es gibt keine Gottesbeziehung an der zwischenmenschlichen Beziehung vorbei und umgekehrt. Die göttliche Vertikale ist fest verknüpft mit der zwischenmenschlichen Horizontalen. Sie ist ihr inhärent. Gott erscheint – biblisch ursprünglich – in Beziehung, sie ist der eigentliche Ort der Epiphanie Gottes. Gott ist nach Buber „leibhaftig gegenwärtig“, wenn „ein Mensch einem Menschen die Hände reicht“.¹³ Der damit zum Ausdruck gebrachte Zusammenhang – das organische Ineinander der (soziologisch herausgearbeiteten) Horizontale und (theologisch herausgearbeiteten) Vertikale – kann mit keinem besseren Begriff als dem der *Soziotheologie* (er ist breiter als der der Beziehungstheologie) markiert werden.¹⁴ Um das Ineinander der beiden Dimensionen, der horizontalen und vertikalen, konsequenter zu betonen, werden hier Soziologie und Theologie begrifflich zusammengeführt; um den Verknüpfungsaspekt didaktisch deutlicher herauszustellen, würde sich auch eine Schreibweise mit Trennstrich anbieten, also *Sozio-theologie*.

Diese unterstreicht nicht nur das fadenkreuzartige Ineinander von *sozialer Beziehung* und *beziehungsstiftender göttlicher Wirkmacht*, sondern wehrt auch, ganz im Sinne Bubers, einen theologischen Ansatz ab, der insoweit als individualistisch bezeichnet werden kann, als er Gottesbegegnung und Gottesbekenntnis ins „stille Kämmerlein“ des Individuums verbannt. Dagegen begegnet der Gott Bubers, der biblische Gott, nicht „im Blut, das in dir kreist“, sondern „in der Luft, in der du atmest“, wie Martin Buber in der

Versuche, die Gottesfrage zu beantworten. Die Männer der Schrift glaubten Gott weniger in der Natur und im Menschen zu erkennen; sie fanden die Zeugnisse seiner wirksamen Gegenwart und Macht in der Geschichte. Auf die Erfahrungen der Geschichte ihres Volkes und der Geschichte ihres eigenen Lebens war ihr Gottesglaube gegründet. Gott war ihnen der Gott der Geschichte.“

¹² Vgl. M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 334.

¹³ Vgl. M. Buber, *Cheruth*. Eine Rede über Jugend und Religion, Wien / Berlin 1919, 3.

¹⁴ In anderen Zusammenhängen wird er im angelsächsischen Sprachgebrauch verwendet; im Deutschen ist er sowohl terminologisch als auch bezogen auf den hier skizzierten Zusammenhang noch einzuführen.

Auseinandersetzung mit C.G. Jung betont.¹⁵ Geist ist, so Buber, „nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du“.¹⁶ Hier steht – mit erheblichen Implikationen und Konsequenzen – *mutualistische*¹⁷ Theologie gegen *individualistische Theologie*, diese ist nirgendwo besser auf den Punkt gebracht als im „Vater unser“ (aus dem Blickwinkel individualistischer Theologie müsste das Gebet mit „Mein Vater“ statt mit „Unser Vater“ beginnen).

3. Der Gott Israels als eine Art Dritte Macht

Der Gott Israels und damit auch der Gott Jesu „ereignet sich“¹⁸ in Beziehung, in Beziehungsvorgängen, im Umgang miteinander, in Inter-Aktionen, nicht zuletzt in Strukturen des Zusammenlebens. Soziotheologie zieht sich nicht nur wie ein roter Faden von der ersten bis zur letzten Seite durch die beiden biblischen Testamente, sie bestimmt wesentlich die gesamte biblische Theologie. Annähernd das gesamte biblische Textmaterial spiegelt Beziehungsvorgänge wider.

Mit der Thematisierung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und damit des Beziehungsfeldes von Mann und Frau (Adam und Eva) im Zusammenhang der Schöpfungserzählung setzt der biblische Kanon von Beginn an einen beeindruckenden soziotheologischen Akzent. Die Erzählung der mit dem Namen Joseph verbundenen Familientragödie – die Zusammenführung der Familienmitglieder und Überwindung des Chaos durch die zentripetale Kraft dessen, der für die Menschen da ist – ist ein weiteres herausragendes Beispiel für das im Ersten Testament bezeugte beziehungsstiftende Wirken JHWHs und damit einer soziotheologischen Reflexion des Konflikts und seiner Auflösung. Demselben Gott weiß Israel seine Befreiung aus der politischen Unterdrückung und Ausbeutung in Ägypten zu verdanken (vgl. die Präambel des Dekalogs, in der JHWH bezeichnenderweise nicht als Schöpfer der Welt, sondern als politischer Befreiergott bekannt wird). Deshalb verwundert es nicht, dass Israel nur schwer davon überzeugt werden kann, dass einmal ein König an JHWHs Stelle das Volk regieren soll. Vor dem Hintergrund der konkreten Erfahrung unmittelbarer göttlicher Wirkmacht kann Samuel nicht anders als sich gegen die Einfüh-

¹⁵ Vgl. M. Buber, Ich und Du, in: *ders.*, Die Schriften über das dialogische Prinzip (s. Anm. 7), 5–121, hier 41.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Hintergrund: „mutual friend“ meint im Englischen: ein gemeinsamer Freund. Hier theologisch gewendet: Gott ist sozusagen der Dritte, der Freund beider, Mitte einer mutualistischen Beziehung.

¹⁸ Vgl. W. Marxsen, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966, 92 und 95.

rung des Königtums zu stellen (1 Sam 8).¹⁹ Wer auf Gott setzt, der setzt nicht auf eine politische Zentralgewalt. Und ebenso wenig auf militärische Gewalt und deren Mittel: auf deren Kriegsinstrumente, auf das Pferd als Kriegspferd (vgl. nur Hos 14,4: „Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: Unser Gott“). Und der vertraut generell nicht auf Militärpolitik, wie König Ahas im Konflikt mit Israel und Aram (Jes 7,9), sondern auf den Geist JHWHs. Ebenso wenig setzt er auf den unendlichen Kreislauf des Opfern und damit den Sündenbockmechanismus,²⁰ sondern auf die Anerkennung JHWHs als Mitte der Gesellschaft (Hos 6,6).

Selbst das Verhältnis von Mensch und Tier ist, biblisch betrachtet, nicht nur dadurch bestimmt, dass es sich bei beiden um Geschöpfe (Kreaturen) des einen Schöpfers handelt, sondern durch Beziehung. Dies kommt nicht nur in der mythologischen Erzählung von Noahs Bau der Arche zum Ausdruck (Gen 6–9) oder dem eschatologischen Bild des Tierfriedens bei Jesaja (Jes 11,6–8), sondern auch bei Jesus, wenn es heißt, dass er in der Abgeschiedenheit der Wüste mit den Tieren zusammen war (Mk 1,13) oder die Jünger hinausschickte, um „allen Geschöpfen“ die Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden (Mk 16,15).

Aus der Tradition dieses Gottes- und Glaubensverständnisses lebt und verkündet Jesus das Reich Gottes als Realisierung der Herrschaft Gottes als Prinzip, d.h. eine Lebens- und Weltgestaltung unter den Bedingungen der Anerkennung einer göttlichen Dritten Macht, einer im Zwischen agierenden realen Wirkmacht. Jesu Leben ist ein einziges Vertrauen auf Gott als „Macht in Beziehung“ (C. Heyward). Wer sich, wie er, dem Erzählen (Gleichnisse) hingibt und dabei riskiert, missverstanden zu werden, der vertraut auf eine Dritte Macht, der zwingt nichts, sondern überantwortet alles einem – letztlich eschatologisch angelegten – Prozess, einem Werden, das niemals Sache eines Einzelnen sein kann, sondern immer auszuhandeln ist, das, wie die Suche nach der Wahrheit, nur dialogisch gedacht, und dessen Ausgang niemals und von niemandem antizipiert werden kann. Wer Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Stellung (Männer und Frauen, Reiche und Arme, Verwandte und Nichtverwandte), unterschiedlicher religiöser An-

¹⁹ Vgl. die an die bahnbrechenden Untersuchungen von John Middleton und David Tait („Tribes Without Rulers“) sowie Christian Sigrist („Regulierte Anarchie“) anschließende Arbeit von F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn 1978.

²⁰ Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.Br. 1983.

schauungen (Juden und Heiden, Sadduzäer, Pharisäer, Zeloten und Sikkarier) und unterschiedlicher politischer Einstellungen (Kollaborateure und Aufständische) an *einen* Tisch holt, wer Kinder und Sünder/innen gesellschaftlich zu integrieren bereit ist – kurz: Tischgemeinschaft mit allen hält –, der setzt auch hier auf ein Drittes, auf eine *im Grunde* alle miteinander in Verbindung bringende, auf eine verbindende, schalomstiftende Macht.

Die von Jesus verkündete „Malkut JHWH“, die „Basileia tou theou“, die „Königsherrschaft Gottes“ ist eben nicht irgendeine Herrschaft und nicht irgendein Reich, sondern es ist eine spezielle Herrschaft, ein spezielles Reich: eine konstitutiv mit der Existenz und der Wirkmacht Gottes verbundene Wirklichkeit. Dasselbe gilt für den Begriff „Volk Gottes“. Immer handelt es sich um ein Zusammenkommen und Zusammensein, das sich Gott verdankt und nur in der exklusiven Hinorientierung auf ihn hin zu verstehen ist. Der mit JHWH, Theos, Gott reklamierte Monotheismus ist ein jeden Anspruch von Menschen auf ein „von Gottes Gnaden“ radikal zurückweisender. In diesem Sinne ist auch Jesu konsequenter Gewaltverzicht zu verstehen. Im Konflikt von Interessen steht keiner Partei ein Alleinentscheidungsrecht zu. Die Lösung ist auszuhandeln, sie ergibt sich im Zuge eines Prozesses. Merkmal eines Prozesses ist allerdings der Verzicht auf Gewalt. Wo immer Gewalt ins Spiel kommt, werden Prozesse gestoppt – eigenmächtig, nach der Vorstellung der Partei (Person, Gruppe), die Gewalt zur Anwendung bringt. Gewalt setzt immer einen Punkt. Jede Gewalt. Die subtile und indirekte ebenso wie die offene, direkte, die interpersonale wie die strukturelle. Immer steht hinter Gewalt eine unzulässige Selbstermächtigung, eine Hybris im Umgang miteinander. So gesehen ist jede Gewalt praktizierter Atheismus. Wer Gewalt anwendet, der rechnet nicht mit Gott, sondern setzt auf sich selbst: auf das eigene Konfliktlösungsverständnis, das gewaltsame Konfliktlösungsverhalten und die dafür notwendigen Instrumentarien. Weil Jesus auf Gott baut, weil er dem Vater vertraut, deshalb kann er auf Gewalt verzichten und zum Gewaltverzicht, zum radikalen Gewaltverzicht, raten. So, wenn er davor warnt, Böses mit Bösem zu vergelten (Mt 5,39), wenn er Petrus das Schwert in die Scheide stecken lässt, wenn er die Jünger ohne Stock (zur Selbstverteidigung) aussendet (Lk 9,3), wenn er demonstrativ auf einem friedlichen Esel und nicht einem kriegerischen Pferd in Jerusalem einreitet (Joh 12,14), wenn er die Herrschaftsstrukturen des damaligen Rabbinats kritisiert (Mt 23,8), wenn er vor der Verurteilung der des Ehebruchs angeklagten Frau warnt (Joh 8,7), wenn er denjenigen, der ihn vor Gericht schlägt, nach dem Grund seines Handelns fragt (Joh 18,23). Der hier nur skizzierte Gewaltverzicht Jesu ist Konsequenz seiner Grundhaltung, dass hinter und über ihm der „Vater“ steht und agiert. Von ihm sagt Jesus ausdrücklich selbst, dass er „größer“ sei als er selbst (Joh

14,28). Und: dass er der eigentliche und einzig „Gute“ sei (Mt 19,17). Eindringlich, wie nirgendwo anders, wird hier deutlich, dass Gewaltverzicht eine Konsequenz der Selbstrücknahme im Vertrauen auf die Wirkmacht Gottes ist und damit Ausdruck einer Glaubenshaltung. So wird denn auch verständlich, dass Frieden tatsächlich nur als eine „Gabe Gottes“ verstanden werden kann: als Ergebnis eines Konfliktmanagements, das mit einer „Dritten Macht“ nicht nur rechnet, sondern ungeteilt auf diese setzt. Friedenshandeln, das auch unter dem Aspekt der Ziel-Mittel-Relation („wie die Mittel so das Ziel“) nur ein gewaltfreies sein kann,²¹ ist deshalb *angewandte* Sozio-Theologie.

4. Friedenspädagogik als Religionspädagogik

Nicht nur christlich motivierte und orientierte Friedenspädagogik ist *nur dann* Friedens-Pädagogik, d.h. erziehungswissenschaftlich verantwortete Reflexion sozialen Handelns im Hinblick auf Frieden als Ziel, wenn sie Friedenshandeln in *unabdingbarer* Verknüpfung mit dem Wirken und damit der Existenz einer „Dritten Macht“ sieht. *Keine* Friedenspädagogik kann im Kern auf die Wahrnehmung und Anerkenntnis eines Dritten verzichten. Dass dieser Zusammenhang viel zu selten und zu wenig in den Friedensbewegungen beleuchtet wird, ist deren großes Manko. Gandhi hat die Zusammenhänge deutlich gesehen und immer wieder erklärt. Gewaltverzicht ist für ihn eine Frage des Vertrauens auf die *Macht der Wahrheit* (satyagraha). In der Sicht und Sprache Humanistischer Psychologie (hier Carl Rogers) heißt dieselbe Dritte Macht *konstruktives Potential*, in christlicher Terminologie *Gott*. Nach südafrikanischer Theologie ist es *Modimo*, der „Freund und Feind in einer Hürde versammelt“ (Setiloane). Geradezu genial ist die

²¹ Im Grunde gibt es *drei* Zugänge zum Gebot des Gewaltverzichts: einen ersten, *humanistischen* Zugang (Gewaltverzicht aus Mitmenschlichkeit), einen zweiten, *theologischen* (Gewaltverzicht aus Vertrauen auf Gott) und einen dritten, *strategischen* (Gewaltverzicht im Hinblick auf die Realisierung des Reiches Gottes unter dem Aspekt der Ziel-Mittel-Zuordnung). Den letzten Aspekt erklärte Gandhi im Bild vom Baum, der im Samen liegt. Er wie Martin Luther King haben deshalb immer betont, dass das Erreichen eines Ziels immer (!) von der Wahl der Mittel abhängt. Konkret: Wer zu Mitteln der Gewalt greift, der wird auch immer Gewalt am Ende erreichen. Wer ein Zusammenleben in Gewaltfreiheit will, der kann dazu nur auf gewaltfreien Wegen gelangen. Für Gandhi und King ist dieser Zusammenhang ein quasi naturgesetzlicher. Die politische Theorie nimmt davon viel zu wenig Notiz. Dem versuche ich zusammen mit dem US-amerikanischen Friedenswissenschaftler *M. Nagler* in einem demnächst im LIT-Verlag erscheinenden Band (in der Reihe „Friedenswissenschaft: Friedensforschung – Friedens-erziehung – Friedensarbeit“) gegenzusteuern.

ebenso simple wie treffende Gotteschiffre und damit Bekenntnisformel der Juden, sie sagt nichts weiter als: da ist etwas (für die Menschen) *da* und wird als solches immer (für die Menschen) *da* sein: JHWH. In einer anderen, nicht weniger aussagestarken Konnotation: da *weht* etwas zwischen den Menschen. Ob in der Vorstellung einer Proexistenz, eines Daseins Gottes für die Menschen, oder in der Vorstellung, dass ein Wehen zwischen den Menschen diese miteinander verbindet, in jedem Fall wird die heilsgeschichtliche Existenz Gottes erkannt, anerkannt und bekannt. Jüdische Theologie ist im Kern Soziotheologie. Sie ist dies beeindruckend klar. Das Projekt „Weltethos“ (Hans Küng) wird Ähnliches zunehmend auch für die anderen Religionen herausarbeiten.²² Eine *Friedenspädagogik*, die diesen Namen verdient, muss deshalb *Religionspädagogik* sein: eine Pädagogik, die sich dadurch auszeichnet, dass sie die sozialpraktische Relevanz eines religiösen Verwiesenseins auf Gott reflektiert. Gelingt dies der Religionspädagogik, dann ist sie Friedenspädagogik. Wie es ihr gelingen kann, Gott als „Macht in Beziehung“ so überzeugend zu entdecken, dass darin die eigentliche Basis von Friedenserlernen und Friedenshandeln gesehen wird, dies soll anhand eines Spiralmodells skizziert werden.

Im Zentrum dieses Modells steht die Grundannahme, dass das zwischenmenschliche Zusammenleben durch vielfältige Beziehungsvorgänge und, damit verbunden, Beziehungsverhalten bestimmt ist. So wie es stimmt, dass wir nicht nicht kommunizieren können (P. Watzlawick), so können wir Zusammenleben nicht ohne zwischenmenschliches Beziehungsverhalten denken. Bezogen auf das Leben ist Beziehungsverhalten konstitutiv. Ausgehend von diesem Beziehungsverhalten zielt ein erster didaktischer Schritt des hier vorzustellenden Modells darauf, Beziehungsverhalten *wahrzunehmen*, dies vor allem im Hinblick auf ein insofern gelingendes Beziehungsverhalten, als dieses nicht nur dem Überleben dient, sondern der Optimierung des Lebens, also lebensorientiert ist. Wo solches nicht spontan wahrgenommen wird, sind Anstrengungen zu unternehmen, es (dies ist idealiter ein zweiter Schritt) *aufzudecken*. Wo solches geschieht und vor allem „gelingendes“ Beziehungsverhalten bewusst wahrgenommen wird, können Menschen (ein dritter Schritt) *staunen*. Diese ersten drei Schritte sind einer Phase des SEHENS zuzuordnen. Wenn Staunen, wie die Philosophen meinen, der Anfang des Denkens ist, dann kann dieses dazu führen (ein vierter Schritt), dass Menschen das bestaunte Phänomen auf seine Tiefendimension hin *reflektieren* und darin einen Überschuss entdecken. Dies führt zu dem Bedürfnis, sich darüber *auszutauschen* (fünfter Schritt). Wer sich über das Phä-

²² Vgl. auch M. A. Weingardt, Religion macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007.

nomen und seine hintergründige Dynamik austauschen möchte, der sieht sich veranlasst, das reflexiv Erschlossene zu *benennen*, diesem einen Namen zu geben (ein sechster Schritt). Diese Schritte markieren die Phase des URTEILENS. Nun drängt alles dahin, das als *force vitale*, als eine geheimnisvolle Dritte Macht Entdeckte im Hinblick auf eine praktische Lebensgestaltung *voraussetzen* (siebter Schritt). Dieses als solche, als „Macht in Beziehung“ (C. Heyward), zu *kontemplieren* (achter Schritt), kann die Annahme einer Existenz des reflexiv Erschlossenen und rational Vorausgesetzten spirituell stabilisieren helfen. Der didaktische Prozess ist (mit dem neunten Schritt) an sein vorläufiges Idealziel gekommen: nämlich absolut und uneingeschränkt auf eine wie auch immer benannte Dritte Macht zu *vertrauen* und aus diesem tiefen, ungeteilten Vertrauen (Glauben) heraus das Leben, das Zusammenleben – gerade in den das Leben, das Zusammenleben kennzeichnenden Konflikten – zu gestalten. Aus dem bloßen, spontanen *Beziehungsverhalten* ist ein reflektiertes, ausdrückliches *Beziehungshandeln* geworden, ein – begrifflich betrachtet – unscheinbarer Schritt, ein – didaktisch besehen – gewaltiger Schritt. Die drei letzten Schritte zählen zum Bereich des HANDELNS.

Wo in der im Ideal einer Spirale beschriebenen Weise Vertrauen auf eine Dritte Macht – Gandhi spricht von der „Macht der Wahrheit“ – gelernt und dieses entsprechend praktiziert wird („Gott handeln“ in der Terminologie Udo Schmälzles), da ist Friedenspädagogik im Kern bereits ans Ziel gekommen: da ist unmissverständlich deutlich und zum Tragen gekommen, dass Friedenshandeln im Grunde einer religiösen Basis bedarf: einer ungeteilten Rückbindung an eine über und zwischen den Konfliktparteien schwebende *force vitale*: eine Macht, die will, dass der Mensch lebt (Dtn 30,15–20, Ez 18,32). So ist Friedenspädagogik unabdingbar Religionspädagogik und Religionspädagogik letztlich Friedenspädagogik.

5. Ausblick

Vor dem Hintergrund einer systematischen Ansiedlung von Juden und Jüdinnen in Palästina zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Zionismus) und den damit einhergehenden Spannungen mit der ansässigen arabischen Bevölkerung entwirft Martin Buber ein föderales Modell des Zusammenlebens. Joseph Abileah²³ setzt sich später aus denselben Gründen für eine Nahostkonföderation ein und Bruno Hussar²⁴ gründet das Friedensdorf Neve Sha-

²³ Vgl. A. G. Bing, *Israeli pacifist. The life of Joseph Abileah*, Syracuse 1990.

²⁴ Vgl. B. Hussar, *Ein Weg der Versöhnung. Juden, Christen und Moslems in Israel*, Mainz 1988.

lom / Wahat as-Salam, in dem heute 40 Familien mit jüdischem, christlichem und muslimischen Glaubenshintergrund demonstrativ zusammenleben. Allen drei Initiativen ist ein tiefes Vertrauen in die schalomstiftende, beziehungsstiftende Macht Gottes zu Eigen. Sie veranschaulichen nicht nur im politischen, sondern auch im interreligiösen Raum die sozialpraktische Relevanz ungeteilten Gottvertrauens und bestätigen damit eine soziotheologische – die (soziologische) Horizontale und (theologische) Vertikale zusammenbringende – Weltdeutung.²⁵ Das vor nicht viel mehr als 80 Generationen von Jesus aktualisierte urbiblische Credo an die konkrete konfliktlösende Wirkmacht Gottes (vgl. die Präambel des Dekalogs) ist nach wie vor zukunftsweisend: nicht nur für den Nahen Osten, sondern für alle Konfliktfelder: solche auf der Makroebene und solche auf der Meso- und Mikroebene. Indem die Soziotheologie die entscheidenden Zusammenhänge herauszuarbeiten und darzustellen vermag, kommt ihr eine Schlüsselstellung im Bemühen um eine „Culture of Peace“ (vgl. die UNO-Dekade 2000–2010) zu.

²⁵ In meiner (von E. Rolinck und U. Schmäzle begutachteten) Habilitationsschrift „In Beziehungen Gott erfahren und Gott vertrauen. Grundlagen einer Religionspädagogik der Beziehung“ (1997) habe ich die hier skizzierte Soziotheologie – als Beziehungstheologie – en détail ausgeführt. Hier habe ich, nachdem W. G. Esser in seiner Arbeit „Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung“ (München 1991) erstmals ausdrücklich und vornehmlich in entwicklungspsychologischer Perspektive einen beachtlichen Entwurf zu einer Religionspädagogik der Beziehung vorgelegt hat, einen vornehmlich soziologischen versucht und bin dabei in folgenden drei großen Schritten (sie bilden sich didaktisch im oben ausgeführten Spiralmodell ab) vorgegangen: 1. Der Mensch in seinen sozialen Beziehungen – Beziehungssphänomene im Licht humanwissenschaftlicher Studien, 2. In Beziehungen Gott erfahren und Gott handeln – Soziotheologische Orientierungen im Hinblick auf eine Religionspädagogik der Beziehung, 3. Vom Beziehungsverhalten zum Beziehungshandeln – Konzeptionelle und strukturelle Studien zu einer soziotheologisch orientierten Religionsdidaktik. Leider ohne auch nur die bahnbrechende Arbeit von Esser zu erwähnen, hat R. Boschki mit seiner Arbeit „Beziehung‘ als Leitbegriff der Religionspädagogik“ (Ostfildern 2003) einer Religionspädagogik der Beziehung das Wort geredet und sich dabei auffallend mit der folgenden Gliederung völlig im Rahmen der von mir bereits gewählten Schrittigkeit (s.o.) bewegt: 1. Kinder und Jugendliche in ihren Beziehungen, 2. Elementaria einer Beziehungstheologie in der jüdischen und christlichen Tradition, 3. „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik und Religionsdidaktik.