

Oliver Reis

Heilige sind anders.

Zur Diversität der Sache als Baustein
einer Theologie für Jugendliche

1. Zum gegenwärtigen religionspädagogischen Kontext der Heiligen

Für Hans Mendl, den katholischen Religionspädagogen, der sich gegenwärtig am intensivsten mit Heiligen und anderen Helden beschäftigt, haben die Heiligen durchaus unterschiedliche christentümliche und theologische Bedeutungen, aber im pädagogischen Kontext interessieren sie nicht mehr als Lerngegenstand »Heilige«, sondern aufgrund der vorgeordneten Subjektorientierung als Potenzial für Orientierungswissen.

»Der Paradigmenwechsel weg vom Lerngegenstand und hin zum lernenden Subjekt führt zu der Frage, welches Personal für ein orientierendes Lernen als geeignet erscheint und wie mit diesen Personen gearbeitet werden kann.«¹

Er unterscheidet dabei verschiedene Perspektiven, inwiefern Heilige als Personal selbstbestimmter ethischer Entwicklung eine Rolle spielen können: wider der Norm des Normalen, wider der Oberflächlichkeit der Immanenz und wider der Hoffnungslosigkeit einer scheinbar unveränderbaren Welt.² Immer ist aber klar, dass Heilige »Symbolgestalten für christliche Tugenden« und damit für das Grundprinzip des Teilens mit Bedürftigen, für Prinzipien der Menschenfreundlichkeit und des Schenkens, für die praktische Zuwendung zu den Bedürftigen

oder für den sorgsamsten Umgang mit der Natur und den Tieren stehen.³ Heilige haben damit ihren religionspädagogischen Platz im Vorbild- bzw. Modelllernen, »um als Vorbilder für ethische Entwicklung taugen zu können.«⁴

Mendl steht mit dieser Einschätzung nicht alleine da. Schon die von Rudolf Englert 1993 herausgegebene Heiligensammlung⁵ hat die Heiligen als Modelle für Menschlichkeit und damit für aktuelles Christsein präsentiert. Und wenn Gabriele Miller 1995 für die Schulbücher feststellt, dass nur noch Standard-Heilige vorkommen, deren ethisch gutes Leben in historisierten Berichten neben anderen großen und kleinen Menschen präsentiert wird, dann gilt das bis heute.⁶

Hans Mendls Bemühungen lassen sich so verstehen, dass er die Heiligen aus der moralisierenden Schematisierung befreit und Platz schaffen will für

1 Hans Mendl, Modelle – Vorbilder – Leitfiguren. Lernen aus außergewöhnlichen Biografien, Stuttgart 2015, 128.

2 Vgl. ebd., 133–137.

3 Vgl. ebd., 134.

4 Ebd., 133.

5 Vgl. Rudolf Englert (Hg.), Woran sie glauben, wofür sie leben. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres, München 1993.

6 Vgl. Gabriele Miller, Art. »Heilige/religionspädagogisch«, in: LThk³ 1995, Bd. 4, Sp. 1275. Zu den aktuellen Schulbüchern vgl. z.B. »Leben gestalten 2«, Stuttgart 2014, 144ff.

ein geerdetes biographieorientiertes Lernen, in dem Entscheidungssituationen der Heiligen, ihre Handlungsspielräume sichtbar werden. Faszination nicht mehr durch legendenhafte Überhöhung, sondern durch Entschiedenheit und Radikalität, das Leben anzugehen.⁷ Und trotzdem bleibt der Kontext immer das Ethische Lernen.

Diese Beobachtung passt zu den Vorstellungen von Kindern, denn nach Christina Kalloch nehmen diese

»Heilige in erster Linie in ihrer Vorbildfunktion wahr. Diese bleibt für Kinder aber oft abgehoben und erhält gerade dadurch einen manchmal fast banal anmutenden Charakter, wenn es immer wieder um »abgeben« und »teilen« geht.«⁸

Hans Mendl entwickelt seine Helden-Didaktik gerade aus der Beobachtung, dass Jugendliche die Heiligen wie die Kinder kontextualisieren, aber eben ablehnend, weil auch noch der letzte Zauber verflogen ist und sie der ethischen Beanspruchung müde sind und explizit formulieren: »So kann und will ich nicht werden!«⁹ Aufgrund dieser Ausgangslage verwundert es nicht, dass mir kein jugendtheologischer Beitrag bekannt ist, der explizit mit Heiligen arbeitet. Heiligkeit wird meistens über den Heiligen Geist theologisiert, aber eben nicht über die menschliche Personalisierung.

Ist es denn nun überhaupt nötig, das zu ändern? Aus meiner Sicht repräsentieren die Heiligen ein religionspädagogisches Lernfeld, an dem *erstens* gerade durch seine kontextuelle Starre deutlich wird, wie die Jugendtheologie von der Theologie für Jugendliche profitiert. So ist die These, dass eine fachdidaktisch gerahmte Theologie entscheidend bei

der Themenkonstituierung hilft, weil sie Themen aus eingeschliffenen religionspädagogischen Kontexten befreit. Das ist dann möglich, wenn die Theologie selbst den Gegenstand mehrperspektivisch ausdifferenziert und diese fachliche Ausdifferenzierung selbst in einen didaktischen Kompass stellt.¹⁰ Dieser Ansatz, Theologie in ihrer mehrperspektivischen Entfaltung in der Jugendtheologie zu nutzen, ist nicht neu. Schon länger nutzt z.B. Annike Reiß¹¹ die verschiedenen historischen Ansätze der Exegese von neutestamentlichen Wundererzählungen in jugendtheologischen Gesprächen der Kasseler Forschungswerkstatt, aber es ist wenig bekannt, dass dieser Zugang bei allen Themen ertragreich ist und dass es aus meiner Sicht eine zentrale fachdidaktische Aufgabe ist, die fachwissenschaftlichen Diskurse im Erhalt der Vielfalt auf diese zentralen Verständnisse hin zu systematisieren.¹² So soll diese Arbeit an den Heiligenverständnissen den Blick für andere Themen weiten. Die Arbeit an dieser mehrperspektivischen und di-

7 Vgl. Hans Mendl (wie Anm. 1), 138–149.

8 Christina Kalloch, Heilige, in: Gerhard Büttner u.a. (Hg.), Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung, Schlüsselthemen, Methoden, Stuttgart/München 2014, 272.

9 Hans Mendl (wie Anm. 1), 132.

10 Vgl. Oliver Reis, Didaktik und Theologie in ihrer konstruktiven Wechselwirkung, in: Norbert Mette / Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie, Freiburg i.Br. 2012, 284–296, hier 290–292.

11 Annike Reiß, »Man soll etwas glauben, was man nie gesehen hat«, Theologische Gespräche mit Jugendlichen zur Wunderthematik, Kassel 2015.

12 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 10), 294; Gerhard Büttner / Oliver Reis, Die Bedeutung theologischer Strukturen für das Elementarisierenlernen, in: ZPT 3/2010, 254–256.

daktischen Ordnung zentraler Verständnisse eines Themas ist für mich *zweitens* der Schlüssel, um dem Lernprozess des Theologisierens eine gezielte, für Lehrkräfte lernbare und strukturierte Form zu geben, – was aus meiner Sicht nicht nur bei der Kindertheologie ein Problem ist.¹³ Der folgende Beitrag soll die verschiedenen didaktischen Möglichkeiten deutlich machen, die sich grundsätzlich an Kallochs Herausforderung für das Theologisieren orientieren:

»Vor diesem Hintergrund liegt eine Herausforderung für die Praxis darin, mit Kindern theologische Gespräche darüber zu führen, welche Bedeutung Heilige über ihre moralische Bedeutung hinaus haben können.«¹⁴

2. Die Bedeutung von didaktischen MetaStrukturen für das Theologisieren

2.1 MetaStrukturen in der didaktischen Transformation

Die zentrale Aufgabe von Didaktik besteht darin, ein Thema aus der Perspektive in seiner Bedeutung für die Lernenden zu erschließen. Jugendtheologie ist insofern auch ein didaktisches Programm, als dass sie versucht, Lebenswelten von Jugendlichen und u.a. theologische Konzepte von der Lerngruppe aktuell sinngenerierend aufeinander zu beziehen. Selbst in der Dimension einer *Theologie für Jugendliche* wird deutlich, dass hier nicht die wissenschaftliche Theologie in eine elementar-reduzierte Lehrrolle tritt. Sie ordnet sich den Verstehens- und Erkenntnisprozessen der Lehrgruppe unter. Theologie wird nicht

in ihrer wissenschaftlich-diskursiven Form relevant, sondern in einer didaktisch gerahmten. Schon Wolfgang Klafki hat in seinen didaktischen Überlegungen daraufhin gewiesen, dass nicht der Forschungsstand im wissenschaftlichen Diskurs Gegenstand der Sachanalyse ist, sondern der *Prozess*, in dem der Bildungswert eines Gegenstandes aus Sicht der Lernenden erschlossen wird. Und schon Klafki dachte diese Erschließung nicht als didaktische Reduktion des einen Gegenstandes, sondern als konstruktiven, heuristischen Prozess, der im Rahmen des wissenschaftlichen Wissens zu vollziehen ist.¹⁵ Die Vielfalt an Verständnissen zu einem Thema, die bei der Theologie von Jugendlichen gut sichtbar und zu vielen Themen gut erhoben ist, bildet sich in der Vielfalt möglicher Verständnisse in den aktuellen und historischen theologischen Diskursen ab. Gerade wenn der wissenschaftliche Diskurs didaktisch als *Modellordnung* gefasst wird, in der die konkreten Positionen Paradoxiebesetzungen einer formal-logischen Ordnung darstellen, werden Zuordnungen zwischen dem Theologiediskurs und den Verständnissen auf Seiten der Lernenden möglich, die über ein Wie-

13 Vgl. Oliver Reis, »Öffnen kann ja jeder!« – Von der hohen Kunst des Schließens beim Theologisieren mit Kindern, in: Hanna Roose / Elisabeth E. Schwarz (Hg.), »Da muss ich dann auch alles machen, was er sagt«. Kindertheologie und Unterricht, JaBuKi 15, Stuttgart, 44–55.

14 Christina Kalloch (wie Anm. 8), 272.

15 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 10), 286; Oliver Reis, Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenbildung. Ein Lehrmodell und seine kompetenzdiagnostische Auswertung im Rahmen der Studienreform, Münster 2014, 28f., 162f.

dererkennen hinausgehen.¹⁶ In diesem Beitrag steht die Modellordnung, die ich als *MetaStruktur*¹⁷ bezeichne, im Vordergrund, weil sie aus meiner Sicht das in der Kinder- und Jugendtheologie bisher zu zufällig entwickelte Instrument ist, um Themen zu konstituieren und Lernprozesse zu entfalten.

Die gegenwärtige religionspädagogische Diskussion z.B. fasst Heilige vor allem im Modell gelingenden (christlichen) Lebens und schließt dieses Modell über die Struktur des Modell- und Nachahmungslernens mit heutigen Vorstellungen zur Bedeutung von Vorbildern kurz. Solche Strukturen nenne ich *Lernformat*:

»Das Lernformat ist das Modell eines zielgerichteten und geschlossenen Interaktionsmusters, das eine Phasierung von Öffnung und Schließung beschreibt. Insofern ist es die Tiefenstruktur (...) unterhalb der konkreten methodisch-medialen Ebene, es entwickelt seine spezifische Phasenstruktur aus einem bestimmten Anliegen heraus. Was für ein Format einem konkreten Lernweg zugrunde liegt, entscheidet sich meist im Zusammenspiel von Thema und den Annahmen über die Schülergruppe.«¹⁸

Das empirisch erhebbare Bedürfnis nach konsequent ich-orientierte¹⁹ Weltorientierung und die in den letzten Jahrhunderten sich vollziehende Ethisierung der Heiligen auf Seiten der Theologie und der kirchlichen Praxis unterfüttern genau solche Lernformate im Umgang mit Heiligen als didaktisch begründet. Nur dass dieser didaktische Schluss und seine Auswirkungen auf das Lernformat eben wenig Theologisierungspotenzial bietet, wenn das Theologisieren die Welt in der Differenz von Transzendenz und Immanenz beobachtet²⁰ und die Transzendenz

hier vor allem ethisch aufgelöst wird. Weil die Verständnisse über Anliegen und Phasierung auf die Lernwege wirken und eine Grundstruktur in sie hineinlegen – sie also formatieren – und weil die Zugangsvoraussetzungen meist implizit bestimmte Modelle präferieren, besteht die *Didaktische Transformation*²¹ als Didaktisierungsansatz darauf, zunächst einmal systematisch und explizit die MetaStruk-

- 16 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 10), 291; Oliver Reis (wie Anm. 15), 155f, 162f; inhaltlich ausgeführt z.B. in Oliver Reis, Was ist heute Schöpfung? Schöpfungsdidaktik an der Grenze von Theologie und Schülerdenken, in: *Relis* 4/2014, 16f; Oliver Reis, »Sakramente gehören in die Oberstufe!« Zum schwierigen Stand der Sakramente in der Religionsdidaktik, in: Sabine Pemsel-Maier / M. Schambeck (Hg.), *Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen*, Freiburg i.Br. 2015, 340–343. Solche Korrelationen zeigen sich für die Kindertheologie z.B. bei Claudia Gärtner / Bernadette Pisarski, »Erlösung ist, wenn man befreit ist von einem Fluch, wie bei Fluch der Karibik« Mit Grundschulkindern über Erlösung sprechen – empirische Einblicke und Praxisbausteine, in: Anton A. Bucher / Elisabeth E. Schwarz (Hg.), *Gut sichtbar wird das an den verschiedenen Beiträgen zum: »Darüber denkt man ja nicht von allein nach ...« – Kindertheologie als Theologie für Kinder*, JaBuKi 12, Stuttgart 2013, 159–170 oder bei Katrin Bederna, »für mich gibt's ihn halt, weil er kann nichts dafür« – Kriterien einer Theodizee-Didaktik, in: Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck (s.o.), 111–129.
- 17 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 15), 170; Oliver Reis / Theresa Schwarzkopf, *Diagnose religiöser Lernprozesse*, Münster 2015, 72–76; Gerhard Büttner / Oliver Reis (wie Anm. 12), 254–256;
- 18 Oliver Reis (wie Anm. 13), Fußn. 21.
- 19 Vgl. Wilfried Ferchhoff, *Strukturwandel der Jugend(-phase) und der Jugend(-vor)bilder*, in: *JRp* 24, 42–44.
- 20 Vgl. Gerhard Büttner / Veit-Jakobus Dieterich / Hanna Roose, *Einführung in den Religionsunterricht. Eine kompetenzorientierte Didaktik*, Stuttgart 2015, 49–52.
- 21 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 15), 162f.

tur als Modellordnung herauszustellen (vgl. Abb. 1). Erst von hierher werden die didaktischen Optionen benennbar und Lernformate begründet wählbar. Wenn Kinder- und Jugendtheologie selbst ein spezifisches Lernformat sind,²² um Gegenstände auf spezifische Weise unter der Denkfreiheit der Lernenden zu konstituieren, dann besteht eine zentrale Aufgabe der Theologie für Jugendliche darin, den Gegenstand in einer solchen MetaStruktur freizulegen.

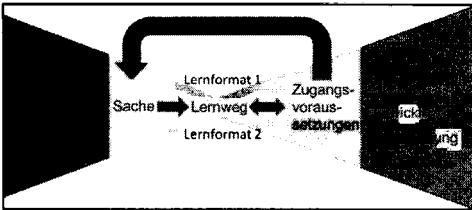


Abb. 1: Reflexionsstruktur der didaktischen Transformation

2.2 Verständnismodelle und ihre Bedeutung im Theologisieren

Blickt man auf die Grundstruktur des Theologisieren mit Jugendlichen, das z.B. in den Theologischen Gesprächen mit Jugendlichen bei Petra Freudenberger-Lötz erkennbar wird und auch von Reiß für die Wunderdidaktik als produktiv rekonstruiert werden kann (vgl. Abb. 2),²³ dann wird die MetaStruktur in allen drei zentralen Phasen bedeutsam. Wenn in der *ersten Phase* die Vorstellungen der Jugendlichen zu einem Gegenstand aufgenommen werden, bietet die MetaStruktur einen heuristischen Verstehensrahmen, der über das bloße dokumentarische Zuhören hinausgeht. Missverständnisse, Klärungsbedürfnisse, Lernhürden und Ängste stehen auch

hinter den Modellen und können zu Trägern werden, an denen Jugendliche ihr Verständnis thematisieren und kritisch reflektieren können, ohne dass es direkt um ihre persönliche Meinung geht. Denn die soll eher im Hintergrund bleiben, wie Reiß feststellt.²⁴ In der *zweiten Phase*, wenn die Jugendtheologie für das Weiterlernen die verschiedenen Deutungen ins Gespräch bringen will, sind die Modelle und ihre Ordnung in der MetaStruktur eine Orientierungshilfe, gezielt Äußerungen oder Positionierungen sich wechselseitig erschließend einzuführen. Das ist möglich, weil die MetaStruktur Modelle in einem spezifischen Verhältnis zueinander setzt: Jedes einzelne Modell repräsentiert für sich genommen die Wahrheit (zu den Heiligen). Zugleich wird im wissenschaftlichen genauso wie im schulischen Diskurs der Modelle deutlich, dass keines für sich alleine die Wahrheit zur Heiligkeit repräsentieren kann, die Modelle weisen sich gegenseitig auf blinde Flecken hin. Auf dem Hintergrund der MetaStruktur bleiben die thematisierten Schülervorstellungen nicht mehr einfach additiv nebeneinander stehen oder werden für die Lernenden verdeckt auf ein bestimmtes Ziel hingeführt. Damit sind die Modelle und die MetaStruktur auch in der *dritten Phase* wichtig, die Vielfalt kann erhalten bleiben und trotzdem gibt es etwas zu lernen.²⁵

22 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 13); vgl. hierzu auch den Beitrag von Theresa Schwarzkopf in diesem Band, der das Theologisieren als Handlungsstruktur des Argumentierens rekonstruiert.

23 Vgl. Annikе Reiß (wie Anm. 11), 591.

24 Vgl. Annikе Reiß (wie Anm. 11), 347, 352, 521.

25 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 16), 167–169.

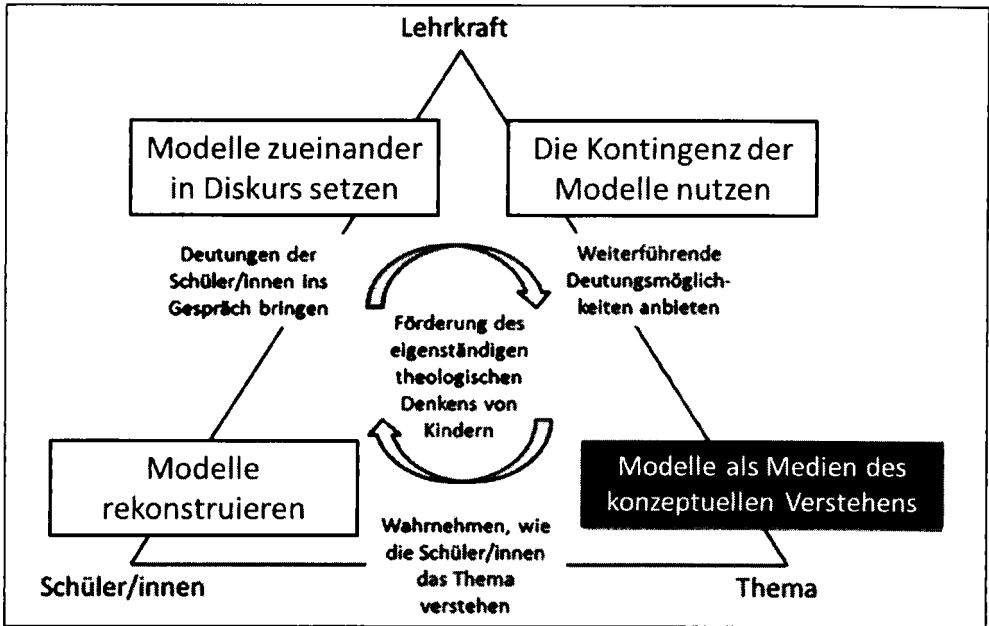


Abb. 2: Der Prozess des Theologisierens und die Bedeutung der theologischen Modelle.²⁶

3. Fachliche Klärung des »Heiligen« und der »Heiligung« von Menschen

3.1 Begriffsklärung und die Paradoxie des Heiligen

Das deutsche Wort ›heilig‹ hat die Grundbedeutung ›eigen‹, damit ist gemeint: was der Gottheit zu Eigen ist. Sowohl im Griechischen und Lateinischen gibt es zwei Begriffe für das Heiligsein, die zwischen dem Heiligen an sich und dem rechten Umgang mit dem Heiligen unterscheiden: Mit gr. »hierós« und lat. »sacer« (heilig) bzw. »sacrum« (das Heilige) wird das in sich Heilige, also das Numinose bzw. Göttliche selbst bezeichnet. Mit gr. »hágios« und lat. »sanctus« werden Trägermedium des Heiligen (sacrum) ausgesondert, die den rechten Umgang ermöglichen. In dieser Aussonderung

der *res sancta* spiegelt sich die religiöse Scheu, die dem Heiligen (sacrum) gegenüber angebracht ist. Diese Aussonderung ist schließlich auch auf Personen und ihre Heiligkeit übertragbar.²⁷

²⁶ Zum Grundmodell der theologischen Gespräche vgl. Petra Freudenberger-Lötz / Annike Reiß, Kognitive Aktivierung im theologischen Gespräch mit Jugendlichen, in: Andreas Feindt u.a. (Hg.), Kompetenzorientierung im Religionsunterricht, Münster 2009, 260.

²⁷ Vgl. Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 15–21. Für eine breitere religionswissenschaftliche Einordnung vgl. Martin Rothgangel, »Die immer für mich da sind« – Familie und Freund als Heilige des Alltags, in: Ders. / Hans Schwarz (Hg.), Götter, Heroen, Heilige. Von römischen Göttern bis zu den Heiligen des Alltags, Frankfurt a.M. 2011, 213–218.

3.2 Paradoxieentfaltung von »Heiligung«

Religion entsteht im Umgang mit dem Heiligen: Es wird beobachtet, markiert und in Rituale eingespannt. Dieser Umgang unterliegt aber der Paradoxie, dass sich das Heilige einerseits an Nichtheiliges bindet, dass es im Weltlichen sichtbar und kommunizierbar wird, sonst wäre es nicht zugänglich (vgl. Abb. 3). Andererseits muss es dieser Verfügung entzogen sein, sonst wäre es nicht mehr unterscheidbar. Regeln, die den Zugang zum Heiligen (sacrum) sichern und die eine notwendige und hinreichende Anzahl von Übergangselementen (sanctus) repräsentieren, sollen die Paradoxie erhalten, dass Gott die Welt objektiv heiligt und damit die Verheißungen seiner Gegenwart realisiert, ohne dass die Welt an sich heilig ist und seiner Heiligung gar nicht mehr bedarf. Das Sacrum macht sanctum, ohne dass das Sanctum sacer wäre (ungetrennt und unvermischt!).

Zu verhindern sind die beiden Fälle, die die Paradoxie auflösen. 1. Fall: Elemente der Welt sind selbst heilig in dem Sinne, dass das Sanctum ununterscheidbar das Sacrum ist. Dieser Fall liegt verführerisch nahe, weil dabei verfügbare weltliche Elemente ritualisiert werden können. Das Sacrum gerät unter die Kontrolle der Religion. Und diejenigen, die über das Sacrum verfügen, verfügen damit auch über die Macht des Lebens. Theologisch ein hoch problematischer Vorgang, der die biblische Überzeugung aufhebt, dass nur Gott selbst heilig (sacrum) ist (Offb 15) und in dieser Heiligkeit seine Schöpfung erfüllt (Jes 6,3). 2. Fall: Um die Transzendenz und Reinheit Gottes zu wahren, wird das wahrhaftig Heilige zur eigenen Wahrung getrennt.

Echtes Sanctum ist dann gar nicht mehr möglich. Die einzige Möglichkeit, dass das sacrum der Welt nahe kommt, ist dann noch die *sacra scriptura*. Die dadurch entstehende Spannung zwischen der Heiligkeit Gott und der Welt schützt vor falscher Inanspruchnahme, unterschlägt aber auch die Differenz von Sakralität und Sanctualität und damit die biblisch bezeugte Erwählung zur Heiligkeit der Menschen und des Gottesvolkes (Lev 20,7), das seinen Namen im Tun, im Gerechtigkeit üben oder im Gebot heiligt. Geheiligte Schöpfung legt Zeugnis ab für den Schöpfer.²⁸

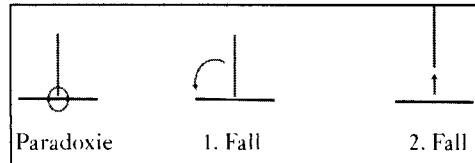


Abb. 3: Die Paradoxie und die Paradoxieauflösungen

In Anlehnung an die systemtheoretische Deutung von Niclas Luhmann lassen sich Heilige als Kreuzungsmedien der Transzendenz-Immanenz-Kopplung verstehen, deren Funktion darin besteht, am menschlichen Tun den göttlichen Willen und seine Heilsmacht durchsichtig zu machen und umgekehrt das göttliche Tun in menschlichen Kategorien fassbar zu machen.²⁹ Heilige machen eine Realität erfahrbar, die mit Anziehung und

28 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 16), 340f; Oliver Reis, *Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre*, Münster 2012, 244f, 351–363. Rothgangel entfaltet diese paradoxe Struktur mit Tillich analog in der Unterscheidung von supranaturalistischen, idealistischen und theonomischen Heiligkeitskonzepten (vgl. Rothgangel (wie Anm. 27), 219f).

29 Vgl. ebd., 345–348.

Schrecken, Erlösung und Strafe, Machterfahrung und Ohnmacht verbunden ist. Die gegenwärtige Dominanz der Ethisierung des Sacrum lässt dagegen das Sanctus als nur noch symbolisch erscheinen und ist von daher im Grunde eine Form des zweiten Falls der Paradoxieauflösung.

3.3 Heiligenverständnis auf Schülerseite

Auf welchen Kontext stellen sich Jugendliche ein? Lässt sich der oben entfaltete Kontext von Heiligkeit auch auf Seiten der Schüler nachweisen? Rothgangel verweist z.B. auf Projekte und Befragungen von Jugendlichen, die diese auffordern zu benennen, was für sie heilig ist, und liest diese Ergebnisse zwar einerseits ebenfalls in dem Modell des gelingenden Lebens, macht aber auch darauf aufmerksam, dass in manchen Fällen Familie, Freunde und die Liebe so als »heilig« gekennzeichnet

werden, dass in ihnen die Normalrealität transzendiert wird und alle drei Formen der Paradoxie und deren Auflösung nahe liegen können.³⁰ In einem von mir durchgeführten Unterrichtsversuch wurden Jugendliche auf die Bedeutung von Heiligen befragt.

Auffällig ist dabei, dass auch hier die Jugendlichen weniger die bei Mendl vorgegebene Kontextuierung des ethischen Lernens vorgenommen haben, sondern an den Heiligen genau diese eigenartige Transzendenz-Immanenz-Kreuzung thematisieren. Die Rückmeldungen (vgl. Abb. 4) lassen sich mal dem einen Pol, mal dem anderen und mal direkt der Paradoxie selbst zuordnen. Die Jugendlichen lösen mit diesen Verständnissen die klassische theologische Frage danach aus, welches Verhältnis von Gott und Welt sich in den Heiligen spiegelt. Die verschiedenen Positionen im theologischen Diskurs, die sich in der historischen Entwicklung in bestimmten Kontexten un-

Göttlichkeit

Namenspatronen

- Heiligkeit liegt auf einer "anderen" Ebene
→ ambekungswürdig, machtvoll
- "heilig" kann auch auf persönliche Ebene verstanden werden
= Verbindung zu Gott
- Heilig handeln im Sinne Gottes, aber dennoch auf menschlicher Ebene
- Alltagsbezug: Symbol für etwas Besonders
- Heilige handeln für die Menschen

Fabian

1. RELIGIÖS:

- Verbindung mit Kirche, Glaube, bes. Menschen und Dingen

2. WELTLICH:

- hebt Besonderes hervor
- nicht alltäglich
z.B. auf Fußballstadien

Abb. 4: exemplarische Bedeutung von Heiligen für Jugendliche

³⁰ Vgl. Martin Rothgangel (wie Anm. 27), 221f.

terscheiden lassen, lassen sich ihrerseits als Paradoxiebesetzungen verstehen.

3.4 Heiligenverständnisse historisch

Ich möchte im Folgenden auf die historische Entwicklung eingehen, aber nicht um zu einem heute aktuellen Heiligenverständnis zu gelangen, sondern um über die historische Ausdifferenzierung die diskursive Ordnung zu erkennen, mit der auch heute Diskussionen aus ihrer Zufälligkeit gelöst und in ihrer Strukturhaftigkeit erkannt werden können.

1. Biblisch AT/NT: Schon die biblischen Texte bereiten im Grunde den Rahmen für die weitere Ausdifferenzierung vor. So findet sich im Alten Testament die Stilisierung der Propheten als Gottesmänner bzw. als Gottesmägde (*vir dei* bzw. *famula dei*), die von dem Virtus Gottes getragen sind und damit selbst zu Lebzeiten Heilungen oder Strafwunder, Speisevermehrung und Totenerweckung vollbringen. Die *Gottesmenschen* bereiten sich auf den Virtus vor, dieser bleibt aber unbedingte Gabe Gottes selbst, so dass sich in ihm immer schon Himmel und Erde berühren. Schon im biblischen Kontext ist klar, dass aufgrund des göttlichen Virtus‘ die Kraft des Gottesmenschen – vorzugsweise an den Gräbern – auch über dessen Tod hinaus erhalten bleibt und dass diese Kraft interzessorisch für das Volk eingesetzt werden kann. Für Angenendt ist im Neuen Testament gut nachvollziehbar, dass Jesus zunächst selbst als Gottesmann stilisiert, er dann aber als Sohn Gottes überformt wird und dessen virtus auf die Apostel übergeht. Diese Heiligen, die in der Heiligung Gottes ein besonderes Zeugnis

abgelegt haben, werden in den Himmel gerufen und werden durch die Nähe zu Christus auch nicht der Macht des Todes überlassen.³¹

Bei Paulus wird dieser individuellen Heiligkeit schon früh die Heiligkeit der Kirche gegenübergestellt, die mit der Taufe und der Eucharistie als Teilhabe am Leib Christi verbunden ist. Das Individuum wird geheiligt durch seine Teilhabe an der *Gemeinschaft der Heiligen* im Namen Jesu Christi (Röm 1,1; 1. Kor 1,1–3; Eph 5,25f). Das Zweite Vatikanische Konzil beruft sich später auf diese Gemeinschaft der Heiligen, die eben nicht die Gemeinschaft der Heiligen ist, sondern die Heilige Gemeinschaft im Namen Jesu Christi, in die hinein berufen wird:

»Es wird geglaubt, dass die Kirche deren Geheimnis von der Heiligen Synode vorgelegt wird, unvermindert heilig ist. Denn Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als »allein Heiliger« gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt, indem er sich selbst für sie hingab, um sie zu heiligen (...) Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geweiht werden, zur Heiligkeit berufen« (LG 39).

Wie Paul VI. in seinem Credo des Gottesvolkes festhält, ist die Kirche als geistliche Realität deshalb auch heilig, »wenn sich in ihrer Mitte Sünder befinden; denn sie lebt kein anderes Leben als das der Gnade. Wo die Glieder der Kirche an diesem Leben teilhaben, werden sie geheiligt, wo sie aber dieses Leben preisgeben, verfallen sie der Sünde und Unordnung« (SPF 22). Und so ist es auch

31 Vgl. Arnold Angenendt (wie in Anm. 27), 69–88.

konsequent, wenn diese Gemeinschaft der Heiligen wie schon bei Paulus über die lebenden Menschen hinausreicht und Vergangenheit und Zukunft in Christus verbunden sind.

2. Antike: In der Antike differenziert sich die Spur der Gottesmenschen ausgehend von den Aposteln als Verkünder, Wunderwirkern und Dämonenaustreibern weiter über die Märtyrer, die Confessores und die Asketen aus. In allen drei Gruppen geht es nicht um die Überhöhung des Einzelnen oder die Betonung seiner Lebensentscheidung, sondern um die Repräsentation der himmlischen göttlichen Kraft, die zu den Taten befähigt. Die Zuschreibung von Heiligkeit ist an die Machterfahrung gebunden, die mit diesen Menschen gegenüber anderen politischen, sozialen oder sexuellen Kräften gemacht wird. Es geht nicht um die Zuschreibung an sich, sondern um die Heiligkeit für das Umfeld. In Kontinuität zu den biblischen Vorbildern bleibt der Virtus am Grab, dem Körper oder der Kleidung erhalten, so dass schon früh Wallfahrten zu diesem Virtus an res sancta einsetzen.³²

3. Mittelalter: Im Mittelalter tritt die Person der Heiligen hinter dem Virtus deutlicher hervor. Als individuelle Heilige sind sie Teil der Gemeinschaft der Heiligen bleiben so auch nach dem Tod im Dienst Jesu. In ihrem Blick auf Sohn und Vater werden sie mittels ihrer Gräber, Kirchen über den Gräbern oder Reliquien selbst zu *himmlischen Ansprechpartnern*

- a. für den Weg ins Himmelreich in die Gemeinschaft der Heiligen als Vor-
ausgehende (Gottesmenschen) und
- b. als Patrone der irdischen Existenz.

a. Weil die Heiligen in ihrem Leben selbst Zeugnis für ein Leben nach Gottes Willen abgelegt haben, dienen sie der

Orientierung für das eigene Leben, aber nicht direkt im Sinne ethischer Modelle, sondern eher als Wegbereiter, die vor allem durch ihre Fürsprache die Tür zum Himmelreich öffnen können. Wie bei den Gottesmännern stehen die Heiligen für eine besondere Auseinandersetzung mit widergöttlichen Kräften, die es zu überwinden gilt.

b. Weil die Heiligen mit ihrem Virtus weiter irdisch wirken, werden sie für Patronate über Länder, Gruppen, Gerichte oder Lebensbereiche in Anspruch genommen. Die Heiligen werden ganz real in militärische, soziale oder juristische Handlungsmodelle eingebunden und sichern so angesichts der Ferne Gottes die Nähe der göttlichen Heilsmacht auf Erden. Die Reformation beobachtet zu Recht, dass immer wieder die Patronate selbst an Gottes Stelle gesetzt werden und aus der Verehrung (*veneratio*) der Heiligen eine Anbetung (*adoratio*) wurde. Die Heiligen übernahmen damit vielfach die Positionen, die im polytheistischen Kosmos mit Göttern besetzt wurden. Sie sind damit nicht mehr durch ihre Position im religiös besetzten Himmel Fenster zu Gott im Himmel, den kein Himmel und damit keine kultische Verehrung fassen kann, sondern selbst *kleine Götter* in ihrem Himmel geworden.³³

32 Vgl. Klaus Hausberger, Art. »Anfänge der christlichen Heiligenverehrung«, in: TRE Bd. 14, Sp. 647–651; Sabine Pemsel-Maier, Maria und die Heiligen, Würzburg 2014, 13; Arnold Angenendt (wie Anm. 27), 55–68.

33 Vgl. Klaus Hausberger (wie Anm. 32), Sp. 651–653; Sabine Pemsel-Maier (wie Anm. 32), 26–33; Arnold Angenendt (wie Anm. 27), 102–206; Peter Gemeinhardt, Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010, 40–42.

4. Neuzeit: In der katholischen Gegenreformation bleiben die Heiligen als himmlische Ansprechpartner und verborgen als kleine Götter bis weit in das 20. Jahrhundert erhalten. Die Heiligen gelten geradezu als Verkünder und Zeugen der nahen Gottesherrschaft und mildern damit die eschatologische Spannung zur Vollendung der Kirche ab. In der Reformation wird bei Luther zu Beginn die Gemeinschaft der Heiligen durchaus lebendig gehalten, sie wird aber sowohl in ihrer irdischen wie der himmlischen Dimension unter den eschatologischen Vorbehalt und christologisch zentriert. Schon bald interessieren Luther aber die toten Heiligen nur noch als Exemplum der Christusnachfolge. Hier wird die himmlische Gemeinschaft der individuell Heiligen aufgelöst und sie werden als historische, auf Christus hin orientierende Vorbilder den Gläubigen an die Seite gestellt. Heilige sind *Modelle der wahren in Christus gründenden Menschseins der Nächstenliebe*. Noch wichtiger als die toten Heiligen sind die lebendigen »Heiligen«, die die rechtfertigende Gnade Gottes bezeugen. Insgesamt wird Heiligkeit von den guten Taten der Menschen entkoppelt, der Virtus kehrt zurück zum Vater, sodass das Modell immer eine, die Heiligen als kleine Götter entgötzende Funktion besitzt.³⁴

Die Katholische Kirche nimmt im 20. Jahrhundert selbst das Bild von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auf und verbindet es z.B. im Zweiten Vatikanischen Konzil mit der ekklesiologischen Neubesinnung der Kirche als Volk Gottes unterwegs in der Zeit. Wie schon bei Paulus tritt damit die individuelle Heiligkeit gegenüber der zugesagten und nun expliziten Himmel und Erde sowie Ver-

gangenheit und Zukunft umfassenden Gemeinschaft zurück, die nicht bruchlos über Heiligkeit verfügt, sondern christologisch ausgerichtet ist. In *Lumen Gentium* bleiben trotz dieser Zurückhaltung gleichzeitig die individuelle Heiligkeit und damit die legitime Heiligenverehrung präsent – allerdings in einem anderen Kontext. Denn paradoxerweise ist das 20. Jahrhundert das mit der größten Zahl an Selig- und Heiligsprechungen. Das ist verstehbar, wenn man bedenkt, dass die Kirche in der modernen Heiligsprechung weniger die eigene Kontrolle über die Heiligkeit von Welt gewinnt, als vielmehr Menschen als Gottesmenschen kennzeichnet, die in Zeiten eines scheinbar unsichtbaren Gottes und vor allem einer Kirche, die selbst die Heiligkeit verwirrend uneindeutig repräsentiert, die lebendige Mächtigkeit Gottes bezeugen. Sie zeigen damit gerade die *Heiligkeit der Kirche* als überindividuelle Gemeinschaft, die auf der Erde selbst ihre Orientierung verloren hat. Heiligenverehrung wird zum Bekenntnis zum geschichtsmächtigen Gott, der die Welt nicht aufgegeben hat.³⁵

3.5 Heiligenverständnisse im Diskurs

So lassen sich schon in dem historischen Rückblick sechs Modelle erkennen, die in der Matrix (vgl. Abb. 5) festgehalten sind und noch um eines bzw. zwei erweitert werden, die für die didaktische Funktion

34 Vgl. Klaus Hausberger (wie Anm. 32), Sp. 664–667; Martin Rothgangel (wie Anm. 27), 220.

35 Vgl. Klaus Hausberger (wie Anm. 32), Sp. 655–657; Sabine Pemsel-Maier (wie Anm. 32), 16f., 21, 29, 31.

der MetaStruktur von Bedeutung sind. Zum einen kann der in der Reformation angestoßene entgötzende Prozess, die Heiligen (nur noch) als Vorbilder zu verstehen, radikalisiert werden, sodass die Heiligen vollständig aus der Christus Nachfolge gelöst werden. Es gibt dann immer noch einen normativen eindeutigen Horizont des Heiligen, nur reicht die damit angesprochene Transzendenz nur noch bis zur Idee der Mitmenschlichkeit. Die angebliche übernatürliche Transzendenz wird symbolisch verstanden (Variante B des Modells *Heilige als Modelle ethischen Handelns*). Zum anderen tritt ein siebtes Modell dazu, welches von keiner normativen Idee mehr ausgeht, für die die Heiligen stehen können. Heiligkeit wird als individuelle Zuschreibung von Besonderheit gesehen, deren Realität nur noch innerhalb der Zuschreibung selbst gedeckt ist. Heiligkeit hat keinen öffentlichen Charakter, sondern ist ein Code dafür, dass etwas für mich herausgehobene Bedeutung hat – was den Mainstream der Vorstellungen der Jugendlichen abbildet.

Mit diesen sieben Modellen lässt sich eine Ordnung formulieren, die zumindest den westeuropäischen Diskurs der Heiligen und die zentralen alltagssprachlichen Vorstellungen erfasst. Es ist ersichtlich, dass sich die Modelle deutlich in ihren Weltbildkonstruktionen, der Bedeutung für das Individuum, aber vor allem auch ihren Botschaften über die Welt deutlich unterscheiden. Auch wenn manche Modelle klare Paradoxieauflösungen darstellen (3), 6) in Variante B und 7)], bilden manche auch komplexe Formen, um die Paradoxie zu erhalten. So kann gerade die Heiligenverehrung der Heiligen als himmlische Ansprechpartner

im Mittelalter heute als anspruchsvolle Form gelesen werden, die irdische Wirklichkeit für die göttliche Gerechtigkeit vom geordneten Heiligenhimmel her zu desakralisieren.³⁶ Aber auch die Gottesmenschen der Antike markieren den wirksamen Widerstand gegenüber den faktischen Lebensmächten und sind deshalb bis heute mehr als Vorbilder mit radikalen Lebensentscheidungen. Sie stehen für eine andere Wirklichkeit, die von Gott in dieser Welt immer wieder real geöffnet wird. Die Heiligen weigern sich grundsätzlich einem rein immanenten geschlossenen Weltbild zu weichen und erinnern an die theologische Bedeutung des Himmels als Feld der Auseinandersetzung der Mächte und Gewalten.³⁷ Wer glaubt, der Himmel sei symbolisch überwunden, wird die Heiligen nicht anders als im ethischen Lernen kontextuieren können. Damit wird aber zugleich eine Grundentscheidung übernommen, nach der Transzendenz-Immanenz-Kreuzungen insgesamt nicht mehr plausibel sind. Die Heiligen regen gegen diese deistische Tendenz dazu an, Gottesmacht in der Welt einmal ausdrücklich von den menschlichen Möglichkeiten her zu denken, ohne sie als menschliches Potenzial zu verstehen.

36 Diese Desakralisierung kann auch der Hintergrund sein, wenn die Jugendlichen zu dem von ihnen vergötzten irdischen Heiligen wieder in eine gesunde Beziehung treten (vgl. Martin Rothgangel (wie Anm. 27), 222–224). Darin zeigen die Modelle 6) Variante A und 2) eine erstaunliche Nähe.

37 Vgl. einführend Oliver Reis, Himmel, in: Gerhard Büttner u.a. (Hg.) (wie Anm. 8), 284–286.

Modelle	1) Heilige als Repräsentanten himmlischer Macht	2) Heilige als himmlische Ansprechpartner	3) Heilige als kleine Götter	4) Kirche als Gemeinschaft der Heiligen	5) Heilige als Repräsentanten einer heiligen Kirchen	6) Heilige als Modelle ethischen Handelns	7) »Heilig« als Kennzeichnung von besonderen Personen
Kriterien	Gottessöhne → in seiner Virtus kommt Gott zum Menschen	Heilige als Mittler zwi- schen Gott und Mensch	Heilige an Gottes statt	Mensch von Gott in Ge- meinschaft mit Jesus dem Hei- ligen berufen	Heilige Men- schen handeln im Sinne Gottes, Kirche tut dies nicht mehr	Jesus als alleiniger Bezugspunkt gelingenden Lebens	keine Gott- Mensch-Be- ziehung; man nimmt selbst die Funktion Gottes ein, Himmel ist verschwunden
Verhältnis zwischen Himmel und Erde	Himmel und Erde berühren sich nur im Gottesmann selbst	Heilige im zugänglichen Himmel als Türöffner für den unzugäng- lichen Himmel	Virtus auch in Reliquien auf Erden	Durch die Heiligkeit der Gemeinschaft werden Him- mel und Erde eins	Heiligen sind die, die den richtigen Him- mel und Gott erkennen	Fokus: irdische Welt ohne Bezug zum Himmel	Himmel ist verschwunden
Ethische Funktion?	Ziel: Zube- reitung, aber Heiligkeit selbst unver- fügbar! → Entlastung für das Indivi- duum	Heilige als Vorbilder auf dem Weg ins Himmelreich, → als Vorbil- der für den Glauben	Nein	Heiligkeit als Gemein- schaftszu- schreibung → Verant- wortung für Gemeinschaft	Heilige als Vorbilder für die Kirche → Entlastung für das Indivi- duum	A: christlich konsequent (götzenfrei) leben B: konsequent gut leben	Ethisches Selbstver- ständnis durch Individualität
Heiligenver- ehrung als Konsequenz?	Ja, die Gottes- männer wer- den verehrt, aber nicht angebetet	Ja, himmlische Vorbilder auf dem Weg ins Himmelreich	Anbetung	Nein	Verehrung als Zeichen für die Wirkung des Heiligen Geistes	Gedenken passender	Transformiert sich in einen Privatkult (Religion)

Abb. 5: MetaStruktur der Heiligenverständnisse

3.5 Die Gemeinschaft der Heiligen als Zielpunkt des Theologisierens?

Christina Kalloch hat im einzigen kindertheologischen Beitrag zu den Heiligen den folgenden Zielpunkt festgehalten:

»Diese überragenden Gestalten der christlichen Glaubensgeschichte werden seither ausdrücklich als Heilige verehrt, weil ihr Leben als Verwirklichung einer besonders geglückten Gottesbeziehung gewürdigt werden kann. So sind sie einerseits hervorgehoben und andererseits doch gleich all denen, die auf den Namen Jesu Christi getauft sind. Diese werden, weil sie die Taufe empfangen haben, als Heilige und Erwählte angesprochen. Denn als Getaufte haben sie ausnahmslos teil am Gottesverhältnis Jesu. Ein gegenwärtig theologisch angemessenes und konfessionsverbindendes Heiligenverständnis basiert daher auf der neutestamentlichen Vorstellung, alle Gläubigen seien von Gott berufene Heilige (Röm 1,7).«³⁸

Betrachtet man mit Blick auf die Matrix diesen Zielpunkt, dann lässt sich dieser gut einordnen: Auf den ersten Blick fällt auf, dass Kalloch ein bestimmtes Modell als Zielhorizont wählt: die *Gemeinschaft der Heiligen* (4). Ohne diese selektive Entscheidung genauer zu begründen, werden damit alle Modelle ausgeschlossen, die auf den Gottesmenschen basieren und die auch in den Schülerstatements zu sehen waren (vgl. Abb. 4). Dass damit ein konfessionsverbindendes Verständnis gewählt wurde, ist richtig. Und dass sich das Modell gut auch innerhalb der katholischen Kirche mit *Lumen Gentium* begründen lässt, stimmt auch. Was allerdings unterschlagen wird, ist, dass *Lumen Gentium* die himmlischen Ansprechpartner nicht als unangemessen ablehnt, sondern in die Gemeinschaft der

Heiligen einbettet. Vor allem erhält aber *Lumen Gentium* das Verständnis in seiner Gänze, indem z.B. der Himmel ausdrücklich als Interaktionsort mitgedacht wird, Individualisierungen der Heiligkeit vermieden werden, die gemeinsame Verantwortung im Gottes-Dienst – *com-munio sanctorum* und nicht *com-munio!* – für die konkrete soziale Form des Leibes Christi als Ort der Heiligkeit betont wird. *Lumen Gentium* betont ausdrücklich in der Wahl dieses Modells die Abgrenzung zur Welt und ihrer Autonomie und Fortschrittslogik – auch dieser Aspekt der *Ecclesia* als Gemeinschaft der Herausgerufenen wird bei Kalloch nicht angesprochen. Aber was gibt es dann noch zu theologisieren, wenn die Spannungen zwischen Heiligkeit als Anspruch oder als Entlastung, zwischen antifaktischer Wirklichkeitskonstruktion und Weltbezug, zwischen Erde und Himmel nicht erhalten bleibt? Bleibt dann nicht einfach ein Vermittlungsanliegen? Reizvoller scheint es dagegen, wenn gerade Jugendliche über die Heiligen in die Auseinandersetzung um Gottes Geschichtsmächtigkeit hineingenommen werden, die auch Reiß als zentrale Frage erhebt.³⁹ In den Gottesmenschen der Antike, den Patronatskonzepten des Mittelalters oder auch den Leuchttürmen in der dunklen Zeit von Kirche und Gesellschaft steckt so viel Provokation und unerschlossene Kraft, die Spannungen anzusprechen, die Mendl aufwirft (s.o.) und die dann in der Ethisierung verpuffen. Die Arbeit an der MetaStruktur erschafft sich einen deutlich veränderten Kontext für das Theologisieren.

³⁸ Christina Kalloch (wie Anm. 8), 271.

³⁹ Vgl. Annike Reiß (wie in Anm. 11), 460–465.

4. Heilige im Diskurslernen – Theologisieren jenseits von Ethisierung

Es ist nach meiner Wahrnehmung nicht nur einfach fachliches Wissen der Lehrkräfte zu einem Thema, das eine zentrale Voraussetzung für produktives Theologisieren mit Jugendlichen ist – gerade dann, wenn sich die Jugendtheologie nicht einfach a) auf spontane Theoriebildung, b) einen unverbindlichen Austausch von Meinungen oder c) eine verdeckte gesteuerte Kommunikation auf einen Zielpunkt hin reduzieren lassen will. Es mag vielleicht so sein, dass dokumentierte Lerngespräche eine erstaunliche theologische Tiefe erreichen, aber wenn man auf die Interventionen genau schaut, dann lässt sich immer ein Interventionsrahmen erkennen, der entweder von der Lehrkraft oder von Mitschülern der Momentaufnahme vorausgesetzt ist.⁴⁰ Dabei lassen sich zwei Interventionsmuster unterscheiden: In dem ersten Muster wird durch den Rahmen gezielt Perspektivenvielfalt erhalten, weil die aufzudeckenden Spannungen die Lerndynamik⁴¹ erzeugen, in dem zweiten wird die Vielfalt dagegen argumentativ kontrolliert und wenn möglich (konsensual) reduziert. Im zweiten Muster wird die Jugendtheologie zu einer Vermittlungsmethode von Inhalten wie z.B. einem bestimmten Heiligenverständnis, welches sich auch didaktisch begründen lässt. Wenn aber im ersten Muster in einem konsequent und transparent geführten Unterrichtsetting immer wieder eigene Positionen gezielt durch anregende Fremdpositionen irritiert werden sollen und wenn genau diese Weiterentwicklung – in der dritten Phase – das eigent-

liche nur kooperativ zu erreichende Ziel ist, dann braucht dieses Lernformat, das ich *Diskurslernen* nenne, eben einen inhaltlichen Rahmen, der Positionsvielfalt als notwendig versteht.⁴² Und diesen Rahmen bietet die skizzierte MetaStruktur ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Innerhalb dieses Rahmens bedeuten Dekonstruktionen von Heiligkeit durch die Jugendlichen als soziale Kennzeichnung keine Bedrohung mehr, aber auch Jugendliche mit dem Wunsch nach Gottesmenschen, die ihnen zur Seite stehen und verehrt werden wollen, sind nicht einfach rückständig und stören nicht mit dem hohen Nachfolgeanspruch. Gerade weil die Diskurslogik verstehbar ist und ich als Lehrkraft nicht den Überblick verliere, kann ich mich auf den ergebnisoffenen Diskurs einlassen und noch neue Modelle suchen. Die Offenheit macht den Unterricht nicht ziellos, weil die Offenheit das theologisierende Material erzeugt, das in den drei Phasen verarbeitet werden kann. Und gerade weil die Phasenziele so klar sind, kann ich mich als Lehrkraft methodisch vom Gespräch lösen und nach für die Jugendlichen angemessenen Formen suchen.

40 Vgl. Oliver Reis (wie Anm. 13).

41 So ließe sich auch die jugendtheologische Anmerkung Rothgangel verstehen, der einerseits die Jugendlichen auffordert, die reine soziale Kennzeichnung – Modell 7) – in Richtung einer Transzendierung zu öffnen – Modell 6) Variante A – und andererseits Vergötzungen – Modell 3) – hinterfragen will (vgl. Martin Rothgangel [wie Anm. 27], 224). Was hier noch ausbaufähig ist, ist die konsequente Nutzung der ganzen Matrix und vor allem die positive Aufnahme der katholischen Modelle, die eben nicht historisch erledigt sind.

42 Vgl. ebd.; Anni Reif (wie Anm. 11), 523, 559.