

PARADISING UND EUDAIMONIA: WERTORIENTIERUNG FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT ZWISCHEN SEHNSUCHT UND VERANTWORTUNG

Veröffentlicht in: Anusiewicz-Baer, Sandra / Hild, Christian / Mohammed, Abualafa [Hgg.], Religiöse Bildung im Kontext der Neuen Sozialen Frage, Stuttgart: W. Kohlhammer 2025 (Reihe Religion und Kommunikation in Bildung und Gesellschaft; 5), S. 112-128

‚Paradising‘ bietet eine zeitgemäße Wertorientierung für den Religionsunterricht. Es spricht die Balance zwischen Beheimatung und Grenzerweiterung Jugendlicher in einer Gesellschaft an, die ökologische Verbundenheit noch nicht als Normalität akzeptiert hat. Der Beitrag erweitert das Konzept durch aristotelische Ethik und bietet Beispiele von Transformationen der biblischen Paradiesvorstellungen. In vier komplementären Dimensionen – entdecken, entstehen lassen, schützen und schaffen – eröffnet Paradising Denk-, Glaubens- und Handlungsperspektiven, die private Sehnsucht mit kollektiver Verantwortung verbinden und der ‚ökologischen Demoralisierung‘ einen Raum entgegensetzen, in dem Spiel, Sinn und Wirklichkeit wieder zusammenfinden.

Schlüsselwörter: Bildung für nachhaltige Entwicklung – Eudaimonie – Paradies – Paradising – Religionspädagogik

‚Paradising‘ provides a relevant and modern framework of values for religious education. It speaks to the challenges faced by young people as they navigate belonging and explore new horizons in a society that is still struggling to embrace ecological awareness. This approach enriches the theological concept by drawing on Aristotelian ethics and exploring how biblical ideas of paradise have been transformed. Through four interconnected dimensions – recognizing, letting emerge, protecting, and creating – ‚Paradising‘ offers new ways of thinking, believing, and acting that bridge personal aspirations with shared responsibility, countering ‚ecological demoralization‘ by fostering an environment where playfulness, meaning, and reality can be rediscovered.

Keywords: Education for Sustainable Development – Eudaimonia – Paradise – Paradising – Religious Education

1 Hinführung

Die biblische Erzählung vom Garten Eden thematisiert eine Grundspannung: Der Mensch findet sich in einem begrenzten, aber lebensspendenden Raum wieder, mit der Aufgabe zu „bebauen und bewahren“ (Gen 2,15). Gleichzeitig lockt die Grenzüberschreitung, symbolisiert im Baum der Erkenntnis. Diese Paradoxie zwischen Beheimatung und Ausbruch kennzeichnet nicht nur das Jugendalter, sondern auch unser Verhältnis zur natürlichen Mitwelt.

In der Gegenwart gewinnt diese Spannung Brisanz. Vom Paradies zu reden wird anders, wenn junge Menschen zwischen Klimaverantwortung und Zukunftssehnsucht nach Orientierung suchen. Was der Soziologe Blühdorn als „nachhaltige Nicht-

2

Nachhaltigkeit“ unserer Gesellschaft bezeichnet,¹ hat Auswirkungen auf die Lebenswelt Jugendlicher. Sie sind aufgefordert, gleichzeitig nachhaltig zu denken und in einer sich fortschreibend nicht-nachhaltigen Wirtschaftsnorm zu funktionieren. Die systematische Verdrängung zyklischer Prozesse – der notwendigen Regenerationsphasen, der Anerkennung von Endlichkeit, der Kunst des Aufhörens – erzeugt eine Diskrepanz zwischen ökologischem Wissen und gesellschaftlichem Handeln. Zudem sind wir in dieser Krise mit Fragen der Gerechtigkeit konfrontiert: Während einige von der Beschleunigungsdynamik und der Verdrängung des Negativen profitieren, müssen andere ihre sozialen und ökologischen Folgen tragen. Diese Widersprüchlichkeit wird verstärkt durch das Phänomen einer ‚ökologischen Demoralisierung‘ – einer systematischen Entmutigung nachhaltigeren Handelns im öffentlichen Diskurs.² Umweltschutz wird häufig als Hemmnis dargestellt, wissenschaftliche Erkenntnisse zum Klimawandel werden relativiert, und ökologisches Engagement wird mitunter als weltfremder oder gar die Gesellschaft gefährdender Idealismus diskreditiert. Für Jugendliche entsteht dadurch ein Dilemma: Einerseits sollen sie Verantwortung übernehmen, andererseits fehlen die strukturellen Voraussetzungen.³ Ökologische Themen werden so zu einem Feld der Verunsicherung statt zu einem Raum konstruktiver Gestaltungsmöglichkeiten.⁴

In diesem Vakuum gewinnt die Paradiesfrage eine überraschende Aktualität als existentieller Suchprozess nach einem tragfähigen Verhältnis zur Mitwelt. Die Religionspädagogik steht vor der Aufgabe, nicht nur zur kritischen Gegenwartsdiagnose beizutragen, sondern zugleich Orientierungswege zu eröffnen. In der ökologisch belasteten Welt geht es darum, für jüngere Generationen Möglichkeitsräume zu bewahren. Vielleicht geht es auch darum, wie das Paradies so auch die Ethik zu globalisieren („think global, act local“).

Für dieses Vorhaben bieten die aristotelische Tradition der εὐδαιμονία (eudaimonia) und gegenwärtige Interpretationen religiöser Paradiesvorstellungen komplementäre Zugänge. Während erstere nach den konkreten Praktiken eines gelingenden Lebens fragt, ergänzen letztere Bilder einer Welt, in der die Entfremdung zwischen dem einzelnen Menschen, der Gemeinschaft und der mehr-als-menschlichen Welt wieder überwindbar erscheinen. Der folgende Beitrag entwickelt, ausgehend von westlicher Theologie und Philosophie, aber im Bewusstsein anderer kultureller Traditionen wie dem südamerikanischen ‚buen vivir‘ oder indigenen Kosmologien, das Konzept des ‚Paradising‘ weiter. Paradising bedeutet dabei nicht die Flucht in eine jenseitige Idealwelt, sondern einen gegenwärtigen Prozess ethischer Neuorientierung, der individuelle Sehnsucht mit gemeinschaftlicher Verantwortung verbindet.

¹ Blühdorn 2020.

² Der Begriff ‚ökologische Demoralisierung‘ dient mir als Kontrast zur Kritik an sogenannter ‚Moralisierung‘, unter der moralische Forderungen nach umweltbewusstem Handeln oftmals subsumiert werden. Ich verdanke ihn Gesprächen mit dem Wiener Philosophen Kilian Jörg.

³ Zum Spannungsfeld von individueller Verantwortungsübernahme und strukturellen Rahmenbedingungen vgl. Höhne 2024. Der Erlanger Ethiker Florian Höhne betont, dass Verantwortungszuschreibungen stets vor dem Hintergrund der tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten betrachtet werden müssen, und kritisiert Tendenzen, Menschen Verantwortung für Bereiche zuzuschreiben, auf die sie kaum Einfluss haben.

⁴ Diese Demoralisierungstendenz spiegelt sich auch in theologischen Diskursen wider. Der Wiener Ethiker Ulrich H. J. Körtner etwa warnt vor den „polemogenen Kräften“ moralischer Urteile und unterstellt eine „Tendenz zur politischen Radikalisierung“ wohl nicht zufällig bei Klimaschützern; Körtner 2025, 27. Das Paradising-Konzept bietet demgegenüber einen Ansatz, der Ambiguität nicht primär als Grenze, sondern als Raum ethischer Gestaltung versteht.

2 Aristotelische Ethik als Orientierung für ein gelingendes Leben

2.1 Ethik als Wissenschaft vom menschlichen Sich-Einrichten

Wenn man sich mit Ethik beschäftigt, landet man unweigerlich bei philosophischen Konzepten der griechischen Antike und zwei Wörtern, die unseren Umgang mit Räumen beschreiben. ‚ἦθος‘ (ēthos) meint ursprünglich den Ort, an dem wir uns einrichten und der uns prägt – etymologisch verweist es auf den Weideplatz für die Schafsherden in der griechischen Landschaft oder den Stall als Ort ihrer abendlichen Existenz – für uns heute vielleicht vergleichbar mit dem ganztägigen Homeoffice der post-pandemischen Menschen oder für Jugendliche mit ihrem individuell gestalteten Jugendzimmer oder ihrem sorgfältig kuratierten Instagram-Profil oder Discord-Server. ‚ἔθος‘ (ethos) dagegen beschreibt, welche Gewohnheiten, Haltungen und Reflexe wir in ihm entwickeln. Interessant daran ist: Wo und wie wir uns einrichten, sagt viel darüber aus, wer wir sind und wie wir leben wollen. Auch wie wir Räume begrenzen oder ausweiten, um in ihnen zu arbeiten, zu leben, auszuruhen, uns begegnen, offenbart unsere Vorstellungen vom guten Leben. Sei es in physischen oder digitalen Sphären unserer globalisierten Welt. Ethik ist damit zunächst eine beschreibende Wissenschaft: Sie untersucht, wie Menschen sich in der Welt einrichten und davon geprägt werden. Erst auf dieser deskriptiven Grundlage stellt sie die normative Frage: Wie können wir besser leben? Ethik vollzieht sich damit als Wechselspiel von Beschreibung und Orientierung.

2.2 Wege zum gelingenden Leben nach Aristoteles

Leben führen - klingt einfach, ist es aber nicht. Aristoteles interessiert die Frage nach der angemessenen Lebensführung. Das bedeutet für ihn nicht, sich treiben zu lassen wie ein Blatt im Wind, sondern aktiv zu entscheiden: Was will ich eigentlich vom Leben? „Alle Menschen wollen bei dem, was sie bewusst tun, auf irgendetwas hinaus“.⁵ Die Ziele, die sie dabei verfolgen, können sehr unterschiedlich sein – sei es beispielsweise Gesundheit, Zufriedenheit oder materieller Wohlstand.

Aristoteles unterscheidet drei grundlegende Wege zur εὐδαιμονία, dem geglückten Leben. Diese Differenzierung wurzelt in seiner Seelenlehre: „Drei Vermögen gibt es nun in der Seele, die maßgeblich für Handeln und Wahrheit sind: Wahrnehmung, Denken, Streben“ (NE VI, 2).

Der Weg der Wahrnehmung: Die Kunst des Genießens

Für viele Menschen liegt das Glück zunächst in der unmittelbaren Erfahrung des Lebens. Praktisch äußert sich dies in der Suche nach sinnlicher Erfüllung – sei es durch gutes Essen, eine Bergwanderung, Küssen, Sex. Die „Menge“, so Aristoteles, „setzt das höchste Gut und das wahre Glück in die Lust“ (NE I,3). Dabei unterscheidet er zwischen flüchtigen Vergnügungen, die manchmal auch einen schlechten Nachgeschmack hinterlassen, und nachhaltigeren Formen des Genießens. Es gibt also eine Qualität der Wahrnehmung und des Genießens, die über bloßen Konsum hinausgeht.

Der Weg des Denkens: Verstehen als Lebensform

⁵ Held 2009, 171

4

Die theoretische Lebensform (βίος θεωρητικός) findet ihre Erfüllung im Verstehen und Durchdringen der Wirklichkeit. Die Tätigkeit der Vernunft (νοῦς) wird dabei um ihrer selbst willen angestrebt. Wie die Musikerin in der Musik oder der Künstler in der Gestaltung aufgeht, so erfahren philosophisch Denkende Befriedigung im Verstehen. Diese Form des Glücks wird von Aristoteles besonders geschätzt, weil sie nur wenig von äußeren Umständen abhängt. Heute würden wir dies vielleicht weniger als rein intellektuelle, sondern mehr als ganzheitliche Erfahrung beschreiben. Ein Galeriebesuch oder eine Netflixserie kann dabei Genießen und Verstehen ebenso zusammenbringen wie eine Vogelbeobachtung mit dem Naturschutzbund in der Wedeler Marsch.

Der Weg des Strebens: Erfüllung im Tun

Schließlich gibt es jene, die Erfüllung in der Tüchtigkeit (gr. ἀρετή) finden. Diese praktische Lebensform (βίος πρακτικός) verwirklicht sich nach Aristoteles im politischen Handeln. Für diese Menschen liegt der Sinn nicht im Feierabendwein, sondern in der sinnvollen Tätigkeit selbst. Während das sprichwörtliche ‚Schaffe, schaffe, Häusle baue‘ auch private Vorsorge betont, zielt die aristotelische Tüchtigkeit auf das Gemeinwohl. Aristoteles fasst es prägnant: „Der Beste ist, wer die Tugend nicht für sich selbst, sondern für andere gebraucht“

(NE V, 3). In dieser Verbindung entfaltet sich die wahre areté – die Entwicklung des eigenen Potenzials im Dienst an der Gemeinschaft.

Bei den Genusssuchenden liegt die Erfüllung im sinnlichen Erleben, bei den nach Erkenntnis Strebenden im verstehenden Durchdringen, bei den Tüchtigen im gemeinschaftlichen Wirken – Dimensionen, die sich im Idealfall gegenseitig durchdringen. Diese Form des gelungenen Sich-Einrichtens nannte Aristoteles εὐδαιμονία, wörtlich: einen guten (εὖ) göttlichen Begleiter (δαίμων) haben. Der göttliche Begleiter zeigt sich gerade darin, dass wir unseren Platz finden, verstehen und gestalten. Eine solche Ethik beschreibt damit den Ort, an dem man ganz bei sich und zugleich Teil eines größeren Ganzen ist.

Bemerkenswert ist, wie die drei aristotelischen Wege zur εὐδαιμονία mit zentralen Entwicklungsaufgaben des Jugendalters korrespondieren: Die bewusste Auseinandersetzung mit sinnlichem Erleben und emotionalen Erfahrungen, die Ausbildung eigenständigen kritischen Denkens und die schrittweise Übernahme von Verantwortung im sozialen Handeln sind genau jene Kompetenzen, die Heranwachsende in der Pubertät erwerben müssen.

3 Paradies als dynamischer Erfahrungsraum

3.1 Mensch und Welt: Ortsbestimmungen

3.1.1 Vom Ethos zum Paradies

Wenn wir mit Aristoteles die Bedeutung des Ortes für das gelingende Leben betonen und εὐδαιμονία als eine Form des ‚Sich-Einrichtens‘ in der Welt verstehen, kann dies auch unseren Blick auf die biblischen Schöpfungserzählungen verändern. Auch hier geht es zentral um die Frage, wie der Mensch seinen Ort im Weltgefüge findet und gestaltet.

Die biblische Anthropologie konkretisiert diese Ortsbestimmung bereits sprachlich: Der Mensch als ‚adam‘ (אָדָם) bleibt der ‚adamah‘ (אֲדָמָה, dem Erdboden) untrennbar verbunden. Er ist Erdling vom Erdboden, Teil eines „Geflechts der Dienste“. ⁶ Der Mensch wird in einen begrenzten, aber lebensspendenden Raum platziert - den Garten Eden. Aus dem Altpersischen entlehnt, bedeutet παράδεισος (parádeisos) ursprünglich einen begrenzten Bezirk. Der Garten Eden ist dabei kein abstraktes Konstrukt, sondern ein konkret situierter Ort zwischen vier Flüssen, ein abgegrenztes Gelände „gen Osten hin“, unweit des Euphrat (Gen 2,10-14). Das Paradies erscheint also nicht als Nirgendwo unbegrenzter Möglichkeiten, sondern als Raum, in dem der Mensch lernt oder lernen soll, mit Grenzen umzugehen.

Mit dem Ruhetag als ‚Krone der Schöpfung‘ wird zudem deutlich, dass die zeitliche Dimension für ein gelingendes Leben ebenso zentral ist wie die räumliche. Der Sabbat als „Fest der Schöpfung“ verweist darauf, ⁷ dass der Mensch seinen Ort nur dann angemessen finden kann, wenn er auch einen Rhythmus mit der göttlichen Schöpfung und den Kreisläufen des Werdens und Vergehens findet.

3.1.2 Beziehung und Begrenzung: Das Paradies als Bewährungsraum

Das Paradies erweist sich als ein ἦθος im ursprünglichen Wortsinn – ein konkreter Ort mit geographischen Grenzen, an dem der Mensch sich einrichten soll und der ihn prägt. Diese räumliche Fokussierung ist keine Schwäche, sondern eine Stärke, denn sie ermöglicht erst die Entwicklung jenes ἔθος, jener Haltungen und Gewohnheiten, die für die Aufgabe des „Bebauens und Bewahrens“ (Gen 2,15) notwendig sind. Der begrenzte Raum wird durch seinen Aufgabencharakter zum existenziellen Bewährungsraum. Der biblische Garten Eden transzendiert damit seine bloße Geographie und konstituiert einen Beziehungsraum, in dem sich die menschliche Bestimmung entfaltet. Die doppelte Aufforderung zu gestalten und zu erhalten transformiert den Ort in einen Übungsraum für verantwortliches Handeln im Beziehungsgeflecht zwischen Menschen, Mitgeschöpfen und Gott. Die biblische Idee der Gemeinschaft im Garten Eden ist dabei keine naive Harmonievorstellung, ⁸ sondern basiert auf einer fundamentalen Verbundenheit, die alle Lebewesen in einem dynamischen Wechselwirkungssystem umfasst. Ein zentrales Moment dieser Verbundenheit zeigt sich, wenn Gott die Tiere zum Menschen führt, damit dieser sie benenne (Gen 2,19) – eine Handlung, die über einen bloß administrativen Akt hinausgeht und ein Beziehungsangebot darstellt. ⁹ Indem der Mensch die Geschöpfe kennenlernt, unterscheidet und zu sich und einander in Beziehung setzt, entwickelt er jenes ἔθος, das eine Wertschätzung der Vielfalt ermöglicht. Diese Wertschätzung gründet nicht primär in funktionalen Erwägungen – obgleich ökologische Vielfalt tatsächlich menschliches Leben ermöglicht – ¹⁰, sondern in

⁶ Christensen 2022, 87

⁷ Ebd., 91.

⁸ Genesis 2-3 impliziert keine konfliktfreie Ursprungsharmonie, wie sie manchen ökologischen Ansätzen unterstellt wird. Eine kritische Position hierzu vertritt Thomas in „Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik“ (2021), der vor naiven Naturvorstellungen in der ökotheologischen Diskussion warnt.

⁹ Inwieweit die Namensgebung in Genesis 2 ein Akt der Vertrautheit oder doch der Herrschaft ist, darüber sind sich eine Vielzahl wissenschaftlicher Exegeten uneinig. Einen Überblick zur Auslegungstradition bietet Ruster 2018.

¹⁰ Für eine fundierte Darstellung der Bedeutung biologischer Vielfalt für den Menschen siehe Fischer/Oberhansberg 2023.

einem theologisch begründeten Eigenwert: Gott selbst bestätigt die Existenz der Geschöpfe als ‚gut‘ (Gen 1,20f.), noch vor jeder menschlichen Nutzungserwägung. Gleichzeitig wird deutlich: Keine der Kreaturen entspricht vollständig dem Menschen als Gefährtin. Wie der katholische Theologe Thomas Ruster herausarbeitet, liegt die eigentliche Tragik der Paradieserzählung nicht primär in einer Hybris gegenüber Gott, sondern in der Selbstüberhebung gegenüber den „lebendigen Wesen, mit denen wir die Erde teilen“: Der Mensch beginnt zu meinen, „der menschliche Verstand reiche aus, die ganze Welt zu erkennen“ und bleibt doch unfähig oder nicht willig, sich vorzustellen oder nachzuempfinden, was andere erleben.¹¹ Die Paradieserzählung verarbeitet diese Spannung im Bild der sprechenden Schlange und der verbotenen Frucht: Die Schlange, „klüger als alle anderen Tiere des Feldes“ (Gen 3,1), tritt mit dem Menschen in einen Dialog über seine Grenzen und dessen Verlangen nach Überschreitung. Der Konflikt entzündet sich an der Frucht vom Baum der Erkenntnis – einem Symbol nicht nur für Gottgleichheit, sondern für die Versuchung, die Welt allein aus menschlicher Perspektive zu begreifen und zu beherrschen.

Diese fundamentale Spannung zwischen Verbundenheit und Isolation prägt die gesamte Paradieserzählung. Das „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18) erweist sich damit als Grundmotiv, das weit über die Erschaffung eines menschlichen Gegenübers hinausreicht und angesichts des ‚sechsten Massensterbens‘ und des sich zuspitzenden Verlustes an Biodiversität aktuelle Brisanz gewinnt.¹² Es geht um die existenzielle Erfahrung, dass der Mensch nur in Beziehung - zu Gott, zu seinesgleichen, zu den Mitgeschöpfen, zur Erde selbst - wahrhaft Mensch sein kann.¹³ In diesem Beziehungsgeflecht zeigt sich eine grundlegende menschliche Sehnsucht – die Sehnsucht nach Erkenntnis, nach Verstehen, nach Überschreitung des bereits Erreichten und nach Unabhängigkeit. Diese Sehnsucht ist zunächst eine schöpferische Kraft: Sie treibt Menschen an, die Welt zu erkunden, Namen zu geben, sich zu entwickeln. Sie ist Teil jener Gottebenbildlichkeit, die uns als Menschen dazu befähigt, am Schöpfungswerk nicht nur teilzuhaben, sondern selbst schöpferisch tätig zu sein.

Das Paradies offenbart sich damit als ein Raum fundamentaler Ambivalenz: Es ist zugleich Ort der Beheimatung und der Sehnsucht, der Begrenzung und des Überschreitungswunsches, der Verantwortung und der schöpferischen Entfaltung. In dieser Spannung spiegelt sich eine Grunderfahrung wider, die besonders in der Pubertät intensiv erlebt wird – das gleichzeitige Bedürfnis nach Schutz und Zugehörigkeit einerseits und der Drang nach Autonomie und Grenzüberschreitung andererseits.

3.2 Transformationen des Paradiesischen

¹¹ Ruster 2018, 59.

¹² Kolbert 2016.

¹³ Die Versuchung durch die Schlange erscheint in diesem Licht als Verführung zu einer falschen Autonomie: Der ihm vorgeführte Irrglaube suggeriert, der Mensch könnte sich aus den fundamentalen Beziehungen zu Gott, zur Erde, zur Mitschöpfung lösen und die Welt aus eigener Kraft beherrschen. Damit steht Genesis 2 in direkter Beziehung zum sogenannten ‚Dominum terrae‘ aus Genesis 1,28 und relativiert dessen Gewicht bei der Erörterung der menschlichen Bestimmung. Zu beachten wäre angesichts der tatsächlichen und vermeintlichen Sonderstellung des Menschen zudem, dass noch weit vor der Schöpfung der Menschen die Erde nach Genesis 1,11f. zur Co-Kreatorin auserkoren wird.

Im Garten Eden erfahren die ersten Menschen die grundlegende Spannung ihrer Existenz: Sie sollen gestalten und zugleich ihre Grenzen erkennen. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, steht dabei für die Grenze zwischen verantwortlicher Gestaltung und der Hybris grenzenloser Verfügung. Wie in natürlichen Ökosystemen geht es nicht um die Auflösung aller Spannungen, sondern um ein ausgewogenes Zusammenspiel der verschiedenen Kräfte.

Auch das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre erweist sich dabei als spannungsreich - es oszilliert zwischen Nähe und Distanz, zwischen Vertrautheit und Grenzziehung. Die besondere Stellung des Menschen liegt gerade darin, diese Spannungen wahrzunehmen und verantwortlich damit umzugehen.

Diese ursprüngliche Vorstellung einer vernetzten, interdependenten Existenz findet in verschiedenen religiösen Traditionen ihren je eigenen Ausdruck. So formuliert die jüdische Schriftauslegung, der Midrasch Kohelet Rabbah 7,13 eindringlich die Spannung zwischen Gabe und Verantwortung:

„Als Gott Adam erschuf, führte er ihn zu allen Bäumen des Gartens Eden [...]: Sieh meine Werke, wie schön und lobenswert sie sind. [...] wenn du sie zerstörst, gibt es niemanden nach dir, der sie wiederherstellen kann.“

Der Koran spitzt zu, was bereits in der Paradieserzählung angelegt ist: Wer viel bekommt, muss auch für viel geradestehen. Was Allah den Menschen „in den Himmeln und auf der Erde“ zur Verfügung stellt (Sure 31:20), ist keine Blankovollmacht, sondern ein Testfall für die menschliche Urteilskraft.¹⁴

Diese Grundeinsicht, als Menschen verantwortlicher Teil eines größeren Beziehungsgefüges zu sein, findet sich in vielen religiösen Traditionen weltweit, von indigenen Glaubenssystemen bis zu östlichen spirituellen Wegen.¹⁵ In den unterschiedlichen Traditionen werden Gabe und Verantwortung, Befähigung und Verpflichtung als grundlegend verbunden betrachtet, wenngleich diese Einheit in der gelebten Praxis oft nicht verwirklicht wird.

Nach der etymologischen und biblischen Herleitung des Paradiesbegriffs dürfte bereits deutlich werden: Paradiesvorstellungen sind keine statischen Konzepte, sondern dynamische Narrative, die sich durch religiöse und kulturelle Traditionen hindurch transformieren. Aus den religiösen Erzähltraditionen entwickelten sich vielfältige Geschichten, die sowohl Kontinuität als auch kreative Neuinterpretation zeigen. Eine wichtige frühe biblische Vorstellung fruchtbarer, gedeihlichen Lebens findet sich in der Verheißung des Gelobten Landes. Im Pentateuch ist wiederholt die Rede von einem „Land, darin Milch und Honig fließt“ (Ex 3,8; Dtn 6,3), eine Metapher für Fülle und Wohlstand. Dieses verheißene Land ist jedoch kein Ort automatischer Versorgung: Es erfordert Bewirtschaftung und steht in einem religiös-ethischen Kontext, da sein Gedeihen an die Einhaltung der göttlichen Weisungen gebunden ist (Dtn 11,13-15). Im Hoch- und Spätmittelalter entwickelte sich mit dem Schlaraffenland eine volkstümliche Erzähltradition, welche sowohl die Metaphorik des verheißenen Landes als auch zunehmend das ursprüngliche Paradiesverständnis aus Genesis 2-3

¹⁴ Dieser Prüfung unterstehen ausnahmslos alle Menschen, was auch mit der koranischen Konzeption von Menschenwürde zu tun hat, die allen ‚Kindern Adams‘ von Beginn an zukommt; Mohammed 2023, 186.

¹⁵ Diese inter- und transreligiöse Perspektive erfordert für den Religionsunterricht ein Vorgehen, das Ephraim Meir als „Brückenbauen“ beschreibt – ein dynamisches Übersetzungsverhältnis zwischen verschiedenen Weltanschauungen; Hild 2023, 85.

überlagerte. Während der biblische Garten Eden ein Ort der Verantwortung (Gen 2,15), der Grenzen (Gen 2,16-17) und der möglichen Verfehlung (Gen 3,1-7) war, entfaltet das Schlaraffenland eine Vision totalen Überflusses, wo Nahrung mühelos vom Himmel fällt und die Last der Arbeit aufgehoben ist. In den Flussbetten des Schlaraffenlandes fließen Milch und Honig – eine Bildsprache, die zwar Elemente biblischer Metaphorik aufgreift, diese jedoch entkoppelt von ethisch-religiösen Bedingungen. Das Paradies wandelt sich von einem Ort der Prüfung in einen Ort grenzenloser Bedürfnisbefriedigung. Diese Akzentverschiebung wurde in einer Welt permanenter Nahrungsunsicherheit, geprägt von Hungersnöten und sozialer Ungleichheit, zum kollektiven Träume-Reservoir. Parallel zu diesen Entwicklungen vollzieht sich im theologischen Denken eine zunehmende Verjenseitigung des Paradieses. Von ersten Ansätzen im Urchristentum (vgl. Lk 23,43) über die Kirchenväter bis zur mittelalterlichen Theologie wird das Paradies zunehmend zu einem Ort jenseits der irdischen Existenz. Was als konkret-geografischer Garten begann, transformiert sich zur himmlischen Hoffnung und eschatologischen Größe.

3.3 Paradiesische Sehnsüchte in der Moderne

Während die theologische Tradition das Paradies überwiegend ins Jenseits verlagerte, holt die Moderne es mit beiden Händen zurück auf den Boden – freilich nicht, ohne es wieder gründlich umzugestalten. Das Versprechen universeller Harmonie wird zu einer Sammlung kleiner Erfüllungsmomente, die wir selbst herstellen müssen – jeder für sich, maßgeschneidert und zahlungsabhängig. Ihr persönliches Urlaubsparadies', ‚Paradise for your skin' oder ‚Ein Paradies nur für Sie' – die Werbesprache spiegelt diese Verschiebung von gemeinschaftlichen zu eigentumszentrierten Vorstellungen wider. Der einstige Garten wandelt sich zum Wellness-Bereich, die geteilte Landschaft zur exklusiven Erholungszone.

Diese Privatisierung entwickelte sich über mehrere historische Stufen. Sie zeigt sich beispielsweise in den barocken Gärten der Aristokratie – geometrisch gezähmt, bis zum letzten Blatt kontrolliert, jeder Strauch ein gärtnerisches Ausrufezeichen herrschaftlicher Macht. In späteren Phasen verknüpfte sich das Paradiesische mit Leistungskonzepten: Mühe wurde zur Eintrittskarte ins Reich der Erfüllung. Im Zuge der Entwicklung vom klassischen zum späten Liberalismus wandelte sich jedoch diese von Max Weber als ‚protestantische Ethik' analysierte Arbeitsauffassung. Die versprochene Erlösung durch Leistung transformierte sich zur verheißenen Erfüllung durch Konsum. Das Schlaraffenland-Motiv diente dabei als verbindendes Element zwischen älteren religiösen Narrativen und der modernen Begehrensökonomie. Von kollektiven Überflussvisionen wandelte sich die Vorstellung zu individualisierten Projektionen. Der Soziologe Collin Campbell beschreibt diesen Prozess als einen Kreislauf von Erwartung, Erfüllung und erneuter Sehnsucht, in dem schnelle Befriedigung zu Ernüchterung und intensivierten Wünschen führt. Der von ihm beschriebene „aching sense of pleasure lost“ wird zum Symptom einer fundamentalen Störung im Verhältnis von Wunsch und Wirklichkeit.¹⁶ Diese Diagnose wirft die Frage auf, wie authentische Bedürfnisse von künstlich erzeugten Wünschen unterschieden werden können. Bereits

¹⁶ Campbell 1987, 192.

Aristoteles ringt mit einer ähnlichen Frage: Richtet sich der Wunsch auf das objektiv Gute oder auf das, „was gut erscheint“ (NE III, 6)? Er hält an einem objektiven Maßstab fest, macht aber die richtige Wahrnehmung dieses Maßstabs von der charakterlichen Verfassung abhängig.

Was folgt aus dieser Diagnose? Wenn die moderne Sehnsucht nach dem Paradiesischen in Teilen einer doppelten Entfremdung unterliegt – einerseits von gemeinschaftlichen Bezügen, andererseits von authentischen Bedürfnissen – dann kann die Antwort weder in einer nostalgischen Rückkehr zu vormodernen Idealvorstellungen noch in der kritiklosen Affirmation des Status quo liegen. Ein produktiver Umgang damit erfordert ihre Rückbindung an konkrete Räume der Gestaltung und Verantwortung. Hier setzt das Parading-Konzept an, das die affektive Dimension ernst nimmt, ohne der Illusion grenzenloser Erfüllung zu verfallen.

4 Parading als ethische Bildungspraxis

4.1 Grundlegung des Konzeptes

Der Begriff ‚Parading‘ entstand im Rahmen der EKD-Tagung ‚Zukunft angesichts der ökologischen Krise. Theologie neu denken‘ (Juni 2021) aus der Suche nach zeitgemäßen Formeln für kirchliches Umwelthandeln. Die theoretischen Grundlagen legte das Konzeptpapier von Sarah Köhler und mir vom August 2021. In verschiedenen Publikationen wurde das Konzept seither ausgearbeitet – von spirituellen Transformationsansätzen über performative Konzepte bis zur narrativen Analyse von Schöpfungserzählungen.¹⁷

Die programmatische Wortneuschöpfung verkörpert eine Symbiose von Schaffen und Ruhen: Im (paradies-)gärtnerischen Schaffen liegt eine grundlegende Lebensweise, die aktive Gestaltung und die akzeptierende Anerkennung von Grenzen vereint. ‚Parading‘ löst sich dabei von der statischen Vorstellung eines unveränderlichen und meist jenseitigen Paradieses und versteht es als aktiven Prozess – nicht endgültig verloren, aber auch nicht sicher gewonnen, sondern als dynamische Haltung und Praxis der Gestaltung und Verantwortung.¹⁸ Diese prozesshafte Auffassung gewinnt ihre besondere Relevanz angesichts der Neuen sozialen Frage, die sich im ‚Anthropozän‘ als Frage nach Generationengerechtigkeit und ökologischer Zukunftsfähigkeit stellt.¹⁹ Dabei verbindet Parading drei Perspektiven: Es legt die ethisch-ökologischen Implikationen religiöser Traditionen frei – von der Einbindung des Menschen in die Schöpfungsgemeinschaft bis zur Anerkennung planetarer Grenzen; es reflektiert kritisch, wie verschiedene Deutungen des Paradiesischen unsere Vorstellungen vom guten Leben prägen und transformieren; und es entwickelt daraus Ansätze ethischer Orientierung. Die hier vorgenommene Verbindung mit aristotelischer Ethik eröffnet eine konzeptionelle Vertiefung: Wie die Eudaimonia Glück als Form gelingenden Lebens in Gemeinschaft versteht, so zielt auch Parading auf die Integration von Selbstentfaltung

¹⁷ Gröhn 2024; Gröhn / Meißner-Jarasch 2024; Köhler / Schimmel 2024.

¹⁸ Diese dynamische Auffassung steht in produktiver Spannung zur reformatorischen Anthropologie: Parading versteht sich nicht als Selbsterlösung, sondern als verantwortungsvolle Antwort auf Gottes Schöpfungshandeln (CA 1) und verbindet Glaube mit guten Werken (CA 20). Die Spannung zwischen „schon jetzt und noch nicht“ entspricht dabei dem lutherischen „simul iustus et peccator“.

¹⁹ Die Begrifflichkeit ‚Anthropozän‘ beschreibt eine wissenschaftliche Zäsur: Zum ersten Mal in der Erdgeschichte ist eine einzelne Spezies – der Mensch – in der Lage, die geologischen und ökologischen Grundlagen unseres Planeten fundamental zu transformieren. Bergthaler / Horn 2022.

und Verantwortung. Für den Religions-, Ethik- und Philosophieunterricht eröffnet dies die Möglichkeit, Paradiesvorstellungen sowohl als kulturelle Spiegel zu erkunden als auch ihre Bedeutung als Orientierungsrahmen für eigenes und gemeinsames Handeln zu erproben – nicht auf ewig vertrieben, nicht als allmächtige Gärtner, sondern als sorgsame Mitbewohnende des gemeinsamen Gartens (mit ausreichenden Spielflächen). In der folgenden Entfaltung orientiert sich das Paradiesing-Konzept primär an ökologischen Prinzipien, während die soziale zwischenmenschliche Beziehungsebene zwar mitgedacht, aber weniger explizit ausgearbeitet wird. Diese bewusste Fokussierung erlaubt eine vertiefte Auseinandersetzung mit den ökologischen Herausforderungen unserer Zeit – sie könnte jedoch auch anders interpretiert werden und stärker die soziale Dimension betonen.

4.2 Die vier Dimensionen des Paradiesing – Zwischen Wahrnehmung und Gestaltung

Die verschiedenen Dimensionen von Paradiesing verschränken sich ähnlich der theologischen Formel vom ‚schon jetzt und noch nicht‘: Wie das Reich Gottes ist auch das Paradies kein rein jenseitiger Zustand, sondern manifestiert sich bereits in konkreten Gestaltungsräumen der Gegenwart, ohne dass diese je endgültig wären. Das Paradiesing-Konzept umfasst vier zentrale Dimensionen, die mit den aristotelischen Wegen zur Eudaimonia erstaunlich gut korrespondieren. Die erste Dimension – ‚Paradiese sind schon da‘ – entspricht dem aristotelischen Weg der Wahrnehmung und kultiviert die Lust des Entdeckens. Diese Wahrnehmung erfordert, sich als Teil eines größeren Ganzen zu begreifen. Eine praktische Übung dazu: Schüler suchen in Paarbeit den ‚grünsten Ort‘ ihrer Schulumgebung – ihr Mikroparadies. Mit verschiedenen Hilfsmitteln erkunden sie diesen Ort, dokumentieren ihre Beobachtungen zunächst schweigend und bringen ihre veränderte Wahrnehmung später in kreativen Formen zum Ausdruck: in der Beschreibung der Umgebung aus der Sicht anderer Lebewesen oder in einem Songtext auf die Melodie von Zartmanns aktuellem Hit „Tau mich auf“ (April 2025), dessen Metapher des Auftauens aus einer Erstarrung den Prozess der veränderten Wahrnehmung treffend beschreibt. In diesem Prozess wird erkennbar, was an Paradies bereits existiert und welchen Illusionen wir zugleich nachjagen.

Da natürliche und kulturelle Räume heute untrennbar verwoben sind, umfasst die erste Dimension ‚Paradiese sind schon da‘ auch paradiesische Motive in unserer kulturellen Umgebung. Die Popkultur fungiert dabei als Spiegel gesellschaftlicher Sehnsüchte – an ihr lässt sich ablesen, wie Paradiesvorstellungen unsere Gegenwart prägen.²⁰ Im Folgenden konzentriere ich mich auf drei prägnante Beispiele aus verschiedenen Jahrzehnten der Rock- und Popkultur: Bei Ton, Steine, Scherben wird in ‚Schritt für Schritt ins Paradies‘ (1972) das Paradies zu einem kollektiven Projekt: „Wer wird die neue Welt bauen, wenn nicht du und ich?“ Die Eintrittskarte ist der Mut zur Veränderung: „Uns trennt nichts vom Paradies außer unserer Angst.“ Einen sozial-kritischen Zugang eröffnet Guns N' Roses' ‚Paradise City‘ (1987). Hinter der scheinbar affirmativen Fassade von grünem Gras und schönen Frauen verbirgt sich die Geschichte

²⁰ Die Wahrnehmung paradiesischer Motive in der Popkultur knüpft an den religionspädagogischen Diskurs über ‚gelebte Religion‘ an; paradigmatisch erschlossen bei Gutmann 1998.

eines Ausgeschlossenen. Die paradiesische Stadt wird zur schmerzlichen Projektionsfläche für jene, die draußen bleiben müssen. Einen eher affirmativen Typus repräsentiert ‚Paradise‘ (2020) von Vize, Leony und Capital Bra. Mitten in der Corona-Krise tanzen hier Bikini-Models mit Wein- und Sektgläschen am Beckenrand; der Swimmingpool wird zu einer Bühne so glatt und blank, dass das Paradies zwischen ironischer Parodie und echtem Tagtraum oszilliert. Weitere Paradies-Kulissen: die gemischte Sauna und der einsame Golfplatz. Angesichts der Männerträume und Rollenklischees schwingt die biblische Aussage aus Genesis 2,18 ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei‘ fast entlarvend mit.²¹

Die zweite Dimension – ‚Paradiese entstehen‘ – erweitert den aristotelischen Ansatz um den Aspekt des Vertrauens. Sie kultiviert die Freude am Sich-Einlassen und am Zutrauen, dass Wandel auch dort möglich ist, wo wir nicht alles kontrollieren. Wie im biblischen Bild vom Korn (Markus 4,30-32), das von allein wächst, oder in der daoistischen Vorstellung des ‚Wu Wei‘ geht es um die Kunst des Nicht-Eingreifens. Diese zeigt sich in den Selbstheilungskräften ökologischer Landschaften, die sich verwüstete Räume zurückerobern, aber auch in gesellschaftlichen Transformationen, die oft abseits des Mainstreams beginnen.

Im Schulkontext kann diese Haltung durch folgende Anweisung an die Schüler:innen erfahrbar werden:

KOPF

streue weißen sand
in form eines kreises
setze dich in die mitte
binde dir die augen zu
spüre deinen atem
du bist da

WEG

lass dich
mit verbundenen augen
von jemandem führen
über verschiedene untergründe
sage nichts
spüre nur
wie der boden sich ändert

HERZ

suche einen blühenden strauch
knie dich davor
schließe die augen
atme den duft
bis er so selbstverständlich ist
wie das blau des himmels

Zwischen den Teilen lassen die Schüler eine einminütige Schweigepause. Die Übung endet, wenn das Herz den Kopf vergisst – ein Weg vom Kontrollieren zum Geschehen-Lassen, der je nach schulischem Kontext flexibel gestaltet werden kann.

²¹ Die zunehmende Relevanz von Medienerfahrungen für die Weltaneignung Jugendlicher macht die religionspädagogische Auseinandersetzung mit popkulturellen Paradiesvorstellungen besonders bedeutsam. Pirner 2001, 54.

Die dritte Dimension – ‚Paradiese schützen‘ – erfordert praktische Klugheit. Es reicht nicht zu wissen, dass wir planetare Grenzen überschreiten – wir müssen konkrete Wege finden, diese Überschreitung vor Ort zu begrenzen.²² Diese Fähigkeit, das große Ganze im Kleinen zu erkennen, nannte Aristoteles φρόνησις (phronesis) – die Kunst, im jeweiligen Kontext das Richtige zu tun, basierend auf sorgfältiger Beobachtung und gutem Urteilsvermögen (NE VI, 8). Dabei erwächst das Schützen auch aus einer trotzigen Abenteuerlust, die sich von der Größe der Herausforderung nicht lähmen lässt. Es kann bereits eine Erfahrung sein, mit Schülern eine ‚müllfreie Zone‘ zu definieren. Ein 5x5 Meter großes Areal wird nicht nur gereinigt, sondern dauerhaft geschützt. Diese Praxis macht die Spannung zwischen sporadischer Aktion und dauerhafter Verantwortung erfahrbar, zwischen räumlicher Begrenzung und zeitlicher Ausdauer. Wenn man dabei begreift, dass man nicht bloß einen Quadratmeter Erde verteidigt, sondern Teil einer stillen Verschwörung gegen die Gleichgültigkeit ist, fängt es an, Spaß zu machen. Die Geschichte des Umweltaktivismus zeigt, dass sowohl Kooperation als auch Konfrontation beim ‚Schützen‘ ihre Berechtigung haben. Es braucht konkrete Orte des Widerstands – ein Stück Land, auf dem noch nicht ‚alles plattgemacht‘ wurde, ein Ort, an dem Menschen sagen: ‚Hier machen wir nicht mit‘. Eine praktische Ethik muss diese Spannung aushalten und situativ entscheiden, welche Form des Schützens angemessen ist, ohne die grundlegende Ehrfurcht vor dem Leben aufzugeben.

Die vierte Dimension – ‚Paradiese schaffen‘ – zielt auf gemeinschaftliches Wirken ab. Es geht darum, die eigenen Fähigkeiten in sinnstiftende Projekte einzubringen, die mit den eigenen Werten im Einklang stehen und zugleich anderen dienen.²³ Das Schaffen von Paradiesen ist ein dynamischer Prozess, der in einer sich wandelnden Welt selbst zum Bewahren wird. Im Anthropozän orientiert sich das Zielbild an der erneuerten Schöpfung aus der Offenbarung (22,1f.) – nicht als Ideal der Verstädterung, sondern als Transformation bestehender urbaner Räume. Schaffen bedeutet dabei respektvolle Mitgestaltung, wie Dorothee Sölle es als Fähigkeit beschreibt, „für einen anderen Menschen oder für eine Gemeinschaft die Welt zu erneuern“.²⁴ Wo manche Vorstellungen von Schöpfung oft ein hierarchisches Modell implizieren, betont Parading die Einbindung menschlicher Kreativität in größere Zusammenhänge. So könnte es möglich sein, als Mit-Schöpfende das Haus des Lebens wieder aufzubauen und aus den Wüsten der Monokultur, der Bodenversiegelung und der CO₂-Belastung auszutreten, in denen wir heute hausen. Wie die Konkretion aussieht, hängt von den Schüler:innen, Lehrkräften und Umständen ab. Waldreben, die Betonwände erklimmen und diese grauen Giganten in summende Oasen verwandeln, oder Kunstinterventionen, die das Unmögliche wagen, dem Beton seine Kälte zu nehmen, könnten Ideenvorlagen sein.

Ein anderer Ansatz ist die ‚MILLIARDÄRS-MEDITATION‘, welche kritische Machtreflexion mit ökologischer Transformation verbindet:

„schneide (zeitungs-)fotos von tech-milliardären aus / falte daraus papierschiffchen / setze sie in eine pfütze / warte auf den regen / sammle das aufgeweichte papier / forme

²² Und freilich auch mit ihren Folgen umzugehen.

²³ Im Sinne der in Kapitel 2.2 erläuterten Tüchtigkeit (areté) nach Aristoteles.

²⁴ Sölle 1985, 55.

daraus samenkugeln / wirf sie auf brachliegende werksparkplätze / notiere was wächst / twitter die ergebnisse (oder maile an die CEOs einiger tech-giganten)“.

Das Parading-Konzept öffnet einen Übungsraum, wo Sehnsüchte wachsen und Grenzen sich zeigen, wo das Eigene zum Gemeinsamen wird und sich Konsumverlangen in gestaltende Kraft wandelt.

In dieser Verbindung von philosophischer Einsicht, kritischer Analyse und praktischer Gestaltung liegt das besondere Potenzial von ‚Parading‘ für eine ‚religiöse Bildung angesichts der Neuen sozialen Frage‘. Es geht nicht um die Verdrängung von Sehnsucht zugunsten abstrakter Verantwortung, sondern um ihre Integration in eine transformative Praxis. Nicht nur zurück ins verlorene Eden, nicht bloß vorwärts in utopische Fernen – der Garten der Gegenwart wartet auf unsere bebauenden, bewahrenden Hände.

5. Ausblick – ‚Parading‘ als Brücke für inter- und transreligiöses Lernen

Religiöse und kulturelle Erzählungen vom Paradies begleiten Menschen seit Jahrtausenden und in unterschiedlichen Regionen und Traditionen dieser Welt. Sie präsentieren sich dabei in vielfältigen Formen: als begrenzte, der Prüfung ausgesetzte Orte des guten Lebens, als verlorene Urheimat, als eschatologische Verheißung oder als ‚Schlaraffenland‘ müheloser Fülle. Diese Narrative haben sich hartnäckig in unseren Köpfen und Herzen festgesetzt und durchdringen unseren Alltag – von der Werbung für das ‚Urlaubsparadies‘ bis zum konsumorientierten Versprechen individualisierter Erfüllungsmomente. Problematisch ist dabei der fehlende Abgleich zwischen diesen Paradiesvorstellungen und der fortschreitenden Zerstörung ihrer eigenen ökologischen Voraussetzungen. Wir träumen vom Paradies und dem Baum der Erkenntnis und sägen gleichzeitig munter an dessen Ästen.

Das Parading-Konzept setzt an diesem Widerspruch an. Es versteht sich als Versuch, der von Blühdorn beschriebenen „nachhaltigen Nicht-Nachhaltigkeit“ unserer Gesellschaft eine Alternative entgegenzusetzen, indem es die Paradieserzählungen aus verschiedenen religiösen Traditionen für die Gegenwart aktiviert und fruchtbar macht. Dabei geht es zunächst um eine kritische Reflexion der eigenen kulturellen Prägungen und Paradiesvorstellungen, die unser Leben – oft unbewusst – beeinflussen. Auf dieser Grundlage eröffnet Parading die Möglichkeit zur Entwicklung einer zukunftsfähigen Ethik, die persönliche Sehnsucht mit kollektiver Verantwortung verbindet. Dieses Potenzial macht das Konzept besonders wertvoll für interreligiöses Lernen, da es einen gemeinsamen Reflexionsraum schafft, der unabhängig von individueller Religionszugehörigkeit zugänglich ist. Die vier Dimensionen des Parading – entdecken, entstehen lassen, schützen und schaffen – bilden so einen pragmatischen, barrierearmen Ansatz. Sie betonen dabei – in Anlehnung an grundlegende Pole vieler religiöser Traditionen – nicht nur die aktive Weltgestaltung, sondern auch die Anerkennung von Grenzen des Handelns und die Kunst des Nicht-Eingreifens. Der Aspekt des ‚Entstehen lassen‘ ist in einer Gesellschaft, die auf Machbarkeit und Kontrolle ausgerichtet ist, oft vernachlässigt. Insgesamt hilft das Parading-Konzept damit auch, die Engführung von Religion auf Identitätsfragen und die Vereinnahmung ethischer Reflexion als bloßes Feigenblatt in einer vorwiegend auf Effizienz und schnelle Lösungen getrimmten Welt zu vermeiden.

Die ökologische Beschädigung der Welt betrifft alle Menschen unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit, wenn auch in sehr ungleichem Maße. In dieser Situation gewinnt die inter- und transreligiöse Auseinandersetzung mit Paradies- und Schöpfungsvorstellungen besondere Relevanz.²⁵ Wie Karlo Meyer in seinen Grundlagen interreligiösen Lernens betont, ist es dabei wichtig, nicht von statischen Einheiten wie „dem Christentum“ oder „dem Islam“ auszugehen, sondern von vielfältigen christlichen, muslimischen oder anderen religiösen Traditionen, die jeweils unterschiedliche Interpretationen und Gewichtungen aufweisen.²⁶

Gerade diese Vielfalt religiöser, aber auch nicht-(explizit-)religiöser Perspektiven eröffnet im Rahmen des Parading-Konzepts fruchtbare Dialogmöglichkeiten. So gibt es beispielsweise in den abrahamitischen Traditionen keineswegs ausschließlich anthropozentrische Auslegungen der Schöpfungsverantwortung. Denn auch die Interpretationen, die ein wechselseitiges Beziehungsgefüge zwischen Mensch und Mitwelt betonen, sind in der biblischen Paradieserzählung oder in der koranischen Darstellung des Menschen als Teil der Schöpfungsgemeinschaft angelegt. Ähnlich lassen sich im Buddhismus unterschiedliche Akzentsetzungen zum Thema Achtsamkeit und Umweltverantwortung finden. Auch philosophisch-humanistische und philosophisch-posthumanistische Ansätze bieten divergierende Perspektiven auf das Mensch-Natur-Verhältnis. Dekoloniale Impulse liefert das ‚buen vivir‘ bzw. ‚sumak kawsay‘ indigener Gemeinschaften Südamerikas. Dieses Konzept bietet nicht nur theoretische Alternativen zum westlichen Fortschrittsdenken, sondern beschreibt auch praktische Lebensformen, in denen persönliches Wohlbefinden, gemeinschaftliches Zusammenleben und ökologisches Gleichgewicht als wechselseitig abhängige Aspekte eines harmonischen Ganzen betrachtet werden.

Im schulischen Kontext bringt Parading auf diese Weise die vielfältigen Perspektiven in ein produktives Gespräch und gemeinsames Gestalten. Wenn Schüler:innen unterschiedlicher Prägung zusammen ein ‚Stück Paradies‘ entwickeln, können sie religiöse Impulse mit ökologischen, philosophischen oder künstlerischen Zugängen kreativ verbinden. ‚Parading‘ wird so zum gemeinsamen Projekt, das Schnittmengen zwischen Weltdeutungen nutzt und gegenseitige Horzontenerweiterung fördert. Damit erweist sich das Parading-Konzept als anschlussfähig an die drei Dimensionen des RKBG-Ansatzes: Es thematisiert Religion in ihrer Vielfalt und Dynamik, fördert Kommunikation über Weltanschauungsgrenzen hinweg und ermöglicht Bildungsprozesse, die nicht nur kognitives Wissen vermittelt, sondern auch gemeinschaftliches Gestalten fördert. In der Verbindung von Reflexion, Erleben und gemeinschaftlichem Tun zeigt sich Parading als ein Ansatz, der – in Anlehnung an Aristoteles‘ Wege zur Eudaimonia – auf ein ganzheitlich gelingendes Leben zielt. Indem es gerade im Jugendalter Erfahrungsräume für sinnliches Gestalten, kritisches Denken und soziales Engagement schafft, unterstützt es Heranwachsende dabei, ihren eigenen Platz in der Welt zu finden, zu verstehen und verantwortungsvoll mitzugestalten. Dabei

²⁵ Der Begriff der Transreligiosität gewinnt in der religionspädagogischen Diskussion zunehmend an Bedeutung, insofern er eine Perspektive beschreibt, die religiöse Grenzen überschreitet und hybride Formen religiöser Identitätsbildung anerkennt. Die Perspektive der Transreligiosität wirkt so auch der Reduktion komplexer gesellschaftlicher Sachverhalte auf ethnisch-kulturelle oder religiöse Aspekte entgegen. Yildiz 2020.

²⁶ Meyer 2019, S. 22ff.

ermöglicht es sowohl die Vertiefung in der eigenen religiösen Tradition als auch die Öffnung für Begegnungen und neue Erfahrungen jenseits etablierter Grenzen.

Literatur

Anusiewicz-Baer, Sandra / Hild, Christian / Massud, Abdel-Hafiez [Hgg.] (2023), Humanität als religionspädagogisches und -didaktisches Leitmotiv (RKBG; 3), Stuttgart.

Aristoteles (2020), Nikomachische Ethik, übers., eingel. und komm. von Dorothea Frede, Erster Halbband (AWDÜ; 6), Berlin/Boston.

Bergthaler, Hannes / Horn, Eva (2022), Anthropozän zur Einführung, Hamburg3.

Blühdorn, Ingolfur (2020), Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld.

Campell, Colin (1987): The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford.

Christensen, Jan (2022), Was meint Schöpfung? Eine ökologische Re-Lektüre von Genesis 1+2 und weiterer Schöpfungstexte, in: Gütter (Hg.), Zukunft angesichts der ökologischen Krise?, 87-105.

Fischer, Frauke / Oberhansberg, Hilke (2020), Was hat die Mücke je für uns getan? Endlich verstehen, was biologische Vielfalt für uns bedeutet, München.

Gröhn, Constantin / Köhler, Sarah (2021), Paradiesing Konzeptpapier, online abrufbar unter <https://www.kirchen-fuer-klimagerechtigkeit.de/umkehr-zum-leben/publikationen>.²⁷

Gröhn, Constantin (2024), Paradiesing: Die spirituelle Transformation unserer Beziehung zum ‚Paradies Erde‘ im Religionsunterricht. In: Entwurf: Konzepte, Ideen und Materialien für den Religionsunterricht, Bd. 55 (2024), H. 1, S. 8-12.

Gröhn, Constantin / Meißner-Jarasch, Annette (2024), Paradiesing-Performanceworkshop. In: Entwurf: Konzepte, Ideen und Materialien für den Religionsunterricht, Bd. 55 (2024), H. 1, S. 34-39.

Gutmann, Hans-Martin (1998), Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh.

Gütter, Ruth u. a. (Hgg.) (2022), Zukunft angesichts der ökologischen Krise? Theologie neu denken, Leipzig.

Held, Klaus (2009), Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers, Stuttgart.

Hild, Christian (2023), „Transdifferenz“ (E. Meir) als religionsdidaktischer Impuls zu einer sprach- und translationsbasierten Humanitätssensibilisierung, in: Anusiewicz-

²⁷ Bis zum 31.12.2024 wurde die Broschüre mit Kommentaren und aktuellen Informationen unter <https://www.umkehr-zum-leben.de/asa/paradiesing> gehostet. Nach organisatorischen Änderungen ist die Webseite nicht mehr aktiv. Beim hier angegeben Speicherort sollte beachtet werden, dass auch dieser möglicherweise nur vorübergehend ist.

Baer / Hild / Massud [Hgg.], Humanität als religionspädagogisches und -didaktisches Leitmotiv, 81-95.

Höhne, Florian (2024), Verantwortung in der evangelischen Ethik: Begriff - Imagination - soziale Praxis, Berlin.

Horstmann, Simone / Ruster, Thomas / Taxacher, Gregor (2018), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

Köhler, Sarah / Schimmel, Alexander (2024): Paradising im Religionsunterricht: Schöpfungserzählungen als Narrative mit Gegenwartsrelevanz erschließen. In: JRP 40 (2024), S. 235-244.

Körtner, Ulrich H. J. (2025), Diesseits von Gut und Böse. Eindeutigkeit und Ambiguität in der Ethik, in: ZEE 69/1, S. 26-37.

Kolbert, Elizabeth (2016), Das sechste Sterben. Wie der Mensch Naturgeschichte schreibt, Berlin.

Meyer, Karlo (2019), Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen.

Mohammed, Abualwafa (2023), Die Konzeption der Menschenwürde im Koran. Ein theologisch-anthropologischer und pädagogischer Anspruch, in: Anusiewicz-Baer / Hild / Massud [Hgg.], Humanität als religionspädagogisches und -didaktisches Leitmotiv, 183-199.

Pirner, Manfred L. (2001), Fernsehmythen und religiöse Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung, Frankfurt a. M.

Ruster, Thomas (2018), Die paradiesische Wissenschaft. Der Mensch ist nicht allein mit sich, in: Horstmann / Ruster / Taxacher, Alles, was atmet, S. 46-62.

Sejdini, Zekirija /Kraml, Martina (2020), Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen (Studien zur interreligiösen Religionspädagogik; 4), Stuttgart.

Sölle, Dorothee (1985), lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart.

Yildiz, Erol (2020), Ideen zu einer transreligiösen Bildung. Kontrapunktische Betrachtungen, in: Sejdini /Kraml, Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen, S. 15-26.