

# Sind die größten Lehrer die Kleinsten?

Das Anliegen der Kindertheologie aus Sicht  
der Religionsphilosophie Bernhard Weltes

von Markus Welte

Im Verlauf der letzten Jahre ist der Gedanke, erwachsene Theologen könnten von Kindern lernen, innerhalb der deutschsprachigen Religionspädagogik immer populärer geworden. Eine als *genitivus subjectivus* verstandene Kindertheologie hat sich mehr und mehr zu einem eigenständigen religionspädagogischen Paradigma entwickelt. Theologen anderer Fachrichtungen stehen dieser Entwicklung oft mit Skepsis gegenüber. Der folgende Aufsatz möchte einen Beitrag zur Verständigung zwischen Befürwortern und Gegnern der Kindertheologie leisten. Dazu wird der Versuch unternommen, das Anliegen der Kindertheologie, die Theologie der Erwachsenen könnte von Kindern lernen, durch die Brille des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906–1983) zu betrachten.

Vor etwas mehr als zwei Jahren, im November 2011, ist die zehnte Ausgabe des „Jahrbuches für Kindertheologie“ erschienen. Ein solches Jubiläum ist immer auch Anlass zum Rückblick. In der ersten Ausgabe dieses Jahrbuches berichtet der Salzburger Religionspädagoge Anton A. Bucher von einem Gespräch in lockerer Theologengruppe. Die Gruppe kam schließlich darauf zu sprechen, dass sich die Religionspädagogik zunehmend um die Etablierung einer Kindertheologie bemühe. Ein dort anwesender Dogmatiker sagte daraufhin: „Ja, das ist ja wohl eure Aufgabe als Religionspädagogen, Theologie kindgerecht darzubieten, damit sie zumindest etwas davon verstehen.“<sup>1</sup> Als Anton Bucher daraufhin einwandte, mit Kindertheologie sei weniger „eine Theologie für Kinder, sondern vielmehr eine Theologie der Kinder: *genitivus subjectivus* und nicht *genitivus objectivus*“<sup>2</sup> gemeint, stutzte der Dogmatiker, „schüttelte den Kopf: Das könne er sich nicht vorstellen, oder allenfalls in einem ganz, ganz analogen Sinn.“<sup>3</sup> Die Skepsis gegenüber einer als *genitivus subjectivus* verstandenen Theologie der Kinder ist seither sicherlich nicht kleiner geworden. Nach wie vor stehen viele Fachtheologen einer so verstandenen Kindertheologie kritisch gegenüber.<sup>4</sup> Der Grund dafür wird umso plausibler, je mehr man bereit ist, sich auf das theologische Selbstverständnis dieser Stimmen einzulassen. Viele Theologen sehen ihre Aufgabe darin, den eigenen bzw. den kirchlichen Glauben in Bezug auf seinen normativen Ursprung (exegetische Fächer), seine historische Entwicklung (historische Fächer), seine Praxis (praktische Fächer) und seine

---

<sup>1</sup> Bucher 2002, 9.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd.; vgl. auch Härle 2004, 11.

<sup>4</sup> Vgl. etwa die kritische Auseinandersetzung mit der Kindertheologie aus exegetischer Perspektive bei Hofmann 2008, 50–54.

Inhalte (systematische Fächer) kritisch, d. h. mittels bestimmter wissenschaftlicher Kriterien, für andere nachvollziehbar zu reflektieren. Teilt man dieses Selbstverständnis, dann kann man Kinder nicht, „oder allenfalls in einem ganz, ganz analogen Sinn“, als Theologen bezeichnen. Die Mehrzahl der Theologen, die der Kindertheologie gegenüber kritisch eingestellt ist, bestreitet nicht, dass auch Kinder eigene religiöse Vorstellungen entwickeln. Unumstritten ist auch, dass Kinder ein Recht darauf haben, mit ihren Vorstellungen von Erwachsenen gehört zu werden, und dass Erwachsene ihnen mit Respekt und Achtung begegnen sollten. Für viele Kritiker der Kindertheologie ist die Grenze aber dort erreicht, wo es darum geht, Kinder als theologische Gesprächspartner ernst zu nehmen. Schließlich formuliert das persönliche theologische Selbstverständnis nicht nur einen Anspruch an die eigene Person, sondern auch an mögliche theologische Gesprächspartner. Wer seine theologische Arbeit aber als kritische Reflexion des eigenen Glaubens versteht, der kann Kinder als theologische Gesprächspartner nur bedingt ernst nehmen, denn Kinder reflektieren nur in sehr begrenztem Maße (oder nach Aufforderung und unter Anleitung von Erwachsenen)<sup>5</sup> über normativen Ursprung, historische Entwicklung, Praxis oder Inhalte ihres Glaubens. Exemplarisch soll dargestellt werden, wie Renate Hofmann dies für den Kontext exegetischer Fächer deutlich macht:

„Exegese‘ ist die nach bestimmten Kriterien vorgehende Beschäftigung mit biblischen Texten und schließt einen kriterienlosen bzw. intuitiven Weg aus. Das große Verdienst der Exegese liegt darin, dass für jeden und jede nachvollziehbar ist, wie die Auslegung von Texten zustande kommt und welche Vorannahmen bzw. Rahmenbedingungen der Arbeit mit den Texten zugrunde liegen. Kinder gehen hier einen anderen Weg: Sie nähern sich Texten ohne Kriterien, ohne theologische Vorannahmen an, aber mit festgesetzten Rahmenbedingungen (Elterngespräch, Klassengespräch, Kindergartengespräch) und bringen ihre je spezifischen intuitiven Theorien der Welt in Beziehung zu den Texten.“<sup>6</sup>

Kinder machen aus einem biblischen Text „ihren Text“<sup>7</sup>. Rezeptionsästhetisch sei dies durchaus zu begrüßen. Es gehöre „zum Prozess des Lesens und Aneignens von Texten, dass der Horizont des Textes mit dem eigenen Lebenshorizont verschmilzt [...]“<sup>8</sup>, aber ein solcher Umgang mit Texten sei noch kein kritisch-reflektierender Umgang, wie ihn das oben beschriebene theologische Selbstverständnis verlangen würde. Hofmann kommt deshalb zu folgendem Schluss: „Kinder als ExegetInnen zu bezeichnen, weil sie ihre Meinung zu biblischen Texten äußern, ist meines Erachtens zu hoch gegriffen, weil eine Systematik bzw. ein Bezug zu einem Wissenschaftssystem fehlt.“<sup>9</sup> Hinzu komme außerdem, dass Kinder biblische Texte ausschließlich „synchron“ lesen:

„Der synchrone Ansatz, den Kinder in ihrem Zugang zu Texten haben, entspricht ihrem Wunsch nach sofortiger Sinngenerierung für ihre jetzige Lebenssituation. Dies wird eindrücklich bei der Verstehensweise von ‚Hefata‘ als ‚He, Vater!‘ deutlich. Das theo-

<sup>5</sup> Vgl. Hofmann 2008, 52.

<sup>6</sup> Ebd., 50.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

logisierende Kind versteht das Wort nicht, [...], möchte es aber in sein aktuelles Sprachsystem assimilieren und interpretiert es dann als Anrede Jesu: ‚He, Vater!‘, weil es synchron mit Texten umgeht und sie dementsprechend rezipiert.“<sup>10</sup>

Die synchrone Betrachtung von Texten ist bei Exegeten heute durchaus anerkannt und als Arbeitsschritt bei der Untersuchung von Texten unerlässlich. Allerdings muss danach auch eine diachrone Betrachtung des Textes erfolgen, zu der Kindern so nicht fähig sind. Renate Hoffmann, die als Religionspädagogin in ihrer Einschätzung unverdächtig ist, stellt daher die Frage, ob der von Kindern praktizierte Umgang mit Texten schon „Exegese“ und nicht vielmehr „Eis-egese“ ist.<sup>11</sup> Brechen wir die Betrachtung der von Exegeten vorgebrachten Kritik an dieser Stelle ab. Ähnlich kritische Anfragen sind auch zu hören vonseiten historischer, praktischer und systematischer Theologie. Gemeinsam ist all diesen Stimmen, dass ihnen der Gedanke, Erwachsene könnten von einer Theologie *der* Kinder lernen, aufgrund ihres theologischen Selbstverständnisses haltlos erscheint. Damit scheint das Gespräch zwischen Gegnern und Befürwortern einer Theologie *der* Kinder zerrüttet. Die folgenden Überlegungen möchten einen Beitrag dazu leisten, dass der Dialog über die Frage, inwiefern auch Kinder als Theologen ernst zu nehmen sind, dennoch nicht abreißt. Ziel ist dabei, einen Vorschlag der Verständigung auszuarbeiten, der einerseits die durchaus nachvollziehbare Skepsis einiger theologischer Fachdisziplinen gegenüber einer Theologie *der* Kinder berücksichtigt, andererseits aber auch das Anliegen der Vertreter der Kindertheologie ernst nimmt, Kinder als Theologen zu sehen, von denen Erwachsene etwas lernen könnten. Wir gehen also der Frage nach, ob es eine Möglichkeit gibt, das Anliegen der Kindertheologie, erwachsene Theologen könnten von Kindern lernen, so zu formulieren, dass es auch aus wissenschaftlicher Sicht sinnvoll und vertretbar erscheint. Dabei gehen wir so vor, dass wir die Kindertheologie und ihr Anliegen aus *philosophischer* Perspektive betrachten, und zwar ausgehend vom Denken eines ganz bestimmten Philosophen, nämlich dem des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte.<sup>12</sup>

Was ist aus seiner Perspektive zur Kindertheologie zu sagen? Welte selbst hat natürlich nichts von Kindertheologie gewusst oder geschrieben. Von daher mag der Versuch, das Anliegen der Kindertheologie ausgehend von seinem Denken zu verstehen, zunächst befremdlich erscheinen. Andererseits möchte diese Untersuchung ja auch nicht aufzeigen, was Welte selbst zur Kindertheologie gesagt hat. Vielmehr geht es lediglich darum, das Denken Weltes als Ausgangspunkt für einen möglichen Dialog mit der Kindertheologie zu nehmen, und so deren Anliegen aus einer etwas anderen, im Ganzen vielleicht verständlicheren Perspektive zu sehen. Dazu soll zunächst eine kurze Einführung in einige Grundgedanken Weltes geben werden (I). Von da aus lässt sich in einem zweiten Schritt zeigen, was das Anliegen der Kindertheologie aus der Perspektive Weltes bedeuten könnte (II). In einem dritten und letzten Schritt soll das so gewonnene Verständnis des Anliegens der Kindertheologie kritisch gewürdigt werden (III).

<sup>10</sup> Hofmann 2008, 51.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 51–52: „Ex-egese wäre sie, wenn sie aus den Texten etwas herausarbeiten würde, Eis-egese, wenn sie in die Texte etwas hineinbringt – in diesem Fall die Deutung der Kinder.“

<sup>12</sup> Eine Biografie Bernhard Weltes findet sich bei Schneider 1990, 305–317.

## I. Hermeneutik religiöser Erfahrung als Grundanliegen Bernhard Weltes

Das zentrale Anliegen der Religionsphilosophie Weltes besteht darin, eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung für den neuzeitlichen Menschen auszuarbeiten. Im Folgenden wird gezeigt, warum Welte dies als vordringliche Aufgabe wahrnimmt und wie er sie umsetzt. Dazu muss zunächst dargelegt werden, wie Welte die religiöse Situation seiner Zeit einschätzt (I.1.). Welte nimmt in der Neuzeit eine Krise der religiösen Erfahrung wahr. In einem zweiten Schritt soll dann herausgearbeitet werden, worin Welte die Ursache dieser Krise sieht (I.2.). Schließlich sollen jene Wege vorgestellt werden, die er zur Überwindung der Krise erarbeitet (I.3.).

### *I.1. Die Krise der religiösen Erfahrung in der Neuzeit*

Wir nähern uns dem Denken Bernhard Weltes zunächst so, dass wir versuchen, das Problem zu sehen, auf das sein Denken eine Antwort geben wollte. Für Welte ist dies die Krise der religiösen Erfahrung in der Neuzeit. Deutlich wird dies schon in seinem frühen Beitrag „Das Heilige in der Welt und das christliche Heil“ (1949). Im ersten Abschnitt dieses Textes, der einen Vortrag Weltes zum Dies Universitas der Universität Freiburg im Wintersemester 1948/1949 wiedergibt, schildert Welte zunächst die Vertrautheit mit religiösen Erfahrungen bei den Menschen der Antike. Dazu zitiert er den Anfang der „Georgica“ Vergils und bemerkt:

„Wir befinden uns in einer Welt [gemeint ist die Welt der Antike, M. W.], in der die Numina präsent sind, in der das Heilige, diese geheimnisvolle Qualitas, sich zeigt an Gegenständen und Gegenstandsbereichen, die wir als zu dieser Welt gehörig zu betrachten gewohnt sind. Das Heilige findet und offenbart sich für den antiken Dichter *in* der Welt, und dieses Verhältnis, das wir an unserem Beispiel ablesen, darf für weite Bereiche des antiken Bewußtseins als bezeichnend gelten.“<sup>13</sup>

In der Antike waren religiöse Erfahrungen und so auch „das Heilige offenbar für viele [...] Menschen, Heiden und Christen, etwas eigenen Ursprungs in den Dingen der Welt sich Enthüllendes [...]“.<sup>14</sup> Ganz ähnlich schätzt Welte die Situation im Frühpaläolithikum ein. Dabei stützt er sich auf Marcel Giraules Buch „Schwarze Genesis“.<sup>15</sup> Es schildert das Leben des westafrikanischen Stammes der Dagon in der Frühsteinzeit. Auch diesem Stamm waren religiöse Erfahrungen offensichtlich selbstverständlich, denn er verfügte über eine ganze Reihe von religiösen Symbolen. Und ein Symbol ist ja, wo es ursprünglich verstanden wird, nichts anderes als der Versuch, eine religiöse Erfahrung, einen Wink des Heiligen, einzufangen und ihn so der Vergänglichkeit und dem Vergessen zu entreißen und auf ihn zu antworten:

---

<sup>13</sup> Welte 2006a, 231.

<sup>14</sup> Ebd., 232.

<sup>15</sup> Giraule 1970. Welte greift diese Untersuchung mehrfach auf (vgl. Welte 2008b, 69 f.; Welte 2009a, 67 f.; Welte 2009b, 49 f.).

„Darum sehen wir hier immer *das ewige Geheimnis* als klar im Bewußtsein der Menschen stehend. Es ist da, und zwar so, daß es in winkenden Gestalten sich den Menschen naht. Und es ereignet sich, daß die Menschen die winkenden Gestalten aus dem Geheimnis zu vernehmen und auch zu beantworten wissen, indem sie ihrerseits Worte und Gestalten erheben, in denen sie die Winke aus dem Geheimnis einfangen. Kurz: Die Menschen sind der *Symbole* fähig, d. h. der Gestalten, der Worte, der Tänze und der sonstigen Gebilde, in denen das Geheimnis zugleich winkt und gefeiert wird. Und sie sind des Festes fähig, d. h. der gemeinsamen Feier des Geheimnisses im Symbol seiner Winke und Gestalten. Sie sind also des *Kultes* fähig.“<sup>16</sup>

Ein Beispiel dafür ist die weiße Totenmaske, die sich bei den Dagon findet.<sup>17</sup> Im Gesicht des Verstorbenen erkennen die Menschen dieses Stammes die Winke des Heiligen, die vom Tod ausgehen und diese Winke fangen sie in der Gestalt einer Totenmaske ein: „In bestimmter Gestalt winkt das Geheimnis, das keine Gestalt hat und alle Gestalten umfaßt. In bestimmten Worten und Gebärden und Gebilden fängt der Mensch die Winke auf, es entsteht eine bestimmte Welt sprechender Worte und Bilder, eine bestimmte Struktur, um zu sagen und zu feiern, was jenseits von Wort und Bild und Struktur ist.“<sup>18</sup> Zusammenfassend lässt sich also sagen: Sowohl in der Antike als auch in der Frühsteinzeit waren Menschen in hohem Maße fähig zu religiöser Erfahrung und so auch zu religiösen Symbolen und zur Feier dieser Symbole im Kult.

Blickt man nun, ausgehend von dieser Beobachtung, in die Neuzeit, so zeigt sich nach Welte, dass die Dinge hier grundlegend anders liegen. Im Gegensatz zu Antike und Frühsteinzeit beschreibt Welte das Verhältnis der Neuzeit zum Heiligen als eines der „Fremdheit“<sup>19</sup>: „Unsere Welt erscheint uns nüchtern, sachlich, kühl, wir kennen aus unserer Erfahrung nicht oder kaum, daß sich in unserer Welt Heiliges als Heiliges, also von sich her in dieser Qualität, manifestiere, ja wir empfänden am Ende eine solche Manifestation, wenn sie geschähe, als etwas Ausgefallenes, aus unserer Zeit Herausfallendes, [...]“<sup>20</sup> Welte spricht daher von einem „Ausfall der Dimension des Heiligen in unserer Welt“<sup>21</sup> und so auch von einem Ausfall religiöser Erfahrung insgesamt: „Die vorherrschende Erfahrung in diesem religiösen Zusammenhang ist die Erfahrung, überhaupt keine religiöse Erfahrung zu machen, also von so etwas wie Gott nicht berührt, nicht getroffen und schon gar nicht verwandelt zu werden.“<sup>22</sup> Als Gewährsmann dieser Erfahrung führt Welte z. B. Berthold Brecht an. Die letzte Strophe seines Gedichts „Gegen Verführung“, dem Schlussgedicht seiner „Hauspostille“, lautet:

„Laßt Euch nicht verführen  
Zu Fron und Ausgezehr!  
Was kann Euch Angst noch rühren: Ihr sterbt mit allen Tieren,  
Und es kommt nichts nachher.“<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Welte 2009b, 52.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>18</sup> Ebd., 52.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Welte 2006a, 232.

<sup>21</sup> Ebd., 234.

<sup>22</sup> Welte 2008a, 127.

<sup>23</sup> Zitiert nach Welte 2008a, 129.

Insbesondere durch den letzten Vers, in dem vom „Nichts“ die Rede ist, das den Menschen nach seinem Tod erwartet, wird Brecht für Welte zu einem ausgezeichneten Zeugen der Neuzeit. Er spricht eine Erfahrung aus, die viele Menschen der Neuzeit machen, nämlich die, dass „die religiöse Erfahrung ausfällt und zwar so, daß dieser Ausfall selbst eine Erfahrung ist [...]“.<sup>24</sup> Die Erfahrung, keine religiöse Erfahrung mehr zu machen, begegnet Welte aber nicht nur bei atheistischen Denkern wie Brecht, sondern auch bei religiösen Menschen wie z. B. bei Therese von Lisieux: „An der, wie ich glaube, wichtigsten, weil redlichsten und modernsten Stelle ihres Tagebuchs aus dem Jahr 1897 spricht sie davon, daß, wenn sie an Gott denke, Finsternis sie umgebe, die das Herz ermüde. Und daß, wenn man vom Schleier des Glaubens spreche, ihr dieser Schleier vorkomme wie eine Mauer, die sich bis zum Himmel erhebe und das Firmament verberge.“<sup>25</sup>

## *I.2 Das neuzeitliche Selbst- und Weltverständnis als Ursache der Krise*

Diese Krise der religiösen Erfahrung ist Welte nicht gleichgültig. In zahlreichen Texten bemüht er sich daher um eine Hermeneutik religiöser Erfahrung.<sup>26</sup> Dazu klärt Welte zunächst die Ursache der Krise. Der Ausfall der religiösen Erfahrung gründet seiner Meinung nach letztlich in einer Krise des menschlichen Verstehens. Der Mensch der Neuzeit ist dem Heiligen verstehend nicht mehr gewachsen.

### *I.2.1 Das Selbst- und Weltverständnis als Bedingung der Möglichkeit jedes Verstehens*

Jedes Verstehen, auch das von religiösen Erfahrungen, ist nach Welte aufseiten des Menschen an bestimmte Voraussetzungen geknüpft. Der Mensch versteht das, was sich ihm zeigt, nur aufgrund eines Vorverständnisses. Etwas, das dem Menschen schlechthin unbekannt wäre, etwas absolut Neues, könnte er nicht verstehen. Dieses im Wesen des Menschen gründende Vor-Verständnis als Apriori jedes Verstehens ist für Welte die dem Menschen eigene ursprüngliche Vertrautheit mit dem Sein selbst. Er nennt dieses Vorverständnis daher das „Seinsverständnis“ bzw. das „Selbst- und Weltverständnis“ des Menschen. Als „Licht“ bzw. „Helle des Seins“ im Menschen ist das Seinsverständnis einerseits die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Mensch das ihm begegnende Seiende als Seiendes verstehen kann.<sup>27</sup> Es ist andererseits aber ebenso unabdingbar für das Verständnis des Seins des Seienden und somit die Voraussetzung dafür, religiöse Erfahrungen machen zu können, in denen der Mensch dem Heiligen begegnet. Denn ontologisch betrachtet ist das Heilige für Welte das Sein des Seienden, das als Grund alles Seienden durch eine ontologische Differenz vom Seienden selbst geschieden ist.<sup>28</sup> Auch die Erfahrung des Heiligen ist daher nur möglich aufgrund des Seinsverständnisses des Menschen.

<sup>24</sup> Welte 2008a, 129.

<sup>25</sup> Ebd., 130.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Welte 2006d oder Welte 2006b.

<sup>27</sup> Vgl. Welte 2006d, 44: „Das Begegnende begegnet als eines, das ist, es begegnet [erst, M. W.] in der Helle des Seins, es ist in der Helle des Seins als seiend verstanden. [...]. Die anfängliche Vertrautheit mit dem Seienden als einem solchen ‚das ist‘ setzt die Vertrautheit mit dem, was das Wort sein sagt, schon voraus. In diesem Sinne gründet in der Helle des Seins anfänglich das Verstehen des Seienden als eines Seienden“.

<sup>28</sup> Vgl. Welte 2006a, 239–248, besonders 245.

## I.2.2 Die Geschichtlichkeit des Selbst- und Weltverständnisses

Im 19. Jahrhundert hat sich in Philosophie und Theologie nun aber immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, dass sich das Selbst- und Weltverständnis des Menschen nicht unverändert durch die Geschichte durchhält. Auch Welte teilt diese Ansicht und geht davon aus, dass das Seinsverständnis des Menschen einem beständigen Wandel unterworfen ist. Bedingt durch diese geschichtliche Modifikation des Seinsverständnisses könne man in der Geschichte verschiedene Epochen unterscheiden. Charakteristisch für jede dieser Epochen sei ein jeweils völlig einmaliges Seinsverständnis. Dieses Seinsverständnis bestimme das Denken aller Menschen, die in der jeweiligen Epoche leben. Modifiziert sich dann das Seinsverständnis nach einer gewissen Zeit, tritt das Denken ein in eine neue Epoche. Menschen verschiedener Epochen sind demnach für Welte durch unterschiedliche Seinsverständnisse voneinander geschieden – daher spricht er auch von der „Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses“<sup>29</sup>. Aus dieser geschichtlichen Modifikation des Seinsverständnisses ergibt sich bezüglich der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis von religiöser Erfahrung nun aber eine wichtige Konsequenz: Wenn „das Licht des *einen* Seins“<sup>30</sup> zwar in allen Epochen leuchtet, aber nie in „abstrakter Reinheit“<sup>31</sup>, sondern nur in der jeweiligen geschichtlichen Modifikation, dann ist damit auch gesagt, dass sich die menschlichen Verstehensbedingungen für das Sein und somit auch die religiöser Erfahrungen von Epoche zu Epoche ändern.<sup>32</sup> Dass Menschen in der Antike und in der Frühsteinzeit religiöse Erfahrungen gemacht haben, diese nach Welte in der Neuzeit dagegen zunehmend ausbleiben, hat seinen Grund also offensichtlich darin, dass sich die Verstehensbedingungen seit damals entscheidend verändert haben. Das damalige Selbst- und Weltverständnis, z. B. das der Dagon, ermöglichte ein Vernehmen des Heiligen, das des neuzeitlichen Menschen tut dies dagegen nicht mehr ohne Weiteres.

Um die Frage nach der Ursache des Ausfalls der religiösen Erfahrung in der Neuzeit beantworten zu können, muss daher zunächst gefragt werden: Wie war das Seins- und Weltverständnis zu jener Zeit, in der Menschen noch religiöse Erfahrungen gemacht haben und wie ist es heute? Im Blick auf die Frühsteinzeit gefragt: Wie haben die Dagon ihre Welt und sich selbst verstanden und gelebt wie tun dies die Menschen der Neuzeit? Menschliches Leben vollzieht sich nach Welte im Kontext verschiedener Lebensbereiche. Der erste, vielleicht grundlegendste Lebensbereich, ist der der Natur. Ein zweiter Lebensbereich ist der des Sozialen, das Geflecht von Beziehungen, in denen sich ein Mensch bewegt. Der dritte Bereich ist der von Leben und Tod, denn auch der Tod gehört zum Leben des Menschen. Charakteristisch für den Stamm der Dagon ist nach Welte,

---

<sup>29</sup> Vgl. Welte 2006d, 51–56. Durch diesen Wandel des Seinsverständnisses im Laufe der Zeit sei allerdings nicht verhindert, dass sich Menschen verschiedener Epochen grundsätzlich miteinander verständigen können. Vgl. ebd., 52: „Die Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses [...] steht freilich auf einem transzendentalen und also die Geschichte um- und überfassenden Grunde, der durch alle Geschichtlichkeit nicht zerbrochen werden kann, vielmehr diese trägt und ermöglicht.“ Eine Kommunikation zwischen den einzelnen Epochen ist demnach dennoch möglich, da die Menschen verschiedener Epochen lediglich durch eine „Modifikation“ des Seinsverständnisses voneinander getrennt seien, nicht aber durch eine „Negation“ desselben.

<sup>30</sup> Ebd., 51.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 52.

dass all diese Lebensbereiche „voll entfaltet und untereinander zu einem sinnvollen, bergenden und befreienden Ganzen verbunden sind“<sup>33</sup>. Die Dagon sind vertraut mit der Natur, „mit der Erde, die sie nährt und erfreut, mit den Gestirnen des Himmels, von denen das Gedeihen des Ganzen ausstrahlt und der Gang des Ganzen sich rhythmisch gliedert“<sup>34</sup> und verfügen dementsprechend über ein großes Wissen darüber, was im Bereich der Natur gut und was nicht gut ist. Auch die Beziehung zum Bereich des Sozialen ist voll entfaltet. Dazu gehören die Beziehung von „Mann und Frau, Geschlecht und Fruchtbarkeit“ sowie die „Beziehung der Geschlechterfolgen“ untereinander: „Die Kinder [gemeint sind die Kinder der Dagon, M. W.] haben ihren Ort und ihre Ordnung im Gesamtleben, in der Jugendweihe werden sie mit allen Geheimnissen des vollen Lebens der Erwachsenen vertraut gemacht und so in die Ordnung der Erwachsenen hineingeführt. Die Alten haben eine Würde und ein Ansehen, die konstitutiv sind für das Leben des Ganzen.“<sup>35</sup> Schließlich ist auch die Beziehung zum letzten Bereich, dem des Todes, bei den Dagon voll entfaltet. Der Tod wird nicht verdrängt, er hat im Leben des Stammes einen festen Platz. Deutlich wird dies z. B. daran, dass die weiße Totenmaske bei den Initiationsfeiern und anderen Stammesfesten eine entscheidende Rolle spielt. Aus all dem spricht „das gelebte Wissen darum, daß das Leben des Menschen nicht ganz sein kann, wenn es nicht Leben und Tod umfaßt, Lebende und Tote, Sterbliche und Unsterbliche, Immanenz und Transzendenz.“<sup>36</sup> Zusammenfassend lässt sich also sagen: „Alle diese Sphären [gemeint sind Natur, Soziales und Tod, M. W.] sind voll entwickelt, sie durchdringen sich wechselseitig zu einem differenzierten und lebendigen Ganzen, dieses Ganze ist in allen Erscheinungen des Lebens präsent und erneuert sich in den großen Festen.“<sup>37</sup>

Diesen Zustand, in dem die Beziehungen zu allen Lebensbereichen, zu Himmel und Erde, Mann und Frau, Jung und Alt, Leben und Tod, voll entfaltet und zu einem sinnvollen Ganzen verbunden sind, nennt Welte einen Zustand „humaner Integration“<sup>38</sup>. Religionsphilosophisch interessant ist nun, dass Menschen, die sich in diesem Zustand befinden, oft auch religiöse Erfahrungen machen. Zumindest den Dagon nämlich steht „das ewige Geheimnis [...] klar im Bewußtsein.“<sup>39</sup> Sie erkennen die Winke des Heiligen in allen oben genannten Lebensbereichen. Möglich wird dies durch die für das Seinsverständnis der Dagon typische Offenheit. Die Dagon sind offen für das Sich-Zeigende und bereit, es sich geben zu lassen. Dies aber ist wiederum die Voraussetzung dafür, die Beziehungen zu allen Lebensbereichen voll zu entfalten und so auch die Winke des Heiligen zu erkennen, die sich in ihnen als das Unverfügbare zeigen.

Ein Blick auf die Neuzeit zeigt dagegen ein anderes Bild. Von einer vollen Entfaltung der Beziehungen zu den genannten Lebensbereichen und deren Integration scheint der neuzeitliche Mensch weit entfernt: „Blickt man aber von einem solchen Bilde eines integrierten Menschentums auf unsere moderne Zivilisation in ihren höchstentwickelten For-

<sup>33</sup> Welte 2008b, 69.

<sup>34</sup> Welte 2009b, 50.

<sup>35</sup> Ebd., 50–51.

<sup>36</sup> Ebd., 51.

<sup>37</sup> Welte 2009a, 68.

<sup>38</sup> Ebd., 67.

<sup>39</sup> Welte 2009b, 52.

men, dann sieht man mit Schrecken, welche Ausfälle an humaner Substanz hier fast schon zur Selbstverständlichkeit geworden sind.<sup>40</sup>

Die Ausfälle, von denen Welte hier spricht, lassen sich in allen oben genannten Lebensbereichen beobachten. Gestört ist zunächst die Beziehung zwischen Mensch und Natur: „Die Gestirne des Himmels werden nicht mehr wahrgenommen, es sei denn als Objekte der Wissenschaft und der kühn zugreifenden Technik, die Erde wird immer nachdrücklicher verwüstet in einem Prozeß, der kaum noch unter Kontrolle zu bringen ist.“<sup>41</sup> Auch im zweiten Lebensbereich, dem des Sozialen, kommt es zu Ausfällen. Das Verhältnis zwischen Jugendlichen und Erwachsenen ist gestört und mehr noch das zu alten Menschen. Das Alter wird aus der Mitte der Gesellschaft verdrängt, obgleich mit Vor- und Fürsorge abgesichert. Schließlich ist auch die Beziehung zum Tod gestört, wenn nicht völlig abgebrochen. Immer mehr hat sich eine nachdrückliche Verdrängung des Todes durchgesetzt:

„An ihn darf nicht gedacht, von ihm darf nicht gesprochen werden, wenn man auch weiß, daß es ihn gibt. Die Feier des Todes, die Beerdigung, ist ein ortloser Vorgang im Gesamtkontext unseres Lebens geworden, eine Verlegenheit, etwas, was es eigentlich gar nicht geben sollte. Das Leben stellt sich – vor allem in der Werbung – fast immer als jung und erfolgreich und sozusagen tadellos vor, nicht daran denkend, daß dadurch ein entscheidendes Moment im Ganzwerden des menschlichen Daseins weggeschoben wird.“<sup>42</sup>

Ursache dieser in verschiedenen Lebensbereichen beobachtbaren wachsenden Desintegration des Menschen ist für Welte ein gegenüber den Dagon modifiziertes Seinsverständnis. Die Menschen der Neuzeit verstehen sich zwar immer noch auf Sein, sie tun dies aber mehr und mehr aus einer ganz bestimmten, verglichen mit dem Dagon verengten Perspektive, nämlich der der sicherstellenden, planenden, verfügenden, rechnerischen Vernunft: „Der Mensch fing an – so kann man sagen – rechnende und planende Vernunft zu werden und die Welt infolgedessen unter dem Gesichtspunkt ihrer Berechenbarkeit und Planbarkeit zu betrachten.“<sup>43</sup>

Im Kontext eines solchen Denkens mussten sich die Beziehungen zu den einzelnen Lebensbereichen immer mehr auf eine ganz bestimmte Wellenlänge verengen, die des planenden, verfügenden Denkens. Die Folgen davon wurden schon genannt: Die Natur wird nur noch als Objekt der Technik wahrgenommen, im Bereich des Sozialen dominiert das vernünftige Gebrauchen oder Versorgen; der Tod, also dasjenige Ereignis, das dem planenden Verfügen des Menschen eine Grenze setzt, wird verdrängt. Das Vermögen, sich eine Welt aufzubauen, wurde mehr und mehr gestärkt. Die im Menschen angelegte Fähigkeit der Offenheit dagegen, die Fähigkeit sich unvoreingenommen *angehen* zu lassen von dem, was sich zeigt, ist mehr und mehr verloren gegangen. Im Bereich des Religiösen zieht dies weitreichende Konsequenzen nach sich:

---

<sup>40</sup> Welte 2009a, 69.

<sup>41</sup> Welte 2009b, 55.

<sup>42</sup> Ebd., 55–56.

<sup>43</sup> Welte 2008b, 76.

„Wo Himmel und Erde nicht mehr sprechen und winken, sondern nur noch verwaltet werden, wo die Zeichen des Geschlechtes nicht mehr sprechen, sondern nur noch gebraucht werden, wo die Kinder und die Alten nur noch vernünftig besorgt werden, wie soll das Geheimnis aus ihnen sprechen? Wo die Toten bloß verstummt sind und nicht mehr in ihrem Schweigen bedeutsam winken: Wie soll da Symbol gelingen, das Scheinen des Ewigen in der irdischen Gestalt?“<sup>44</sup>

In der Neuzeit breitet sich nach Welte so eine weitgehende Unfähigkeit zur Wahrnehmung des Heiligen aus. Im Kontext eines Denkens, in dem es nur noch um das verrechnende, planende Verfügen geht, ist es nicht mehr möglich, den Zuspruch zu vernehmen, der dem Menschen aus der Natur, aus dem Miteinander der Menschen oder dem Tod entgegenkommt. Das Gehör des Menschen für den Zuruf des Heiligen musste immer kleiner werden. Verantwortlich für den weitgehenden Ausfall der religiösen Erfahrung in der Neuzeit ist für Welte daher letztlich das für die Neuzeit typische Selbst- und Weltverständnis.

### 1.3 Wege aus der Krise

Welte begnügt sich nicht damit, die Krise nur zu benennen und eine Theorie zu deren Ursache auszuarbeiten. Es geht ihm wesentlich um den Entwurf eines Weges zur Überwindung dieser Krise. Die für ihn zentrale Frage lautet daher: Wie kann religiöse Erfahrung für den neuzeitlichen Menschen wieder neu zugänglich gemacht werden? Hier sind nach Welte zwei Wege denkbar.

#### 1.3.1 Situationen existenzieller Erschütterung

Ein erster Weg hin zu neuer religiösen Erfahrung führt für Welte über Ereignisse, die im Menschen existenzielle Erschütterung auslösen. Solche Ereignisse nennt er mit Jaspers „Grenzsituationen“. Wichtige Grenzsituationen sind für Welte vor allem die Erfahrung der Schuld und die des Todes. Allerdings löse nicht jede Begegnung des Menschen mit Schuld oder Tod existenzielle Erschütterung aus. Grenzsituationen ragen zwar oft „von außen“<sup>45</sup> in die Alltäglichkeit des Daseins hinein, so z. B. der Tod in einem Moment der Lebensgefahr oder wenn ein Mensch stirbt, der uns nahesteht.<sup>46</sup> Mit dieser Erfahrung der äußeren Nähe des Todes ist aber nicht zwangsläufig auch eine „innere Nähe“<sup>47</sup>, d. h. eine innere Todesbetroffenheit verbunden, sodass eine existenzielle Erschütterung ausbleibt. Wo sich ein Mensch dagegen von der äußeren Nähe des Todes *innerlich* betreffen lässt

<sup>44</sup> Welte 2009b, 56–57.

<sup>45</sup> Welte 1950, 2.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. Sowie Welte 2006b, 156: „Denn manchmal jedenfalls ist der Tod doch wirklich da, inmitten unseres Lebens. Vor allem dann, wenn jemand stirbt, den wir kannten, und mit dem wir uns verbunden wußten und den wir vielleicht liebten“.

<sup>47</sup> Welte 1950, 2. Auch wenn sich Welte nicht ausdrücklich auf Jaspers bezieht, ist die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Nähe zum Tod offensichtlich durch Jaspers Begriff der „Grenzsituation“ motiviert. „Grenzsituationen“ nennt Jaspers nämlich ausschließlich jene Situationen, in denen die Beziehung zum je eigenen Tod so erfahrbar wird, dass sie „existentielle Erschütterung“ (Jaspers 1973, 222) bzw. „existentielle Angst“ (Jaspers 1973, 267) auslöst.

und dieser nicht durch Verdrängung<sup>48</sup> ausweicht, da entsteht existenzielle Erschütterung. Durch sie wird der Mensch herausgerissen aus der Logik des für die Neuzeit typischen sicherstellenden, planenden Denkens. Der Mensch lernt in neuer Weise, das sich ihm Zeigende ohne verfügende Absicht entgegenzunehmen. Es kommt zu einer Öffnung der Sinne und dies ermöglicht, wo sich Heiliges zeigt, neue religiöse Erfahrung.

### I.3.2 Die Sorge um den Erhalt der Kindheit und das Lernen von Kindern

Neben dem in I.3.1 beschriebenen Weg, dem Weltes Hauptaufmerksamkeit gilt, deutet er an einigen Stellen auch Grundlinien eines weiteren Weges hin zu neuer religiösen Erfahrung an. Diesen zweiten Weg arbeitet er aber nicht detailliert aus, sodass es bei einigen Andeutungen bleibt. Welte sieht, dass Kinder noch nicht von der für den neuzeitlichen Menschen charakteristischen Verengung auf die Ebene der rechnenden, planenden Vernunft betroffen sind.<sup>49</sup> Sie leben, ähnlich wie die Dagon, in einem Zustand „humaner Integration“: „Sie [gemeint sind die Kinder, M. W.] sind den Ursprüngen noch näher und zeigen von da aus eine erstaunliche Fähigkeit des Ganzseins, der humanen Integration in allen Bereichen, die sich vor dem sich entfaltenden Leben öffnen.“<sup>50</sup>

Ein schönes Beispiel dafür hat jüngst Bernhard Casper geschildert. In seinem Beitrag „Kleine Archäologie des Vertrauens“ berichtet er von einer Begegnung zwischen einem Vater und seinem Sohn Amadeo. Eines Tages eröffnet der dreijährige Amadeo seinem Vater, er habe nun verstanden, um was er den lieben Gott eigentlich bitte, wenn er im Vaterunser bete „Und führe uns nicht in Versuchung“<sup>51</sup>: „Ich bitte Gott darum, dass er mit mir das tut, was du tust, wenn ich versuche, ohne Stützrädchen Fahrrad zu fahren, und du hinter mir her rennst, damit ich nicht falle.“<sup>52</sup>

Offensichtlich erfährt Amadeo also, dass Gott anwesend ist, wenn er seine Fahrten ohne Stützräder unternimmt. Andernfalls würde er sich im Gebet ja nicht an ihn wenden. Und zugleich ist es Amadeo möglich, sich diesem Gott bittend anzuvertrauen – ein Geschehen, das aus der Perspektive der rechnenden Vernunft ein Paradox ist:

<sup>48</sup> Die Verdrängungshypothese findet sich z. B. in Welte 2006e, 148 und Welte 2008c, 57 f.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch Friedrich Nietzsches Deutung von Heraklits Fragment B 52: „Nun war aber eine Hauptklippe, wie die Erscheinung des einen Feuers in so vielen u. unreinen Formen möglich sei, ohne damit in die Dinge etwas zu verlegen von ἀδικία. Hierfür hatte H. ein erhabenes Gleichniß: ein Werden u. Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst). Als unkünstlerischer Mensch griff er nach dem Kinderspiel. Hier ist Unschuld und doch Entstehenlassen und u. Zerstören. Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben“ (Nietzsche 1995, 278). Ähnlich auch Biser 2006, 338: „Im Matthäusevangelium steht ja zu lesen: ‚Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf‘ (Mt 18,1–5). Das Kind ist da als eine Art Modell vor Augen gestellt, aber nicht aufgrund seiner Infantilität, sondern aufgrund dessen, was Jesus am Menschen besonders bevorzugt und wünscht, nämlich die *innere Offenheit*. Das Kind ist noch nicht geprägt, das Kind ist noch offen, das Kind hat noch eine Pluralität von Möglichkeiten vor sich, und das greift er auf mit seiner Reich-Gottes-Botschaft, um das Kind auf dieses Ziel hin zu ordnen“.

<sup>50</sup> Welte 2009b, 58. Vgl. auch Welte 2009a, 74.

<sup>51</sup> In der spanischen Fassung kann diese Bitte wörtlich wiedergegeben werden mit den Worten: „Laß (*dejes*) uns nicht fallen (*caer*) – en la tentación“ (Casper 2013, 22).

<sup>52</sup> Casper 2013, 21–22.

„Denn keiner der beiden [gemeint sind Amadeo und Gott, M. W.], die derart in das Geschehen des Vertrauens verflochten sind, kann ja das Ende dieser Geschichte, das ‚was dabei herauskommt‘, vorwegnehmen oder über es verfügen wie über ein Produkt, das bei einem endlichen Produktionsprozess, für den man vielleicht auch einen Anderen, z. B. aufgrund seiner Kenntnisse, als Mitarbeiter braucht, berechnend vorwegnehmen und planen kann. Vielmehr erweist sich das Vertrauensgeschehen, in welchem Zwei oder mehrere einander als sie selbst vertrauen als ein unendlich offenes Ereignis.“<sup>53</sup>

Wie die Dagon, das zeigt die Aussage Amados deutlich, sind auch Kinder fähig, Gott im eigenen Leben zu vernehmen und sich ihm anzuvertrauen. Im Blick auf den Umgang mit Kindern, ergibt sich für Welte daraus ein Zweifaches. Zunächst gilt es, den Reichtum an ursprünglich-integraler Sinneserfahrung, über den Kinder verfügen, „behutsam zu erhalten und behutsam weiter zu entwickeln ins gereifte Leben und in den Zusammenhang der modernen Welt hinein.“<sup>54</sup> Es ist wichtig, die den Kindern eigene Offenheit der Sinne zu bewahren. Im Blick auf die Erwachsenen – und hier setzt nun Weltes zweiter Weg hin zu neuer religiöser Erfahrung an – gilt aber auch: Erwachsene können die unvoreingenommene Offenheit der Sinne wieder neu von Kindern lernen. Kinder können helfen, andere, bei Erwachsenen zumeist verdrängte Weisen des Seinsverständnisses, wieder freizulegen. Anlässlich des Jubiläums der Grund- und Hauptschule Meßkirch kann Welte daher sagen:

„Und die Kinder müssen dabei den Lehrern auch etwas Wichtiges lehren: nämlich ihren kindlichen Reichtum. Es sollte in gemeinsamer partnerischer Bemühung der Reichtum des kindlichen Grundes behutsam befreit, befestigt und entfaltet werden, der Reichtum der Phantasie, der Reichtum der Fähigkeit, sich an allem freuen zu können, der Reichtum des immer Spielen-könnens, der Reichtum des Poetischen, der Reichtum der Fähigkeit zu lieben und zu vertrauen, der Reichtum, ganz offen zu sein für Himmel und Erde, für Sterbliche und für das unsterbliche Geheimnis.“<sup>55</sup>

## II. Das Anliegen der Kindertheologie aus Sicht Bernhard Weltes

Aus der Perspektive des hermeneutischen Anliegens Bernhard Weltes betrachtet, ist das Anliegen der Kindertheologie, erwachsene Theologen könnten von Kindern lernen, also durchaus berechtigt. Es ist deutlich geworden, dass nach Welte die Krise der religiösen Erfahrung ihren Grund in der Verengung des neuzeitlichen Denkens auf die rechnende und planende Vernunft hat. Kinder sind, so die These Weltes, von dieser Verengung noch nicht betroffen. Unabhängig davon, dass Erwachsene von Kindern zwar weniger im Bereich des Materialen lernen können, ist ein solches Lernen aber im Bereich des Formalen, der Art und Weise des Denkens, durchaus möglich. Was die inhaltliche Seite des Wissens betrifft, haben Erwachsene Kindern gegenüber einen deutlichen Vorsprung und es wäre naiv, dies nicht zu sehen. Im Bereich der Art und Weise des Denkens liegen die Dinge

<sup>53</sup> Casper 2013, 23.

<sup>54</sup> Welte 2006c, 225.

<sup>55</sup> Welte 2009c, 115.

dagegen anders. Hier scheinen gerade umgekehrt die Kinder den Erwachsenen gegenüber einen Schritt voraus zu sein. Sie haben ein universales Interesse<sup>56</sup> und beherrschen die Kunst der unvoreingenommenen Offenheit<sup>57</sup> für das, was sich zeigt – eine Fähigkeit, die auch den Menschen der Antike und der Frühsteinzeit gegeben war, die bei neuzeitlichen Erwachsenen aber offenbar mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist. Der Weg zur Überwindung der Krise der religiösen Erfahrung besteht für Welte daher in einem Lernprozess, indem der neuzeitliche Mensch wieder neu in die schon beschriebene ursprüngliche Offenheit hineinfindet. Dies geschieht seiner Meinung nach vor allem in Grenzsituationen. Die Wiedergewinnung der ursprünglichen Offenheit kann aber auch ein Lernen von Kindern sein – Welte deutet dies zumindest an einer Stelle an.<sup>58</sup> In diesem Lernprozess geht es vor allem darum, dass sich der neuzeitliche Mensch wieder neu einübt in die Kunst, sich angehen zu lassen von dem, was sich zeigt, ohne gleich den Blickwinkel zu verengen auf die Frage, inwiefern das Sich-Zeigende zur Umsetzung eigener Pläne beitragen könnte. Welte bestreitet nicht, dass die neuzeitliche Gesellschaft der vorstellenden, sicherstellenden und herstellenden Vernunft ein hohes Maß an technischer Innovation verdankt.<sup>59</sup> Allerdings sei diese Weise des Umgangs mit der Wirklichkeit nur eine neben verschiedenen anderen Weisen, die dem Menschen ebenso mitgegeben seien. Diese gelte es aus ihrer Verschüttung zu befreien, um so die für die Neuzeit charakteristische Totalisierung<sup>60</sup> der instrumentellen Vernunft zu überwinden.

### III. Bewertung des ausgearbeiteten Vorschlages

Ziel der vorausgehenden Überlegungen war es, in Bezug auf das Anliegen der Kindertheologie, einen Vorschlag der Verständigung zwischen Religionspädagogik und anderen theologischen Fachdisziplinen auszuarbeiten. Der von Vertretern der Kindertheologie formulierte Grundsatz, auch erwachsene Theologen könnten von Kindern lernen, sollte dabei so ausgelegt werden, dass er z. B. auch aus dogmatischer oder exegetischer Perspektive tragbar erscheint. Abschließend gilt es nun, den erarbeiteten Vorschlag aus Sicht der Vertreter der Kindertheologie und deren Kritiker zu bewerten.

#### III.1. ... aus Sicht der Vertreter der Kindertheologie

Aus religionspädagogischer Sicht muss vor allem gefragt werden, ob der Vorschlag das Anliegen der Kindertheologie bewahrt oder es verfälscht. Träfe Letzteres zu, wäre er ja kein Beitrag zu einer echten Verständigung. Zumindest, wenn man Anton Bucher folgt, ist dies aber nicht der Fall. In seinem Aufsatz „Spirituelle Intensivverfahren von Kin-

<sup>56</sup> Vgl. Welte 2009d, 132.

<sup>57</sup> Vgl. Welte 2009c, 111.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>59</sup> Vgl. etwa Welte 2008b, 78: „Gewiß ist an dieser neuen rationalen Welt vieles zu kritisieren. [...]. Man darf darüber aber auch den unverzichtbaren Segen, den das Geschick dieses neuen Menschentums gebracht hat, nicht übersehen, den Zuwachs von Freiheit und Selbständigkeit, Effizienz und Produktivität, die Erleichterung der alten Mühsal des Lebens und vieles, was dazu gehört.“

<sup>60</sup> Vgl. Welte 2009b, 54.

der“ tritt er nämlich für eine Erweiterung des Begriffs „Kindertheologie“ ein. Kindertheologie umfasse demnach nicht nur die drei klassischen Teilbereiche<sup>61</sup>, sondern auch einen vierten Bereich:

„Nicht nur [1., Zählung von M. W.] die behutsame und respektvolle Rekonstruktion der religiösen Vorstellungen und Ideen von Kindern (Theologie *der* Kinder), aber [2.] auch nicht nur das Theologisieren *mit* ihnen sowie [3.] die wohlbedachten Angebote im Sinne einer Theologie *für* Kinder, sondern auch [4.] das bedächtige Aufspüren jener Erfahrungen, die ihrem Theologisieren vorausgehen und dieses allererst ermöglichen und nähren.“<sup>62</sup>

Der oben ausgearbeitete Vorschlag, das Anliegen der Kindertheologie als ein Lernen von Kindern im Bereich religiöser Erfahrung zu verstehen, ist also offenbar ganz im Sinne der von Bucher angestrebten Erweiterung der drei klassischen Bereiche der Kindertheologie. Einiges deutet zudem darauf hin, dass Bucher dem Aufspüren der religiösen Erfahrungen bei Kindern eine Präferenz gegenüber den anderen Teilbereichen der Kindertheologie zugesteht, insofern dieses jene erst ermöglicht und ihnen vorausgeht: Eine Theologie *der*, eine Theologie *für* und eine Theologie *mit* Kindern sind letztlich nur möglich, weil Kinder die Fähigkeit zu eigener religiöser Erfahrung haben.<sup>63</sup> Insofern bringt der oben ausgearbeitete Interpretationsvorschlag das Anliegen der Kindertheologie vielleicht besser zum Ausdruck als einer, der lediglich auf ein Lernen Erwachsener von Kindern im Bereich einer Theologie *der* Kinder, also im Bereich der Glaubensinhalte, abheben würde. Ein Lernen Erwachsener von Kindern ist so wenigstens für den von Bucher genannten vierten Teilbereich der Kindertheologie ausgesagt, dem er ja auch eine große Bedeutung für die anderen Teilbereiche zuspricht.

### III.2. ... aus Sicht der Kritiker der Kindertheologie

Wie ist der Vorschlag aus Sicht derer zu bewerten, die einer Theologie *der* Kinder aus den am Beginn des Beitrages genannten Gründen kritisch gegenüberstehen? Aufgrund ihres theologischen Selbstverständnisses stören sich manche Theologen vor allem an dem Gedanken, die Theologie der Erwachsenen könnte im Bereich der Glaubensinhalte etwas von Kindern lernen. Dies behauptet der oben ausgearbeitete Vorschlag aber gerade nicht. Stattdessen spricht er von einem viel grundsätzlicheren Lernen des Erwachsenen vom Kind im Bereich der religiösen Erfahrungen. Nun lässt sich, wenn man beispielsweise die Antike mit der Neuzeit vergleicht, aber nicht ernstlich bestreiten, dass es hier zu einem signifikanten Rückgang religiöser Erfahrung gekommen ist. Diese Entwicklung kann aber gerade denen nicht egal sein, die mittels wissenschaftlicher Methoden den christlichen Glauben reflektieren, denn: Wo es keine religiöse Erfahrung mehr gibt, da ist bald auch kein Glaube mehr, der reflektiert werden könnte. Religiöse Erfahrungen sind Grundlage jeder theologischen Reflexion und gehen dieser voraus. Empirische Studien bestätigen zudem die These Weltes, dass Kinder in hohem Maße zu religiösen Er-

<sup>61</sup> Vgl. Schweizer 2003, 9–18.

<sup>62</sup> Bucher 2007, 18. Vgl. auch Büttner; Bucher 2005, 39–41.

<sup>63</sup> Vgl. Bucher 2007, 18 und 34.

fahrungen und Symbolen fähig sind.<sup>64</sup> Auch diejenigen, die einer Theologie *der* Kinder aus den oben genannten Gründen kritisch gegenüberstehen, können dies anerkennen. Sie können zugestehen, dass Kinder eine besondere Offenheit für die Begegnung mit dem Heiligen haben und sie werden sich wünschen und hoffen dürfen, diese unvoreingenommene Offenheit für das Sich-Zeigende wieder neu von Kindern zu lernen.

## Literatur

- Biser, E.* (2006): Gotteskindschaft – das unerreichte Ziel des Menschseins. Eugen Biser im Gespräch mit José Sánchez de Murillo und Martin Thurner am 28. November 2005, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 3 (2006) 338–346.
- Bucher, A. A.* (2002): Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 1: „Mittendrin ist Gott“. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod, 9–27.
- Bucher, A. A.* (2007): Spirituelle Intensivverfahren von Kindern, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 6: „Man kann Gott alles erzählen, auch kleine Geheimnisse“: Kinder erfahren und gestalten Spiritualität, 18–36.
- Büttner, G.*; *Bucher, A. A.* (2005): Kindertheologie – Eine Zwischenbilanz, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 57 (2005) 35–46.
- Casper, B.* (2013): Kleine Archäologie des Vertrauens, in: *Das Prisma* 25 (2013) 21–24.
- Girault, M.* (1970): Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht, Freiburg – Basel – Wien.
- Härle, W.* (2004): Was haben Kinder in der Theologie verloren? Systematisch-theologische Überlegungen zum Projekt einer Kindertheologie, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 3: „Zeit ist immer da“. Kinder erleben Hoch-Zeiten und Fest-Tage, 11–27.
- Helminiak, D. A.* (1987): *Spiritual development. An interdisciplinary study.* Chicago.
- Hofmann, R.* (2008): Kindertheologie auf dem Prüfstand. Kritische Anfragen an das Konzept der Kindertheologie, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 21 (2008) 50–54.
- Jaspers, K.* (\*1973): *Philosophie. Bd. II: Existenzzerhellung,* Heidelberg.
- Nietzsche, F.* (1995): *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Begründet von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Zweite Abt., vierter Bd.: Vorlesungsaufzeichnungen,* hrsg. von F. Bornmann, bearbeitet von F. Bornmann und M. Carpitella, Berlin – New York.
- Schneider, W.* (1990): Bernhard Welte, in: E. Coreth (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert,* Graz u. a., 305–317.
- Schweizer, F.* (2003): Was ist und wozu Kindertheologie?, in: *Jahrbuch Kindertheologie* 2: „Im Himmelreich ist keiner sauer“. Kinder als Exegeten, 8–18.
- Welte, B.* (1950): Der Tod als religiöses Phänomen. Vorlesung im SS 1950. Das Vorlesungsmanuskript wird unter der Signatur E8/18 im Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg aufbewahrt.
- Welte, B.* (2006a): Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. IV/1: Hermeneutik des Christlichen,* Freiburg – Basel – Wien, 230–271.
- Welte, B.* (2006b): Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. I/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit,* Freiburg – Basel – Wien, 155–180.
- Welte, B.* (2006c): Der Verlust der integralen Sinnerfahrung, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. I/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit,* Freiburg – Basel – Wien, 211–226.
- Welte, B.* (2006d): Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. IV/1: Hermeneutik des Christlichen,* Freiburg – Basel – Wien, 15–193.
- Welte, B.* (2006e): Lexikonartikel „Tod“, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. I/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit,* Freiburg – Basel – Wien, 148–150.
- Welte, B.* (2008a): Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften, Bd. III/3: Zur Frage nach Gott,* Freiburg – Basel – Wien, 118–164.

<sup>64</sup> Vgl. z. B. *Helminiak* 1987.

- Welte, B. (2008b): Die Würde des Menschen und die Religion, in: *Bernhard Casper* (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. III/2: *Kleine Schriften zur Philosophie der Religion*, Freiburg – Basel – Wien, 59–105.
- Welte, B. (2008c): Religionsphilosophie, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. III/1: *Religionsphilosophie*, Freiburg – Basel – Wien, 15–236.
- Welte, B. (2009a): Der Gedanke des neuen Humanismus und die Dialektik von Integration und Fortschritt, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. I/4: *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, Freiburg – Basel – Wien, 63–76.
- Welte, B. (2009b): Der Kult in integrierten und fortschrittlichen Gesellschaften, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. I/4: *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, Freiburg – Basel – Wien, 48–62.
- Welte, B. (2009c): Gedanken über Grund und Haupt der Grund- und Hauptschule, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. I/4: *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, Freiburg – Basel – Wien, 110–117.
- Welte, B. (2009d): Zur Idee einer humanen Bildung aus christlichem Geist, in: B. Casper (Hg.): *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Bd. I/4: *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, Freiburg – Basel – Wien, 118–134.

In recent years the idea that adult theologians could learn from children has become increasingly popular in the religious education of German-speaking countries. “Children’s theology” (read in the sense of a “genitivus subjectivus”) has increasingly developed into a paradigm of its own in terms of religious education. Many theologians specializing in other areas are sceptical about this development. The following essay seeks to make a contribution towards promoting understanding between the proponents and opponents of children’s theology. To this end, it attempts to take a look at the primary concern of children’s theology, namely the idea that adult theology could learn from children, through the eyes of the religious philosopher Bernhard Welte (1906–1983) from Freiburg.