

Englert, Rudolf: Annäherung an das Geheimnis. Zur Rede von Gott im Religionsunterricht, in: *rhs* 38 (1995) 49-58.

Forum

Rudolf Englert

Annäherungen an das Geheimnis

Zur Rede von Gott im Religionsunterricht

1. Zum Interesse an der Gottesfrage – Widersprüchliche Wahrnehmungen

Die Gottesfrage gilt gemeinhin als Kernstück jeder religiösen Unterweisung. Wovon sollte im Prozeß religiösen Lernens die Rede sein wenn nicht von Gott? Doch gerade die Mitte macht heute besondere Mühe. Dazu einleitend zwei Beobachtungen:

Vor einigen Jahren publizierte der Gymnasiallehrer Wilfried Bergau einen Aufsatz über „Die neuen Schüler“. Darin schreibt er: „In früheren Kursen ergaben sich immer wieder Kernpunkte, an denen die Schüler in heftigen und fruchtbaren Streit miteinander gerieten. Es ging etwa um folgende Fragen: Kann die Existenz Gottes bewiesen werden und wie verhält sich naturwissenschaftliches Denken zu einer solchen Beweisführung? Gibt es im aufgeklärten Zeitalter noch einen Ort für die Frage nach Gott? Macht die Annahme der Existenz Gottes den Menschen unfrei?“¹ Usw. Doch, so schreibt Bergau, „in letzter Zeit finde ich die Bereitschaft zur Auseinandersetzung nicht mehr. Schon in den ersten Stunden, in denen man als Lehrer nach den Voreinstellungen fragt ..., wird deutlich: die Gottesfrage ist ein privates Problem, dazu hat jeder Schüler seine Meinung. Die meisten sagen: Das Problem interessiert mich gar nicht, ich habe keinen Anlaß, mich damit zu beschäftigen.“² Offenbar können, so sekundiert die Kollegin Kling-de Lazzer, nicht nur Theoreme, sondern auch Probleme veralten.³ Ist also die

Gottesfrage in den Augen heutiger Schülerinnen und Schüler ein veraltetes Problem?

Zu Bergaus Erfahrung steht in einer sehr interessanten Spannung, was Karl Ernst Nipkow bei einer Untersuchung von Gotteserfahrungen im Lebenslauf herausgefunden hat.⁴ Nipkow hat beim Studium von Schüleräußerungen entdeckt, daß es immer wieder die gleichen Motive sind, die Jugendliche vom Gottesglauben ihrer Kindheit Abstand nehmen lassen; es sind sozusagen Haupteinbruchsstellen des Gottesglaubens festzustellen. Und diese Einbruchsstellen nun haben entscheidend damit zu tun, daß *theologische* Fragen ungeklärt geblieben sind. Dazu gehört ganz vorrangig die Theodizeeproblematik, aber auch die Frage, wie man sich denn darüber versichern könne, daß Gott mehr ist als nur eine unseren Daseinsängsten entspringende Konstruktion. Es gibt demnach also durchaus noch „religiöse Fragen, die die jungen Leute nicht loslassen“, Fragen, die „ein sinnlogisches Gefüge metaphysischer und existentieller Irritationen“ bilden und die „um Gott als einer großen Vermutung“ kreisen.⁵ Konsequenterweise fordert Nipkow dann auch, die Gottesfrage stärker noch als bisher ins Zentrum des religionsunterrichtlichen Curriculums zu stellen. Und er vertritt die Meinung, „daß gerade ein schülerorientierter Ansatzpunkt nicht etwa von der Theologie weg-, sondern in fundamentaler Weise zu ihr hinführt“.⁶

Das heißt, überspitzt gesagt: Bergau macht die Erfahrung, daß das Gespräch über

Gott an der Fraglosigkeit der Schülerinnen und Schüler zu ersterben droht; aus Nipkows Studie hingegen wäre eher der Schluß zu ziehen, daß dieses Gespräch nicht mehr in Gang kommt, weil es die Schüler aufgegeben haben zu hoffen, ihre Fragen könnten wirklich beantwortet werden. Man könnte auch sagen, es fehlt ihnen an Gesprächspartnern, die ihnen helfen, mit ihnen – mindestens in bestimmten sensiblen Perioden tatsächlich vorhandenen – religiösen Problemen angemessen umzugehen. Wie also ist hier das Verhältnis von Ursache und Wirkung? Wird der Religionsunterricht langweilig, weil die Schülerinnen und Schüler keine Fragen mehr haben oder hören die Schüler irgendwann auf zu fragen, weil man sie allzu lange mit unausgegorenen Antworten gelangweilt hat?

Eine zweite Beobachtung: Mit großer Verzögerung hatte die Nachricht von Nietzsches tollem Menschen: „Gott ist tot!“⁷ in den sechziger und siebziger Jahren, verstärkt durch emanzipatorische Aufbrüche, eine breitere Öffentlichkeit erreicht; als „Gott-ist-tot-Theologie“ war sie sogar in die christliche Glaubensreflexion eingedrungen. Das rief wiederum theologische Gegenwehr auf den Plan und es entspann sich eine weit über die Universitäten und Akademien hinaus mit großem Interesse verfolgte Diskussion; eine stattliche Anzahl von Büchern in z. T. hoher Auflage erschien zur Gottesfrage. „Gott kann nicht sterben“ behauptete etwa Heinz Zahrnt, dessen keineswegs anspruchsloses Buch im Bertelsmann-Buchklub vertrieben wurde – ein wohl unfehlbares Zeichen für das damals bestehende breite Interesse an dieser Thematik. „Wer ist das eigentlich – Gott?“, fragte 1973 ein bei Suhrkamp, also einem großen Publikumsverlag, erschienenen Taschenbuch, in dem fast die gesamte theologische Prominenz der damaligen Zeit zur Klärung herbeigezogen wurde; einige Jahre später dann erschien das voluminöse Opus von Hans Küng: „Existiert Gott?“, das ebenfalls viel Beachtung fand.

Eine solche Retrospektive läßt erkennen,

wie sich die Voraussetzungen unseres Redens von Gott zwischenzeitlich verändert haben. Dies betrifft nicht nur und nicht einmal zuerst das nachlassende öffentliche Interesse an einer Klärung der Gottesfrage. Es betrifft vielmehr vor allem die *Art* unseres Fragens nach Gott. Mir scheint, die Art unseres Fragens hat sich verändert, denn: Kommen uns Buchtitel wie „Wer ist das eigentlich – Gott?“ oder gar: „Existiert Gott?“ heute nicht merkwürdig obsolet vor? Rechnen wir heute ernsthaft noch damit, daß sich solche Fragen in einer wirklich verbindlichen Weise beantworten lassen? Halten wir die Gottesfrage noch in der Weise für klärbar, wie es diese Buchtitel suggerieren?

Und – wenn wir diese Überlegung nun mit der ersten Beobachtung verbinden: Hängt nicht vielleicht Bergaus Feststellung, daß Schüler/innen heute auf vor Jahren ausgearbeitete theologische Projekte äußerst reserviert reagieren, auch damit zusammen, daß sich die Gestalt unseres Fragens nach Gott insgesamt verändert hat? Handelt es sich hier dann also vielleicht nicht nur um einen durch mancherlei Faktoren erklärbaren motivationalen Einbruch, sondern auch um eine in gewisser Weise *theologisch sachgemäße* Reaktion?

Um dazu weitere Aufschlüsse zu gewinnen, soll im folgenden genauer analysiert werden, wie sich die Gestalt der Gottesfrage gewandelt hat. Inwiefern also hat sich unser Fragen nach und unser Reden von Gott in der letzten Generation verändert? Vier Aspekte erscheinen mir dabei von besonderer Bedeutung:

2. Die veränderten Voraussetzungen unseres Fragens nach Gott

Erste Veränderung: Die Rede von Gott als Kraftakt. Wohl in allen uns bekannten alten Kulturen hat man über das je gegebene Dasein hinausgegriffen auf die Fragen nach dem tieferen Woher und Wohin des Lebens; man hat in den Unwägbarkeiten des Daseins nach den Absichten höherer Mächte ge-

sucht. Das Leben erschien unsicher und flüchtig, gewiß und konstant war allein das Regiment der himmlischen Mächte. Seither haben uns mancherlei Aufklärungsbewegungen, von innerhalb und außerhalb der Theologie her kommend, die Begrenztheit solcher älteren Gottesvorstellungen vor Augen geführt. Und heute schließlich erscheint nicht mehr Gott, sondern der Mensch und seine unmittelbare Erfahrung als erste Gewißheit; das Leben gilt nicht mehr als Durchgang zu einer größeren Erfüllung, sondern, wie es Marianne Gronemeyer ausdrückt, als „letzte Gelegenheit“.⁸ Wo das Leben selbst zur letzten Gelegenheit aufgewertet wird, braucht man kein wie auch immer gedachtes ultimatives Jenseits mehr. Eine solche letzte Gelegenheit verlangt naturgemäß ungeteilte Aufmerksamkeit. Und eben diese totale Absorption der Menschen für das in christlichen Augen Vorletztliche ist es, wodurch sich der Ausblick auf Gott zu verfinstern scheint. Gott, der nicht anders als zugleich zentral und universal, sozusagen als das innerste Bewegungsprinzip des Ganzen, gedacht werden kann, ist so zu einer marginalen, ja entbehrlichen Größe im gesellschaftlichen und vielfach auch im persönlichen Bewußtsein geworden. Und diese Marginalität der Gottesfrage im öffentlichen Diskurs unserer Zeit prägt auch das *christliche* Reden von Gott: denn dieses verliert seine Anknüpfungspunkte in einer gemeinsam geteilten Tradition, es wird angestrengter, es verliert seine Gelassenheit; ja, es muß, so scheint es, Gott gewissermaßen aus dem Nichts neu erschaffen. So ist die Rede von Gott infolge des Zerfalls religiöser Plausibilitätsstrukturen zu einem ausgesprochenen Kraftakt geworden. Und oft genug hat man diesen Kraftakt als Solist auszuführen. Was dies heißt, dürfte kaum jemand besser wissen als die Religionslehrer/innen.

Zweite Veränderung: Das Bewußtsein von der Bildlichkeit unserer Gottes-Bilder. Nie zuvor waren sich die Menschen so sehr im klaren darüber, daß sie sich der Wirklichkeit nur in Konstruktionen, nur in Bildern nähern können. Kants Unterscheidung

zwischen Phaenomenon und Noumenon, zwischen der Erscheinung und dem An-Sich von Wirklichkeit ist, so scheint es, erst in den letzten zehn, fünfzehn Jahren wirklich ins Alltagsbewußtsein eingegangen. Noch vor zwanzig Jahren wirkten etwa die Thesen der Wissenssoziologie – über die Wirklichkeit als eine gesellschaftliche Konstruktion! – hochgradig irritierend; heute werden sie weitgehend als selbstverständlich empfunden. Vielleicht war der fragmentarische Charakter unserer Erkenntnis, von dem Paulus in 1 Kor 13 spricht, vielleicht war die bleibende Verborgenheit dessen, was jenseits unserer Bilder liegt, nie so lebhaft nachvollziehbar wie gerade heute. Und für welchen Gegenstand unseres Erkennens, wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt von „Gegenstand“ sprechen will, könnte diese Entwicklung mit größerem Recht behauptet werden als für Gott? Wann je war man sich deutlicher bewußt, daß wir von Gott nur in Chiffren sprechen können? Nicht von ungefähr trägt eine jüngst erschienene Gotteslehre den Titel: „Bilder sind Wege“.⁹ Das heißt hier wird eine abbildende Sprache aufgegeben und die einbildende Sprachform der Metaphern gewählt. Und wir erwarten ja auch gar keine ultimativen Auskünfte mehr, keine definitiven Eindeutigkeiten. Trotzdem ist zu fragen: Haben wir den Wandel, der sich da vollzieht, wirklich schon ganz begriffen? Den Wandel, der sich in einem Glauben vollzieht, wo man sich der Bildlichkeit seiner Glaubensinhalte bewußt wird? Wie läßt sich zum Beispiel, nach unserer Erkenntnis der vielfältigen Bedingtheit unserer Bilder, und zwar auch unserer Bilder von Gott als einer sozusagen „letzten“ Wirklichkeit, noch daran festhalten, daß uns unser Glaube unbedingt verpflichtet? Und was bedeutet das Bewußtsein von der Bildlichkeit unserer Bilder für die Glaubensvermittlung, für Prozesse religiösen Lernens?

*Dritte Veränderung: Die Schrumpfung Gottes.*¹⁰ Im christlichen Glaubensbewußtsein läßt sich die Auflösung eines Gottesbildes beobachten, das christentumsgeschicht-

lich prägend geworden war: die Vorstellung eines geschichtsmächtigen Gottes, eines Gottes, der die Geschichte der Menschheit und das Geschick jedes einzelnen in seiner Hand hat. Unter dem Druck von Aufklärung, historisch-kritischer Forschung und Theodizeeproblematik, über dem Selbstverständlichwerden eines evolutionären Geschichtsbildes, von Alltagspositivismus und praktischem Atheismus ist Gott auch den Christen unmerklich und sozusagen unter der Hand immer weiter zusammengeschrumpft: Gott ist nicht mehr der, der diese Welt im Sinne der klassischen Interpretation einer „creatio ex nihilo“ uranfänglich aus sich heraussetzt, sondern er verdünnt sich unter dem Eindruck naturwissenschaftlichen Denkens zu einer Art inneren Prinzips der Evolution. Gott ist nicht mehr der, der Jesus aus dem Grabe herausholt und in solcher Auferweckung glanzvoll erhöht, sondern er schrumpft zum Mittler der Jünger-Einsicht, daß der am Kreuz hingerichtete Jesus „lebt“. Was läßt sich von einem derart entmächtigten Gott, einem nahen, aber schwachen, auf seiten der geschändeten Kreatur stehenden, aber ohnmächtigen Gott noch erwarten? Warum noch auf einen Gott setzen, dem eben jenes Attribut fehlt, das doch notwendig zu Gott zu gehören scheint, nämlich die Allmacht? Was bedeutet der Schwund göttlicher Allmacht für unsere Gebetspraxis, für die Motivstruktur unseres ethischen Verhaltens, für unsere Hoffnungen in schwerer Zeit und über den Tod hinaus? Und warum noch von einem solchen Gott zu denen sprechen, die ohne jeden irgendwie prägenden christlichen Hintergrund aufgewachsen sind? Kurz: Sind wir nicht herausgefordert, die eigene Beziehung zu Gott in Anbetracht von dessen „Verkleinerung“ neu zu definieren und zu gestalten? Müssen wir nicht das Verhältnis von Gott und Welt, von Transzendenz und Immanenz neu denken lernen?

Vierte Veränderung: Die unterschlagene Ambivalenz Gottes. In vielen Glaubenszeugnissen, vor allem auch des Alten Testaments, erscheint Gott als der unumschränkte Herr über Leben und Tod; als ein Gott, der

sein Volk liebt und erhält, es aber auch, wenn es ihn enttäuscht, ausliefert, ja schlimmer noch: Gottes Handeln sprengt die Rationalität jedes Tun-Ergehens-Zusammenhangs – er gibt und nimmt, wie es ihm gefällt, er läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, er tischt dem Frevler auf und läßt ihn in Luxus unbehelligt leben, ja schließlich – und das ist der höchste denkbare Skandal! – er läßt den, der auf ihn baut: er läßt den „Gerechten“ leiden. Wo Menschen wie Jeremias oder auch wie Hiob ihr Geschick wirklich als von Gott geschickt begreifen, können sie Gott nicht anders denken als einen für sie dunklen und immer auch Furcht erregenden Gott, den man als die Liebe glaubt, dessen Liebe aber mitunter unbegreifliche Wege geht und an dem man deshalb weniger zweifelt als verzweifelt. – Was ist aus diesem Gottes-Bild geworden? Neulich sah ich einen Autoaufkleber mit dem Wortspiel: „God is dæd“. Das „e“ von „dead“ = „tot“ war durchgestrichen, so daß die Botschaft stehenblieb: „God is dad“, ist „Daddy“. Und für die des Englischen nicht mächtigen Leser stand dann noch unmißverständlich darunter: „Gott hat mich so lieb, daß ich zu ihm Pappa sagen will.“ Bei aller Berechtigung abgekürzter Botschaften: dieser Aufkleber erscheint mir sehr typisch für die Einseitigkeit unseres Gottesbildes. Wir befinden uns, so schrieb Reinhard Niebuhr in seinem Buch „The Kingdom of God in America“ schon vor vielen Jahren, in einer Zeit, da ein Gott verkündet wird, „dem jeder Zorn fremd ist und der durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht führt“. ¹¹ Aus dem verdienstvollen Bemühen heraus, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes herauszustreichen, haben Theologie und gerade auch Religionspädagogik die Erfahrung der Nachtseiten Gottes weitgehend verdrängt. Doch ein Gott, der in einem flachen Sinne nur noch als „lieb“ gilt, droht zum allzeit verfügbaren Daddy zu werden; ein Gott, den wir für unser Bedürfnis nach einer gerechten Ordnung der Welt derartig vereinnahmen können, ist nicht mehr der Gott Abra-

hams, Isaaks und Jesu. Gerade Jugendliche haben offensichtlich ein feines Gespür für die Schieflage dieses Gottesbildes. So hängt meines Erachtens die zeitweilige Konjunktur von Satanismus und Okkultismus auch ein Stück weit damit zusammen, daß die verbreitete christliche Rede von einem durch und durch freundlichen Daddy-Gott die Existenz des Bösen nicht ernst genug nimmt.

Soweit diese vier Veränderungen. Wenn wir nun diese veränderten Voraussetzungen unseres Fragens nach und unseres Redens von Gott zusammennehmen, dann zeigt sich unsere Situation als hochgradig widersprüchlich; nämlich: Auf der einen Seite sollen wir in relativ gottesfinsternen Verhältnissen in einer Art demiurgischen Kraftaktes das Licht der Erkenntnis Gottes aufstrahlen lassen, auf der anderen Seite wissen wir, daß sich kraftvoll oder gar bezwingend heute von Gott schlecht reden läßt, weil wir eben nicht mehr wie der hl. Thomas gleich fünf beweiskräftige Wege, „quinque viae“, sondern nur tastende Annäherungen an das Geheimnis anzubieten haben. Auf der einen Seite setzen wir unsere Hoffnung auf Gott, weil wir ihn, bei aller damit zwangsläufig verbundenen Ambivalenz, als den Herrn über Leben und Tod glauben; auf der anderen Seite können wir nach Lissabon und erst recht nach Auschwitz nicht mehr glauben, daß unser Gott der allmächtige Herr auch des Todes sein soll. Wohl jeder von uns spürt diese Spannungen in sich. Und jeder versucht sie, so gut er kann, aus seiner persönlichen Erfahrungsgeschichte und aus den spirituellen und theologischen Traditionen des Christentums heraus zu verarbeiten. Doch wie läßt sich das Ergebnis dieser oftmals ja sehr persönlichen Auseinandersetzung in einen curricularen Prozeß einbringen? Wie läßt es sich denen nahebringen, die ohne ein Bewußtsein eigener religiöser Erfahrungen und ohne den Hintergrund spiritueller und theologischer Traditionen auf die Gottesfrage zugehen?

Auf solche Fragen gibt es keine zwingenden Antworten. Eines allerdings erscheint

mir gewiß: Es ist alles dafür einzusetzen, daß uns die Gottesfrage nicht überhaupt verlorengeht; ich jedenfalls kann mir keine Bildung im anspruchsvollen Sinne des Wortes denken, die dem Menschen nicht auch hilft, mit dieser ersten und letzten aller Fragen umzugehen; wie solche Hilfe, z. B. im Religionsunterricht, konkret aussehen könnte ... dafür lassen sich wohl bestenfalls Experimentiervorschläge machen; und so möchten auch die folgenden Überlegungen verstanden werden.

3. Die Gottesfrage als Aufgabe des Religionsunterrichts

Erste These: Bergau hat recht: Mit der Gottesfrage rennt man bei heutigen Jugendlichen nicht gerade offene Türen ein. Es gibt hier keinen offensichtlichen Problemdruck, aus dem man Motivation abzapfen könnte. Trotzdem ist für die wenigsten diese Frage wirklich einfach abgetan.

Heranwachsende sind Vorreiter bei der Pluralisierung von Lebensstilen. Gleichzeitig aber zeigen sie sich durch das Nebeneinander der Stile, Überzeugungen und Weltanschauungen oft überfordert. Manche flüchten sich aus dem Orientierungsdruck in eine Art neuer Eindeutigkeit und übernehmen das Weltbild und die Reduktionsformeln irgendeiner Gruppe. Andere ziehen sich auf den Standpunkt zurück, daß jeder nach seiner Façon selig werden solle, und kultivieren ihren Subjektivismus. Mit beiden Gruppen läßt sich über die Frage nach Gott nicht leicht reden. Denn für die einen ist bereits alles entschieden und für die anderen ist eigentlich alles egal, solange man sich gegenseitig seinen Frieden läßt. Unter dieser Zunahme von Dezipionisten einerseits und Subjektivisten andererseits leiden gerade jene Schulfächer, in denen sich das Bemühen um Bildung nicht unter dem Paradigma von Gesetz und Erklärung, sondern von Sinn und Verstehen vollzieht; in denen es darum geht, Zeitenabstände zu überwinden, sich in Fremdes einzufühlen, andere

Perspektiven einzunehmen, aber auch in einen Diskurs darüber einzutreten, wie sich dieses andere zum Eigenen und Vertrauten verhält. Denn sowohl wenn man weltanschauliche, ethische und religiöse Streitfragen zu Fragen des persönlichen Geschmacks reduziert als auch wenn man sie zu objektiv entscheidbaren Fragen verdichtet, kommt es nicht zu einem wirklichen Verstehen der anderen Perspektive. Bemühungen, die Bildung auch begreifen als eine Einübung in mehrperspektivisches Sehen, in das Aushalten-Lernen von Ambivalenzen, in das Suchen nach eigenen Antworten auf objektiv nicht beantwortbare Fragen, haben es von daher gegenwärtig besonders schwer. Dies gilt nach dem Bewußtwerden der Bildlichkeit unserer Gottes-Bilder ganz besonders auch für die Arbeit an der Gottes-Frage. Dennoch spüren viele Jugendliche heute, daß zu ihrem Lebensprojekt auch so etwas wie eine religiöse und spirituelle Entwicklung – im weitesten Sinne – gehört. Ganz platter Positivismus ist eher selten. Das ist immerhin ein Anknüpfungspunkt.

Zweite These: Nipkow hat recht: das Offenhalten der Gottesfrage und die Arbeit an dieser Frage gehört zum innersten Kern der religionsunterrichtlichen Aufgabe. Die Zentralität der Gottesfrage im schulischen Curriculum muß heute eher zusätzlich betont als zurückgenommen werden. Gerade in der Arbeit an der Gottesfrage und den menschlichen Grundfragen, die diese einschließt, gewinnt der Religionsunterricht seine unverwechselbare Identität im Rahmen von Schulle.

Nach Franz-Xaver Kaufmann „spricht vieles dafür, daß ... der heranwachsende Typus des erwachsenen Menschen mehr und mehr narzißtische und opportunistische Züge aufweist, sich also nicht mehr auf einen an Dauerhaftigkeit von Grundsätzen und Verantwortung gegenüber Dritten orientierten Personkern festlegen läßt“.¹² Die Befunde des Jugendforschers Heiner Barz scheinen diese Einschätzung zu bestätigen; demnach sind das eigene Ich und dessen Wohlergehen für viele Jugendlichen zum

entscheidenden Bezugspunkt geworden, ist „die Bezugnahme auf übergeordnete Sinnhorizonte so gut wie verschwunden“¹³; man glaubt nicht mehr an einen allgemein verbindlichen Sinn.¹⁴ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß mit der Gottesfrage heute gleichzeitig auch die Frage gestellt ist, warum wir denn eigentlich unser eigenes Wohlfühlen nicht zum Maßstab aller Dinge machen sollen. Wie die theologische „Gotteslehre keine regionale Einzelwissenschaft ist“¹⁵, so schließt die religionsunterrichtliche Frage nach Gott die Frage nach dem Menschen mit ein. Und aus dieser Perspektive zeigt sich: Gottesvergessenheit und das „Verschwinden des Menschen“¹⁶ haben etwas miteinander zu tun, auch wenn man sich hier vor apologetischen Kurzschlüssen hüten muß. Von daher meine ich, sei die Arbeit an der Gottesfrage eher wichtiger geworden – auch an den öffentlichen Schulen einer hochgradig säkularisierten Gesellschaft. Jedenfalls droht eine Gesellschaft, deren einzelne Bürger keinen über sie selbst hinausreichenden Sinnhorizont mehr haben, über kurz oder lang wegen endemischer Verantwortungslosigkeit zu zerfallen.

Dritte These: Gerade in Anbetracht der Tendenz vieler Schülerinnen und Schüler, die Gottesfrage als allerpersönlichste und nicht diskussionsfähige Frage zu betrachten, erscheint es wichtig, die Gottesfrage auch als *Wahrheitsfrage* zu behandeln. Dies ist um so mehr zu betonen, als die neueren Religionslehrpläne bis auf ganz wenige Ausnahmen das Thema „Wahrheit“ nicht vorsehen.¹⁷

Der Begriff der „Postmoderne“ ist zu einem entscheidenden Stichwort für die Kennzeichnung unserer epochalen Situation geworden. Wir verbinden damit die Ablösung eines verbindlichen Rationalitätsstils durch eine Pluralität von Konzepten, Formen und Stilen der Wirklichkeitsauslegung. Diese Entwicklung ist auch eine Folge unseres gewachsenen Relativierungswissens. Wir wissen um die geschichtliche Relativität, die Kontextualität, die Vielfalt der möglichen Standpunkte und Perspektiven:

und es fällt uns immer schwerer, das zu tun, was bei aller Relativierung vor Relativismus schützt: nämlich eine Kriteriologie auszubilden und eine Unterscheidung der Geister zu leisten; und zwar eine Unterscheidung der Geister, die dennoch mit mehr als nur einer Wahrheit rechnet. Genau das aber wäre zu versuchen, auch im Blick auf den religiösen Pluralismus unserer Zeit und auf den faktischen Lebensglauben von Menschen heute; und dieser Versuch ist nirgendwo dringlicher als in der Schule, insbesondere im Religionsunterricht. Die Frage ist: Wie muß sich unsere Rede von Gott verändern, wenn sie dem angewachsenen Relativierungswissen und dem religiösen Pluralismus unserer Zeit gewachsen sein soll? Und wohin führen solche Veränderungen? Zur Annahme eines Pluralismus der Heilswege und zur Akzeptanz anderer Namen für den Gott Abrahams, Isaaks und Jesu Christi, wie es die Vertreter einer pluralistischen Religions-theologie fordern?¹⁸ Oder gar zu einem „Lob des Polytheismus“, wie es der Gießener Philosoph Odo Marquard angestimmt hat?¹⁹ Oder schließlich zu einem bewußten und kreativen religiösen Synkretismus, der die überkommenen religiösen Traditionen freihändig als Spielmaterial benutzt? Hier drängt sich die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit konkurrierender religiöser Aussagen²⁰ geradezu auf. Doch es scheint, als habe sich „der Religionsunterricht ... bis jetzt der Brisanz des Pluralismusproblems noch nicht gestellt“.²¹

Vierte These: Trotz der kirchlich betriebenen Katechismusrenaissance: Im Religionsunterricht verbietet sich die rationalistische Zuversicht eines definitiven Zugriffs. Wir können zu unseren Schülern über Gott nicht mehr in Katechismussätzen sprechen. Wir erleben und erleiden die Verborgenheit Gottes heute stärker oder doch jedenfalls noch einmal anders als Christen früherer Tage. Authentische Rede von Gott darf dieses Leiden an der Verborgenheit Gottes nicht leugnen.

Nach dem bisher Gesagten bedarf diese These keiner weiteren Begründung; ergän-

zend sei lediglich angefügt: Wo die Erfahrung der Verborgenheit Gottes ausgehalten und nicht einfach als Leererfahrung abgetan wird, enthält sie meines Erachtens auch eine Chance: die Chance, Gottes Transzendenz neu zu entdecken.²² Gott – er kann uns nicht mehr in dem Sinne Schöpfer und König, Retter und Rächer, allmächtiger Vater und höchster Herr wie den Generationen vor uns sein. Aber damit wird er nicht wesenlos; sondern entzieht sich, einmal mehr, allen unseren Bildern. Man könnte sogar sagen: daß die Theologie ihren imperialen Gestus aufgibt, ist die sachgemäße Entsprechung zur Verkleinerung Gottes; oder anders gesagt: die Ohnmacht der Theologie entspricht der Ohnmacht Gottes selber. Und dies muß nicht zu einem Vakuum führen, sondern kann Platz schaffen für neue, behutsamere Formen der Wahrnehmung Gottes. So ist, was in den Augen mancher ihr größter Verlust ist, aus dieser Sicht der größte Gewinn der modernen Theologie: die Entmächtigung des definitiven Zugriffs, ein neues Gewahrwerden der Problematik affirmativer Theo-Logie, die Wiederentdeckung der similitudo-dissimilitudo-Relation im Sprechen von Gott. Ich sehe darin einen Rückgewinn wirklicher Transzendenz.

4. Annäherungen an das Geheimnis – Drei Wege

Ein entscheidender Punkt ist sicherlich, daß die Erfahrung der Verborgenheit Gottes nicht zur Gott-ist-tot-Erfahrung mißbräut. Auf den Religionsunterricht bezogen, stellt sich die Frage: Wie können wir unseren Schülern deutlich machen, daß es aufschlußreich sein kann, über etwas zu sprechen, über das man keine Gewißheit erlangen kann? Wie können wir verhindern, daß der Eindruck entsteht: Wo es keine Gewißheit geben kann, waltet das Belieben; wo es keine letzte Klarheit gibt, ist dem „Gelaber“ Tür und Tor geöffnet? Dies ist ein Kunststück, und auch dafür gibt es keine Rezepte. Eine wichtige Voraussetzung jedoch dafür, daß

es gelingen kann, scheint mir Genauigkeit im Reden von Gott zu sein. Die Aufgabe besteht darin, Gottes Transzendenz zu wahren und doch Genauigkeit anzustreben. Dazu möchte ich auf drei „Wege“ verweisen:

Erster Weg: Der Weg über die Geschichte Gottes mit den Menschen. In der Bibel Alten und Neuen Testaments finden sich viele bewegende Zeugnisse zur Geschichte Gottes mit den Menschen. Doch die maßgebliche Gotteserfahrung von Christen ist die Erfahrung Gottes in Jesus. Jesus Christus wird im Neuen Testament als „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) verkündet. Was heißt es zu glauben, daß Gott in Jesus höchste Sichtbarkeit und Transparenz gewonnen hat, Jesus als Schlüssel zum Geheimnis Gottes zu betrachten? Ist es nicht gerade auch dies: Wem Jesus zur Offenbarung Gottes wird, der kann Gott nicht mehr in einer Art praktischen Deismus einen guten Mann sein lassen, sondern der muß, wie Jesus selbst, versuchen, anderen zu einem „Zeichen der Nähe Gottes“ (Th. Schneider) zu werden. Oft ergibt sich heute wahrscheinlich erst an dieser Stelle ein geeigneter Einsatzpunkt für den Religionsunterricht: nämlich in das Leben konkreter Menschen hineinzuschauen, die in der Spur Jesu nach dem Geheimnis Gottes suchen – und dabei anderen zu Zeichen Seiner Nähe werden. Hier gibt es eine Fülle möglicher Modelle aus Vergangenheit und Gegenwart, kanonisierte und nicht-kanonisierte „heilige Sünder“. Vielleicht tut sich uns die Wahrheit Gottes gerade im Spiegel solcher Menschen auf, großer Gottsucher, aber auch kleiner Leute, die sich in der Spur Jesu von Gott angerufen fühlten und die, auf ganz verschiedene Weise, versuchten, Gott in ihrem Leben Raum zu geben.²³ Die Frage nach dem Geheimnis einer Lebensgeschichte, nach ihren innersten Beweggründen, führt immer auch in das Geheimnis Gottes hinein. Entscheidend ist, daß auf diese Weise der praktische Folgenreichtum sichtbar wird, der mit dem Vertrauen in den Gott Jesu verbunden ist. Ja, man kann sich schließlich von dem vermeintlichen Kern der Got-

tes-Frage sogar noch einen Schritt weiter entfernen und bei Lebenszeugnissen oder auch künstlerischen Dokumenten ansetzen, die gar keine ausdrücklichen Spuren christlicher Wirkungsgeschichte zeigen. Im Vertrauen darauf, daß, wo die zentralen Fragen des Lebens angesprochen sind, auch die Frage nach Gott implizit immer mit gestellt ist, können solche „viae indirectae“ ohne das schlechte Gewissen begangen werden, irgendetwas Eigentliches zu verfehlen. So können beispielsweise die Filme des polnischen Regisseurs Kieslowski zu den Zehn Geboten unter Umständen schneller ins Herz der religiösen Thematik führen als es ein dogmatischer Traktat zur Gotteslehre könnte. Wo versucht wird, in den Erfahrungen anderer nach Spuren Gottes zu suchen, kommt es oft zu gehaltvolleren Erkenntnissen als da, wo man die vermeintliche direkteste beschreitet und unvermittelt fragt: „Gott – wer ist das eigentlich?“ oder „Existiert Gott?“. Solche Fragen erzeugen häufig nur metaphysische Schwindelgefühle.

Zweiter Weg: Der Weg über die eigene religiöse Erfahrung. Die christliche Tradition hebt immer wieder hervor, daß das Reden von Gott seinen Sinn verliert, wo nicht mehr zu Gott gesprochen wird. Wo sie nicht mehr aus dem Gebet und also einer expressiven Kommunikation mit Gott gespeist wird, verliert sich die Theologie im Gerede. Das ist eines der größten Probleme von Theologie im Religionsunterricht. Hier wird von einer Wirklichkeit gesprochen, mit der viele keinen Umgang mehr pflegen. Doch eigene Erfahrungen mit Gott, und sei es die Erfahrung seiner Unerfahrenheit, sind die Voraussetzung dafür, daß die Gottesfrage überhaupt virulent werden kann. Die Relevanzfrage kommt nun einmal vor der Wahrheitsfrage, sagt E. Schillebeeckx.²⁴ Wenn mich Fragen nicht betreffen, sind mir die Antworten auch egal. Und selbst die Frage nach der Existenz Gottes ist mir egal, wenn ich das Gefühl habe, Gottes Existenz berührt mich gar nicht. Damit also die Gottesfrage überhaupt relevant werden kann, muß sie in irgendeiner Weise mit meinen

Erfahrungen korrespondieren. Nun wird man gewiß sagen, daß es keinen Menschen gibt, der nicht wenigstens eine unthematise Gotteserkenntnis besitzt. Doch das allein ist in der Regel kein ausreichender Anknüpfungspunkt für ein Gespräch über Gott. Während man es sich früher im Religionsunterricht durchaus leisten konnte, von Gott nur zu reden, muß deshalb heute nach Wegen gesucht werden, wie wenigstens eine minimale Basis von Erfahrungen mit Religion geschaffen werden kann. Der Religionsunterricht steht heute insgesamt vor der Frage, wie er eine angemessene religiöse Erfahrungsbasis gewinnen kann; und zwar selbstredend ohne alte kerygmatische Formen einfach wieder auferstehen zu lassen. Es geht darum, mindestens erste Zugänge zur spirituellen Praxis gelebter Religionen, insbesondere des Christentums zu schaffen. Dies kann durch mancherlei Formen: Meditationen, Exkursionen, Begegnungen, Orientierungstage, notfalls auch durch Medien geschehen. Aber es ist wichtig, daß Schülerinnen und Schüler den Ernst von Menschen spüren, die es sich mit ihrem Gott nicht leicht machen; daß sie einen Eindruck erhalten von der Vielfalt religiöser Ausdrucksformen; und daß sie die stammelnden Versuche einer begrifflichen Annäherung an Gott von daher auch in ihrer begrenzten Bedeutung sehen lernen. Gerade der oftmals stark verkopfte Religionsunterricht an Gymnasien muß heute durch Formen ganzheitlichen religiösen Lernens ergänzt werden. Das ist keine Spielerei und ist die Zeit allemal wert. Denn die Rede von Gott kann Genauigkeit nur gewinnen, wenn sie rückgebunden bleibt an eigene Erfahrungen.

Dritter Weg: Der Weg über das Experiment des Lebens. Auf diesem Weg wird zu zeigen versucht, was passiert, wo mit Gott gerechnet wird. Das Experiment des Lebens fungiert hier gewissermaßen als Wahrheitsprobe der Rede von Gott. Der Ort der Erkenntnis Gottes, so streicht J. Moltmann in seiner „Theologie der Hoffnung“ heraus, ist die christliche Sendung.²⁵ Ähnlich argumentiert J. B. Metz, nämlich daß man die Wahr-

heit des Glaubens nur erkennen kann, wo man sich auf sie einläßt.²⁶ Wer sich auf den Gott Jesu Christi wirklich einläßt, macht schmerzliche Erfahrungen mit dem ersten Gebot. Denn die Frage nach Gott ist immer auch die Frage nach der Hierarchie unserer Werte; sie ist die Frage nach dem Leitstern unseres Lebens. Woran will ich mein Herz hängen, wodurch will ich mich bestimmen lassen, wovon mache ich meine Entscheidungen letztlich abhängig? Das heißt, die Frage nach Gott zwingt dort zur Genauigkeit, wo man sieht, daß sie die Frage nach den Göttern impliziert, die uns faktisch beherrschen; wo wir uns durch sie beispielsweise zur Nachfrage anstoßen lassen, ob unsere Weltanschauung nicht schon längst verkommen ist zu einer „Geldanschauung“, wie Gotthard Fuchs das einmal genannt hat.²⁷ „Wer Gott ist, was er offenbart, muß sich in Auseinandersetzung mit rivalisierenden Göttern zeigen.“²⁸ Es sind die Streitfälle des alltäglichen Lebens in Beruf und Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, in denen sich herausstellt, wes Geistes Kind jemand ist, welchen Göttern er opfert und welchen Fetischen er huldigt. Die Frage nach Gott wird also da konkret, wo sie aus einem abstrakten Für und Wider herausgeführt und mit der Frage verknüpft wird, welchen Herren der einzelne dient. Gotteserkenntnis korreliert mit dem Versuch, die Tiefenstruktur unserer Lebensverhältnisse zu entziffern. So verstanden, ist die Gottesfrage ganz unakademisch und zwingt zur Genauigkeit.

Abschließend noch (m)ein Traum von theologischer Genauigkeit.²⁹ Er geht in Richtung einer Art „Minima Theologica“; das heißt in Richtung des Versuchs, an Kleinigkeiten die große Perspektive des Glaubens zu erproben, im Unscheinbaren nach Spuren Gottes zu fahnden. Die Kunst besteht darin, die Entdeckungen, die man bei diesem Versuch macht, ästhetisch so zu verdichten, daß sie auch anderen ein Licht aufgehen lassen. Daß solches möglich ist, zeigen zum Beispiel die chassidischen Geschichten, E. Blochs „Spuren“, B. Brechts Keuner-Geschichten oder die „Minima Mo-

ralia“ von Th.W. Adorno. Manche dieser Geschichten und Epigramme entfalten eine wahrhaft performative Kraft, das heißt sie beschreiben nicht nur, sondern sie *schaffen* auch Erfahrung. Im besten Fall sind es richtige Disclosure-Geschichten, die eine Blickwende herbeiführen und etwas sehen lassen, was man vorher so nicht gesehen hatte. Auch im Religionsunterricht ist ja nichts so wirkungsvoll wie eine Disclosure-Geschichte zur rechten Zeit. Wo eine solche Geschichte wirklich „ankommt“, kommt es zu Momenten höchster Aufmerksamkeit und man spürt etwas wie den Vorbeigang eines Engels. Wenn es auch nur gelegentlich gelingt, aus derartigen Geschichten etwas vom Geist Gottes sich entbergen zu lassen, ist Religionsunterricht nicht vergebens.

Anmerkungen

¹ W. Bergau, Die neuen Schüler. Beobachtungen und Reflexionen: EvErz 39 (1987) 637.

² A. a. O. 637.

³ Vgl. M.-L. Kling-de Lazzar, Theodizee und Tod im Stundentakt. Der Alltag des Religionsunterrichts: Ev Komm 23 (1990) 105.

⁴ Vgl. K. E. Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.

⁵ K. E. Nipkow, Perspektiven der Lehrplanreform für die Zukunft: EvErz 45 (1993) 542.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft III, § 125.

⁸ Vgl. M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

⁹ Vgl. J. Werbick, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden auch: R. Englert, Warum ist Erwachsenenkatechese so schwierig? Erwachsenenkatechese aus katholischer Sicht: ThQ 174 (1994) 116 ff.

¹¹ H. R. Niebuhr, The Kingdom of God in America, 193; zit. n. D. Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben: Concilium 26 (1990) 44.

¹² F.-X. Kaufmann, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: ders./J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 49.

¹³ H. Barz, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion, Bd. 2), Opladen 1992, 84.

¹⁴ Vgl. a. a. O. 88.

¹⁵ K. Rahner, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie X, 133.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, in: F.-X. Kaufmann/J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 130 ff.

¹⁷ Vgl. J. Hendricks, Die Wahrheitsfrage im Religionsunterricht. Arbeitsergebnisse (Beiträge zur Diskussion, Bd. 12), Wuppertal 1992, 8.

¹⁸ Vgl. z. B. P. Knitter, No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll 1985.

¹⁹ Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: H. Pöser (Hrsg.), Philosophie und Mythos, Berlin 1979.

²⁰ Vgl. Nipkow, Perspektiven 541.

²¹ Ebd.

²² Vgl. dazu Englert, Erwachsenenkatechese 120 f.

²³ Vgl. dazu z. B. R. Englert (Hrsg.), Woran sie glaubten – Wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres, München 1993.

²⁴ Vgl. E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 14.

²⁵ Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1977, 250 ff.

²⁶ Vgl. dazu J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, München/Mainz 1977, 47 ff.

²⁷ Vgl. G. Fuchs, Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie: Diakonia 19 (1988) 251–257.

²⁸ Vgl. T. R. Peters, Mystik – Mythos – Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes, Mainz/München 1992, 20.

²⁹ Vgl. zum Folgenden auch R. Englert, Lob der Genauigkeit: unterwegs (Mitteilungsblatt des Deutschen Katecheten-Vereins) 2/1994, 1 f.