

Englert, Rudolf: Gott denken? Im Religionsunterricht?, in: Pemsel-Maier, Sabine/Schambeck, Mirjam (Hg.): Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, Freiburg i.Br. 2015, 93-110.

Gott denken? Im Religionsunterricht?

Rudolf Englert

Bei den folgenden Überlegungen werde ich mich strikt am Wortlaut des Aufsatztitels orientieren und dementsprechend der Reihe nach drei Komponenten genauer in den Blick nehmen: 1. das Konzept »Gott«, 2. die Denkbare Gottes und 3. die Frage, inwiefern die Reflexion über Gott eine Aufgabe des Religionsunterrichts darstellt bzw. von *welchen* didaktischen Überlegungen man sich bei einem religionsunterrichtlichen Bedenken Gottes leiten lassen könnte.

1 Das Konzept »Gott« im Kontext der religiösen Gegenwartssituation¹

»Gott« ist das zentrale Konzept fast aller großen Religionen. Man könnte dieses Konzept in einem ersten und noch sehr vorläufigen Angang vielleicht durch drei Charakteristika kennzeichnen:

1. In der Chiffre »Gott« konzentriert sich und gipfelt sich auf, was in den Religionen als die »Gegenwart des Heiligen«² erfahren wird und worin sich ihnen der »Sinn des Ganzen«³ erschließt. In der Begegnung mit Gott gewinnen die Menschen Anteil am »Geheimnis der Welt«⁴. Und in dem Bemü-

¹ Zur Thematik dieses ersten Kapitels vgl. auch den bemerkenswerten Artikel von Mette, Norbert, »Gottesverdunstung« – eine religionspädagogische Zeitdiagnose, 9–23.

² Vgl. Otto, Rudolf, Das Heilige.

³ Vgl. Gerhardt, Volker, Der Sinn des Sinns.

⁴ Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt.

hen, zu diesem Geheimnis in Kontakt zu treten, realisiert sich die tiefste Berufung des Menschen.

2. Die großen monotheistischen Religionen denken diesen Gott allerdings nicht als eine Macht, die der Welt als ein wie auch immer zu denkendes Potential eingeschrieben ist, sondern als eine Macht, die umgekehrt die Welt aus ihrer schöpferischen Fülle freisetzt und ihr in souveräner Autonomie gegenübersteht. Gleichwohl ist Gott aus dieser Sicht keineswegs ein allem Weltlichen enthobener strikt transzendenter Weltenschöpfer, sondern auch eine der Welt immanente *dynamis*, ohne Teilhabe an der nichts wahrhaft zu leben vermag.
3. Das Verhältnis dieses souveränen Gottes zu seiner Welt ist, wiederum aus der Sicht der großen Monotheismen, nicht distanziert und desinteressiert, sondern engagiert und fürsorglich. Gott tritt demnach auf eigene Initiative mit dieser Welt in Kontakt, er teilt sich ihr selbst mit, er gibt an sich Anteil, bis dahin dass er sich, wie es das Christentum in radikalster Zuspitzung sieht, mit dieser Welt identifiziert und sich in dieser Welt in menschlicher Gestalt antreffbar macht.

Wenn im Folgenden von »Gott« die Rede ist, dann im Sinne dieses für unsere religiöse Situation prägend gewordenen Konzeptes. Dieses Konzept stellt, auch wo es nicht mehr oder nur noch partiell geteilt wird, gleichwohl den Hintergrund dar, vor dem sich die beim Thema »Gott« virulenten Fragen auch heute auftun. In diesem Zusammenhang möchte ich eine erste These formulieren, nämlich: *Das, was wir gewohnt sind, die »Gottesfrage« zu nennen, resultiert im Wesentlichen aus den oben angesprochenen Charakteristika eines monotheistischen und insbesondere christlichen Gotteskonzeptes. Wo dieses Gotteskonzept nicht mindestens als möglicher Referenzrahmen noch bekannt ist, verschwindet auch die uns bekannte Form der Gottesfrage – z. B. die Theodizeefrage, die Frage der Vereinbarkeit zwischen dem biblischen Konzept der »Schöpfung« und dem naturwissenschaftlichen Konzept der Evolution oder die Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Autonomie.*

In einem zweiten Angang möchte ich nun einen Blick auf die Rolle des angesprochenen Gotteskonzeptes in unserer religiösen Gegenwartssituation werfen. Ich will diese Gegenwartssituation auch wiederum nur sehr vorläufig und skizzenhaft unter drei Aspekten einzufangen versuchen:

Aspekt 1: Ein Blick auf Religion und Religionen

1. Religionen sind in Gestalt von Institutionen, Traditionen und Konfessionen auftretende Objektivationen menschlicher Religiosität.
2. Im mitteleuropäischen Christentum beobachten wir seit geraumer Zeit, dass sich die objektive Religion der Institutionen und Bekenntnisse mehr und mehr wieder in die Vieltätigkeit subjektiver Religiosität hinein auflöst.
3. In dieser Situation werden verbindliche Konfessionen von vielen Menschen als Referenzsysteme ihres persönlichen Glaubens abgelehnt oder mindestens stark in Frage gestellt.
4. Die den monotheistischen Religionen zugrundeliegenden und in »Heiligen Schriften« fassbar gemachten »Offenbarungen« und die auf dieser Grundlage entfalteten religiösen Traditionen können in den Augen der meisten Menschen nicht mehr als privilegierte Quelle religiöser Erkenntnis und persönlichen Glaubens gelten.

Aspekt 2: Ein Blick auf die individuelle Religiosität

1. So sehr der religiöse Diskurs in der medialen Öffentlichkeit durch scharf abgegrenzte Akteure, wie z. B. den islamistischen Fundamentalismus, bestimmt ist, so sehr ist das religiöse Denken der mitteleuropäischen Mehrheitsgesellschaft durch inhaltliche Unbestimmtheit geprägt.
2. Eine zunehmend größere Quote von Menschen tendiert zu »intermediären Religiositätsformaten«⁵, die, was den Bestand ihrer Überzeugungen anbelangt, hochgradig vage

⁵ Vgl. dazu Englert, Rudolf, Geht das: Frömm sein, ohne zu glauben?, 28–38.

und, was den Stil ihrer religiösen Praxis angeht, sehr fluide sind.⁶

3. Viele Menschen zeigen sich einerseits religiös durchaus sensibel, andererseits aber skeptisch gegenüber der Möglichkeit, den Bezug zur religiösen Dimension der Wirklichkeit deutlicher zu artikulieren und zu ihr, wie die Religionen dies versuchen, in eine wie auch immer »geregelte Beziehung« zu treten.
4. Auf diese Weise nimmt individuelle Religiosität einen Aggregatzustand an, der sie einer reflexiven Bearbeitung nur schwer zugänglich macht, eben weil eine Objektivation des Religiösen in Gestalt von Überzeugungen oder Glaubensinhalten von vornherein als problematisch betrachtet wird.

Aspekt 3: Ein Blick auf die Verfassung der Theologie

1. Über Fragen der Religion und des Glaubens kann nach gegenwärtig vorherrschender Auffassung nur der Einzelne ganz persönlich entscheiden. Eine über den individuellen Einzelfall hinausgehende Unterscheidung zwischen mehr oder weniger gültigen Antworten wird für unmöglich oder gar für anmaßend gehalten. Antworten auf religiöse Fragen bringen aus dieser Sicht nicht eine allgemeine Wahrheit zum Ausdruck, sondern eine persönliche Einstellung zum Umgang mit elementaren Daseinsrisiken. Derartige Einstellungen müssen sich nicht nach konsensfähigen Kriterien bewährheiten, sondern brauchen sich lediglich im individuellen Einzelfall zu bewähren.
2. Der hier zum Ausdruck kommende massive Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Überzeugungen hat auch die konfessionellen Theologien und den von ihr mit zu verantwortenden Bestand an religiösen Traditionen nicht unberührt gelassen. Es ist unübersehbar, dass wir uns in einer Situation erodierender religiöser und theologischer Gewissheiten befinden. Vieles, was theologisch gewiss schien, ist mittlerweile

zweifelhaft geworden. Es gibt kaum ein großes theologisches Thema mehr, bei dem sich nicht die Frage stellt: Kann man das noch so sagen? Lässt sich das einem säkularen Zeitgenossen gegenüber noch halbwegs vernünftig erklären?

3. Die hier anzusprechenden Veränderungen bestehen nicht in erster Linie darin, dass sich die Auffassungen von bestimmten »Gegenständen« christlichen Glaubens, also z. B. von Jesus Christus, Erlösung, Sakramenten und natürlich auch von Gott, gewandelt haben, sondern diese Veränderungen betreffen im Kern den epistemologischen Status dieser Gegenstände, also die Frage, inwiefern sich über Gegenstände religiösen Glaubens überhaupt sinnvolle Aussagen treffen lassen.

Wenn man diese drei Aspekte zusammennimmt, dann wird deutlich – und das ist meine zweite These: *Das Konzept »Gott« wird in der religiösen Gegenwartssituation nicht nur deshalb fraglich, weil etwa ganz bestimmte mit ihm traditionell verbundene Attribute, wie etwa die »Allmacht« oder die »Personalität«, als problematisch empfunden würden, sondern weil der Sinn der Frage nach Gott als solcher in Frage steht.*⁷

Hans-Joachim Höhn schreibt in seinem Buch »Der fremde Gott«: »Wegen seiner schlechthinnigen ›Jenseitigkeit‹ und ›Welttranszendenz‹ kann Gott von der Sprache nicht ergriffen werden. Mit ihren Begriffen kann ihn der Mensch denkerisch nicht ›im Griff haben‹. Doch wenn Gott nur als unbegreifbar denkbar ist, muss dann das Denken im Blick auf Gott am Ende nicht resignieren? Ist das Ende des Gottesgedankens als eines dann im Grunde etwas Udenkbares denkenden Gedankens nicht notwendig die Resignation? Und ist die Geschichte des Gottesgedankens zurzeit nicht an eben diesem resignierenden Ende angekommen?«⁸ Damit komme ich zum zweiten Punkt.

⁶ Vgl. Lüdekens, Dorothea/Walther, Rafael (Hg.), *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel*.

⁷ Siehe dazu Tiefensee, Eberhard, *Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld*, 38–46, hier v. a. 39f.

⁸ Höhn, Hans-Joachim, *Der fremde Gott*, 37f.

2 Gott denken? Überlegungen zur Krise des Gottesgedankens

Es gibt unterschiedliche Reaktionen auf die Krise des Gottesgedankens, in den verschiedenen Ausprägungen individueller Religiosität, in der akademischen Theologie und auch in der Religionspädagogik. Einige möchte ich knapp skizzieren:

1. *Die Position einer Religion ohne Gott.* Religionen ohne Gott sind in vielerlei Gestalt zu diagnostizieren.⁹ Bislang treten solche Religionen allerdings nur selten in der reflexiven Gestalt einer Position auf, vermutlich auch, weil eine »Religion ohne Gott«, mindestens im westlichen Denken, nach wie vor als selbstwidersprüchlich empfunden wird. Aber es gibt solche Positionen und mir scheint, sie gewinnen an Bedeutung. Ein Beispiel ist Ronald Dworkins viel beachtetes Buch mit genau diesem Titel: »Religion ohne Gott«¹⁰. Dworkin, Professor für Philosophie und Recht an der New York University, entwickelt das Konzept einer Religion von Atheisten. Er schreibt: »Religion ist etwas Tieferes als Gott ... Religion ist eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Welt-sicht, die besagt, dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt, dass das Universum und seine Geschöpfe Ehrfurcht gebieten, dass das menschliche Leben einen Sinn und das Universum eine Ordnung hat. Der Glaube an einen Gott ist nur eine der möglichen Manifestationen oder Konsequenzen dieser tieferen Weltsicht.«¹¹ Man kann in diesem Sinne also religiös sein, ohne an dem Konzept eines Gottes festhalten zu müssen. Dworkin verbindet damit die Hoffnung, dass diese Ebene fundamentaler Religiosität, die dem Gottesgedanken vorausliegt, zukünftig zu einer Verständigungsgrundlage zwischen Theisten und der heute neu in den Blick kommenden Spezies »frommer Atheisten«¹² werden könne.

⁹ Klassisch dazu: Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*.

¹⁰ Dworkin, Ronald, *Religion ohne Gott*, Berlin 2014³.

¹¹ Ebd., 11.

¹² Vgl. Schnädelbach, Herbert, *Der fromme Atheist*, 78–85.

2. *Die Auffassung Gottes als einer »literarischen Figur«.* Damit sind Konzepte gemeint, die die Frage nach der Realität Gottes suspendieren und auf der Grundlage der ihnen durch Sozialisation oder Kultur zugespielten religiösen Tradition mit dem Gott dieser Tradition Umgang haben, ohne explizit zu fragen, *si deus daretur aut non daretur*. Auch diese Variante, auf die Krise des Gottesgedankens zu reagieren, hat erheblich an Bedeutung gewonnen. Ein Beispiel dafür ist die Position des Mainzer Germanisten Hermann Kurzke, der zusammen mit seinem luxemburgischen Kollegen Jacques Wirion unter dem Titel »Unglaubensgespräche« einen sehr lesenswerten Briefwechsel über religiöse Fragen veröffentlicht hat. Aus der Sicht Kurzkes brauchen die Menschen Götter, auch wenn diese Götter möglicherweise nicht mehr als ein fiktionales Gegenüber darstellen, das den Menschen hilft, mit sich selbst im Gespräch zu bleiben. Kurzke schreibt: »Die Annahme einer Kommunikationsfigur ›Gott‹ erlaubt Diskurse, die ohne sie keinen Lebensraum haben, und zwar zentral wichtige Diskurse, die schwer oder gar nicht zu ersetzen sind und deren Wegfall psychisch kaum zu verkraften ist. Sie entlastet und befreit.«¹³ Im Gespräch mit Gott, so Kurzke, habe all das Raum, was im Banne des Mündigkeitsparadigmas mit dem Stigma des Infantilen, Einfältigen und Nutzlosen versehen worden sei. Gott kann also auch da, wo die Frage nach seiner Existenz gar nicht gestellt wird, eine reale existentielle Bedeutung erlangen.

Ich denke, dass diese Position durchaus auch in der Theologie anzutreffen ist. Klaus Müller schreibt: »Weit verbreitet ist die Beschäftigung mit den Texten der Überlieferung als Texte, ohne die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des in diesen Texten Artikulierten zu stellen. Da reicht dann, dass der Himmel voller Geschichten hängt.«¹⁴ Müller selbst hält diese Position für unbefriedigend und fragt: »Aber genügt das, um das eigene Leben auf unbedingte Weise von dem in

¹³ Kurzke, Hermann/Wirion, Jacques, *Unglaubensgespräch*, 18.

¹⁴ Müller, Klaus, *Gottes Dasein denken*, 159.

diesen Geschichten Erzählten bestimmen zu lassen, wie das gläubige Menschen tun? Ohne die Überzeugung von einer hinter dem Erzählten – wie immer verborgen – stehenden Wirklichkeit ist dies wohl kaum möglich.«¹⁵ Ich lasse diese Fragen an dieser Stelle einmal dahingestellt.

3. *Das Verständnis Gottes als einer sich im Gefühl erschließenden Wirklichkeit.* Diese Sichtweise hat eine lange Tradition. Ihr gegenwärtig wohl wirkungsstärkster Exponent ist Friedrich Schleiermacher, der Religion wesentlich vom Gefühl her bestimmt und sie als eine Domäne betrachtet, die eher der Ästhetik und der Anschauung als der Philosophie und der Reflexion verwandt ist.¹⁶ Schleiermacher hat zahlreiche Gefolgsleute, auch in der gegenwärtigen Religionspädagogik. Diese versuchen, teilweise mit einem hohen Reflexionsaufwand, deutlich zu machen, dass Religion nicht zuerst eine Sache des Denkens, sondern eine Sache des Empfindens sei. Das betrifft natürlich auch und zentral die Frage nach der rechten Weise, sich mit Gott in Beziehung zu setzen. Beispiel: Bernhard Dressler. Der Modus des rechten Sich-in-Beziehung-Setzens mit Gott sei im christlichen Credo, so Dressler, eben nicht mit dem Operator »I think«, sondern »I believe« zum Ausdruck gebracht. Demnach sei Gott »kein Objekt eines Wissens oder einer Vermutung ..., sondern der Adressat eines Vertrauens, mit dem auch unser Wissen zuallererst in einen Sinnhorizont gerückt wird.«¹⁷ Und dies heißt in seiner religionsdidaktischen Konsequenz: »Im Religionsunterricht soll gelernt werden können, dass wir uns zu Gott nicht mit der Spekulation über seine Existenz ins Verhältnis setzen, sondern durch Lob und Dank, Bitte und Klage.«¹⁸

Man könnte sagen: Das religionstheoretische und religionspädagogische Konzept Dresslers ist sehr deutlich ein Konzept, das sich auf den Verlust theologischer Bestimmtheiten eingestellt hat. Es muss diesen Verlust im Grunde gar nicht als Problem empfinden, sondern kann darin im Gegenteil eine Voraussetzung dafür sehen, sich des eigentlichen Charakters von Religion klarer bewusst zu werden.

Es kommt mir bei den hier beschriebenen Reaktionen auf die Krise des Gottesgedankens nicht so sehr auf die Positionen im Einzelnen an. Auch die Frage, ob sich nicht noch andere Positionen beobachten lassen, finde ich an dieser Stelle nicht zentral. Die drei ausgewählten Positionen sollten lediglich Folgendes zeigen – und das ist meine dritte These: *Es gibt 1. eine Tendenz, religiös zu sein und Religion zu thematisieren, ohne über Gott zu sprechen. Es gibt 2. eine Tendenz, über Gott zu sprechen, ohne nach seiner Wirklichkeit zu fragen. Und: Es gibt 3. eine Tendenz zu fragen, inwieweit Gottes Wirklichkeit erfahrbar ist, ohne Gott dabei auch als Herausforderung an das Denken zu begreifen.*

Von daher ist es, grundsätzlich betrachtet, weder selbstverständlich, im Religionsunterricht überhaupt von Gott zu sprechen, noch da, wo man dies tut, es so zu tun, dass die Gottes-thematik dabei auch als eine Einladung zum Denken verstanden und entfaltet wird.

3 Gott denken »im Religionsunterricht«?¹⁹

Genau das aber, nämlich die Gottesfrage als Einladung zum Denken zu begreifen, ist aus meiner Sicht eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts. Die Frage ist: *Wie* kann diese Aufgabe unter den heute gegebenen Bedingungen so angegangen werden, dass der Religionsunterricht dabei nicht ungewollt zu einem Ort geteilter Ratlosigkeit wird? Ich will versuchen, den

¹⁹ Vgl. zum Folgenden auch: Schweitzer, Friedrich, Gott im Religionsunterricht, 241–263.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. dazu die Rede »Über das Wesen der Religion«; Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion, 27–89.

¹⁷ Dressler, Bernhard, Wie geht Religion?, 5.

¹⁸ Ebd.

Weg, der mir vorschwebt, in Auseinandersetzung mit zwei anderen Ansätzen, die ich *nicht* für zielführend halte, etwas näher Konturen gewinnen zu lassen.

- Der erste dieser aus meiner Sicht problematischen Ansätze ist der einer *affirmativen Theologie*, ganz gleich in welchen möglicherweise sogar avantgardistisch erscheinenden theoretischen Rahmen diese eingespannt ist. Unter einer affirmativen Theologie verstehe ich in diesem Falle jede Theologie, die mit der Annahme Gottes als axiomatischer Voraussetzung arbeitet. Ich räume ein, dass die mindestens vorübergehende Übernahme dieses Axioms Teil einer adäquaten Hermeneutik zum Beispiel biblischer Texte sein kann, meine aber, dass neuzeitliche Leser/-innen in dieser Innen-Perspektive nicht verharren können, jedenfalls nicht, wenn sie im Kontext schulischer Bildung an religiösen Texten arbeiten. Wo anders verfahren wird, wird der Wirklichkeitsanspruch dessen, was die Chiffre »Gott« zur Sprache bringt, gerade *nicht* ernstgenommen, sondern ignoriert und es wird mit »Gott« verfahren wie beispielsweise mit Schneewittchen oder Nils Holgersson – nämlich als Bedeutungsträgern innerhalb einer literarischen Konstruktion; einer literarischen Konstruktion, deren Bezug zur außerliterarischen Wirklichkeit im Dunkeln bleibt oder sogar von vornherein für irrelevant gehalten wird.
- Ein zweiter aus meiner Sicht problematischer Ansatz ist der einer ganz und gar *subjektiven Theologie*. Hier wird davon ausgegangen: In der Domäne der Religion geht es um eine Wirklichkeit, die mit anderen letztlich nicht teilbar ist; im Kern geht es vielmehr um persönliche Einstellungen zum je eigenen Lebensgrund, über die sich ein Anderer kein Urteil anmaßen darf. Dies gilt auch für die Gottes-Konzepte des Einzelnen, denen so ein denkbar weiter Spielraum eröffnet wird. Nachdem theologisches Denken über Jahrhunderte hinweg innerhalb und außerhalb des Religionsunterrichts dogmatisch strikt reglementiert war, kann man gar nicht genug betonen, welchen Gewinn ein solcher Freiraum darstellt. Wenn nun aber im Grunde von vornherein unterstellt

wird, dass alle denkbaren Gottes-Gedanken von einer definitiven Wahrheit gleichermaßen weit entfernt und der Konzeptualisierung Gottes von daher keinerlei Grenzen gesetzt seien, wird so etwas wie einer Logik des Gottdenkens, einer rationalen Theologie, der Boden völlig entzogen. Ein religionsunterrichtlicher *Diskurs* über die Gottesfrage wäre unter dieser Voraussetzung eigentlich sinnlos.

Ich fasse noch einmal kurz zusammen: Der erste Ansatz setzt die Wirklichkeit Gottes einfach voraus, sei es in altbekannter oder aber in neuartiger Weise; in altbekannter Weise, wo man von der Fraglichkeit Gottes noch gar nicht berührt ist; in neuartiger Weise, wo Gott von vornherein nur als eine Art literarischer Figur betrachtet wird, nach deren Wirklichkeit zu fragen sinnlos wäre. Problematisch an diesem ersten Weg erscheint mir die Weigerung, die Frage nach der *Wirklichkeit* Gottes zu stellen.

Der zweite Ansatz geht von der unhintergehbaren Evidenz subjektiver religiöser Erfahrungen und Empfindungen aus. Weil an diesen Erfahrungen und Empfindungen kein sinnvoller Zweifel möglich ist, seien sie Bewertungen und rationalen Infragestellungen entzogen. Problematisch an diesem zweiten Ansatz erscheint mir die Weigerung, die Frage nach der *Wahrheit* religiöser Auffassungen und theologischer Aussagen überhaupt nur zu stellen.

Von daher wäre an dieser Stelle nun zu überlegen, inwiefern so etwas wie ein dritter Weg möglich ist; ein dritter Weg, der Gott weder als durch die Tradition hinlänglich definiert betrachtet, noch als Gegenstand ausschließlich subjektiver Erfahrung für gänzlich undefinierbar bzw. grenzenlos variabel hält;²⁰ ein Weg, der sowohl die Frage nach der Wirklichkeit Gottes als auch die Frage nach der Wahrheit theologischer Aussagen für sinnvolle Gegenstände gedanklicher Arbeit hält. Daran schließt sich meine vierte These an: *Die religionsunterrichtliche Aus-*

²⁰ Einen solchen *dritten Weg* versucht auch Sabine Pemsel-Maier zu beschreiten, vgl.: Jenseits von Dogmatismus und radikalem Konstruktivismus, 61–69.

einandersetzung mit der Gottesfrage ist so anzulegen, dass dabei weder der Frage nach der Wirklichkeit Gottes, noch der Frage nach der Wahrheit von sich auf Gott beziehenden Aussagen ausgewichen wird.

Im letzten Teil meiner Überlegungen soll dieser dritte Weg nun noch ein wenig weiter erläutert werden. Ich will dies wiederum sehr verknappt und eher thesenartig versuchen und orientiere mich dabei an dem, was ich anderenorts als »Lehrstückdidaktik« entfaltet habe.²¹

1. Die religionsunterrichtliche Auseinandersetzung mit dem Thema »Gott« kann auf sehr unterschiedliche Weise erfolgen; nur eine davon ist die *gedankliche* Auseinandersetzung, die aber, auch wenn sie vielleicht besondere Mühe bereitet, nicht fehlen sollte. Jedenfalls gibt es wichtige Anhaltspunkte dafür, dass das, was man im Anschluss an Glock die »intellektuelle« Dimension der Religiosität nennen könnte, für die Architektur des Religiösen insgesamt eine wesentliche Rolle spielt.²²
2. Die theologische Tradition bezeichnet die spezifische Art religiösen Erkennens als »Glauben«, und zwar in der differenziert zu entfaltenden Komplementarität von »notitia«, »fiducia« und »assensus«.²³ Die gedankliche Auseinandersetzung mit der Gottesfrage muss begleitet werden von dem Bemühen, den besonderen Charakter solchen religiösen Glaubens zu verstehen. Dabei wäre deutlich zu machen, dass das Denken keine mit dem Glauben rivalisierende Form des Erkennens darstellt, sondern dass Denken und Glauben im Gegenteil wechselseitig aufeinander verwiesen sind und also das Denken einen es umfangenden und fundierenden Glauben im Sinne einer »fiducia« genauso braucht wie umgekehrt das Glauben ein es auslegendes und immer

wieder neu zu verstehen suchendes Denken im Sinne eines rational plausibilisierbaren »assensus«.

3. Auch wenn wohl nicht das Denken, sondern eher ein im praktischen Umgang mit der Welt sich ausbildendes Empfinden²⁴ der entscheidende Ursprung des Glaubens ist, ist doch auch ein solches Empfinden oder Gefühl nicht einfach epistemisch blind, sondern hat, wie Pascal sagt, sehr wohl seine Gründe.²⁵ Vielleicht kann man es mit Hans-Joachim Höhn so sagen: Es geht bei der gedanklichen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage nicht darum, »die Überzeugung von Gottes Existenz diskursiv zu erzeugen, sondern die Berechtigung und Verantwortbarkeit dieser (prädiskursiven) Überzeugung zu demonstrieren.«²⁶
4. Die entscheidende Aufgabe einer gedanklichen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage scheint mir nicht die Vermittlung von Antworten zu sein, wie gut begründet diese auch immer sein mögen, sondern die Einübung in ein Exerzitium des Denkens. In diesem Exerzitium wird das Denken an seine Grenzen geführt, der Mensch mit der Endlichkeit seiner Mittel konfrontiert und der Weg des Menschen als eine Pilgerreise begriffen, bei der es nicht auf das Ankommen ankommt, sondern auf das immer wieder neue Aufbrechen in Richtung dessen, was wirklich wichtig ist.
5. Ein solches Exerzitium beginnt didaktisch mit der Auslösung echter, klar fokussierter Fragen. Das heißt auch: Es sollte nicht einfach und überhaupt um »Gott« gehen, sondern um ganz bestimmte im Zusammenhang mit dem Gotteskonzept sich aufwerfende Fragen, zum Beispiel: »Wie kommen die Menschen eigentlich auf Gott?«, »Gibt es so etwas wie Got-

²¹ Vgl. Englert, Rudolf, Religion gibt zu denken.

²² Vgl. z. B. Huber, Stefan, Der Religionsmonitor 2008, 22ff.

²³ Diese Unterscheidung entstammt der reformatorischen Tradition; sie scheint mir die Komplexität dessen, was mit »Glauben« angesprochen ist, noch besser zugänglich zu machen als die auf katholischer Seite üblichere Unterscheidung zwischen »fides quae« und »fides qua«.

²⁴ ... im umfassenden Sinne dessen, was Schleiermacher »Gefühl« nennt. Vgl. dazu Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube, § 3ff.

²⁵ Auch die »Philosophie der Gefühle«, die sich in den letzten Jahren entwickelt hat, spricht die epistemische Qualität von Emotionen an. Demnach können auch Emotionen »Wissen über die Welt vermitteln« (Döring, Sabine A., Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, 17). Emotionen sind demnach eine Form nicht-kognitiver Erkenntnis.

²⁶ Höhn, Hans-Joachim, Der fremde Gott, 23.

tesererfahrungen?«, »Kann Gott zu den Menschen ›sprechen‹?«, »Kann Gott etwas ›tun‹?«, »Ist der Glaube an Gott mit der Vernunft vereinbar?«, »Ist Gott nicht nur eine Erfindung des Menschen?« usw.

6. Eine Auseinandersetzung mit solchen Fragen erscheint mir nur sinnvoll, wenn sie von den Schüler/-inne/n als eine Bewegung erfahren wird, die verschiedene klar unterscheidbare Stationen durchläuft. Gerade bei der Bearbeitung derartig komplexer Fragen kommt es didaktisch darauf an, eine Dramaturgie vorzusehen, die der gedanklichen Auseinandersetzung eine Struktur und eine gewisse Dynamik einbeschreibt, so, dass sich die verschiedenen Komponenten einer Unterrichtseinheit zu einem durchdachten Gefüge miteinander verbinden. Auf diese Weise kann dann so etwas wie ein »roter Faden« erkennbar werden und auch ein Spannungsbogen entstehen.²⁷
7. Bei der Anlage einer solchen Dramaturgie sollte man die Chance nutzen, sich des im Laufe der Jahrhunderte theologischer Reflexionsarbeit zusammengekommenen Arsenal von markanten Beiträgen und exemplarischen Argumentationsfiguren zu bedienen. Dabei wäre nicht zuerst an die großen Traktate zu denken, sondern an »kleine Formen«, die sich in der theologischen und religionsphilosophischen Tradition sehr wohl auch finden: an anschauliche Beispiele, pointenstarke Geschichten, dialogische Diskurse, inspirierende Gedankenexperimente, markante Dilemmata, prägnante Oppositionen usw. Wobei solche Impulse natürlich nicht dazu gedacht sind, das eigene Nachdenken der Schüler/-innen einem prädefinierten Erkenntnisziel zuzuführen, sondern es zu provozieren und zu weiterführenden Überlegungen herauszufordern.²⁸

²⁷ In den von mir entworfenen Lehrstücken (für Lehrende!) habe ich solche Spannungsbögen für ausgewählte Aspekte der Gottesfrage zu entwickeln versucht (vgl. Englert, Rudolf, Religion gibt zu denken, 101–409); die dabei eingesetzten Impulse müssten allerdings, um auch für Schüler/-innen zu taugen, vielfach noch weiter elementarisiert werden.

²⁸ In diese Richtung denkt, wenn ich ihn recht verstehe, auch Reis, Oliver,

8. Die Frage ist: *Welche* Überlegungen sind wirklich weiterführend? Denn über kurz oder lang wird wohl allen, die sich an einem solchen gedanklichen Exerzitium zur Gottesfrage beteiligen, klar: Religiöse Konzepte – und gerade eben auch Konzepte der Erkennbarkeit, der Offenbarung, des Willens oder des Handelns Gottes – beruhen im Grunde auf riskanten und entsprechend bestreitbaren Interpretationen. Das heißt: Man kann, gerade bezogen auf die Konzeption Gottes, alles auch anders sehen. Die Geschichte der Theologie zeigt, dass es selbst in ein und derselben Glaubensgemeinschaft dazu sehr unterschiedliche Sichtweisen gibt. Aber genau das ist eine enorme didaktische Chance, denn viele theologische und philosophische Kontroversen zur Gottesfrage lassen sich im Unterricht spannend reinszenieren. Derartige Kontroversen können ein produktiver Katalysator für das eigene Theologisieren der Schüler/-innen sein.
9. Die argumentative Tauglichkeit und die praktischen Folgen unterschiedlicher, vielleicht sogar oppositioneller Konzepte etwa zur Frage der Erfahrbarkeit Gottes sorgfältig gegeneinander abzuwägen – das ist sicherlich eine anspruchsvolle Aufgabe. Doch warum sollte ein solcher Anspruch dem Religionsunterricht schaden? Ich denke, es ist im Gegenteil so, dass das Problem heutigen Religionsunterrichts oft nicht die *Über-*, sondern die *Unterforderung* der Schüler/-innen ist.²⁹ In vielen Fällen fordert der Religionsunterricht das Denken der Schüler/-innen nicht *genug* heraus. Dies gilt besonders auch für die an die Schüler/-innen gestellten Aufgaben. Deshalb sollte die gerade bei der Arbeit an der Gottesfrage gegebene Möglichkeit, kognitiv wirklich anregende Aufgaben zu stellen, hier auch genutzt werden.

Mit Glaubensaussagen Lernprozesse gestalten, 112–121; ders., Wie kommt die Rede von der Auferstehung in den Lernprozess?, 39–56.

²⁹ Vgl. Englert, Rudolf/Hennecke, Elisabeth/Kämmerling, Markus, Innenansichten des Religionsunterrichts, v. a. 125–131.

10. Bei der Erörterung der Gottesfrage lässt sich gewiss nicht in der gleichen Weise von Lernfortschritten sprechen wie bei der Bearbeitung algebraischer Aufgaben. Aber das ist kein Grund für die mantraartige Wiederholung, in »Religion« gebe es »kein richtig und kein falsch«. Auch wenn es in der Domäne der Religion nicht ganz einfach ist, Kriterien für die Qualität von Argumenten und Positionen zu benennen, muss doch klar sein, dass es auch hier keineswegs ausreicht, sich bloß auf seine subjektiven Erfahrungen zu beziehen. Deswegen ist es wichtig, auch bei den von den Schüler/-inne/n eingenommenen Positionen nach deren unterschiedlich guter Begründbarkeit und deren unterschiedlich großem Facettenreichtum zu fragen. Schreibt man Gott eine Wirklichkeit zu oder hält man ihn nur für gut ausgedacht, denkt man ihn anthropomorph-konkret oder eher symbolisch-abstrakt, stellt man sich ihn als ein gegenständliches »Etwas« vor oder eher als ein ungegenständliches Potential, schreibt man ihm ganz bestimmte Eigenschaften zu oder betrachtet man ihn als immer wieder neue Überraschung, macht man Gott verantwortlich für das Leiden in der Welt oder sieht man ihn hier gar nicht involviert? Das, so wäre zu entdecken, macht in vieler Hinsicht einen Unterschied.

Ich bin überzeugt, und damit komme ich zum Schluss: Die Ermutigung der Schüler/-innen zu eigenem Theologisieren und die – vielleicht sogar an gemeinsam ausgearbeiteten Standards orientierte – Entwicklung theologischen Unterscheidungsvermögens sind miteinander durchaus verträglich. Denn langfristig wird man Schüler/-innen zu eigener theologischer Gedankentätigkeit nur dann ermutigen können, wenn sie dabei die Erfahrung machen: Wir kommen mit unseren Fragen ein Stück weiter; wir haben, gerade auch bei der gedanklichen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, ein Stück theologischer Kompetenz hinzugewonnen.

Literaturverzeichnis

- Döring, Sabine A., Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Dies. (Hg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M. 2009, 12–65.
- Dressler, Bernhard, Wie geht Religion?, in: Religion 5–10 (2011) H. 3, 4–7.
- Dworkin, Ronald, Religion ohne Gott, Frankfurt a. M. 2014³.
- Englert, Rudolf, Geht das: Fromm sein, ohne zu glauben? Ein Beitrag zum Verständnis intermediärer Religiositätsformate, in: Bitter, Gottfried/ Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.), Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft, Würzburg 2011, 28–38.
- , Religion gibt zu denken. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken, München 2013.
- /Hennecke, Elisabeth/Kämmerling, Markus, Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele – Analysen – Konsequenzen, München 2014.
- Gerhardt, Volker, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.
- Höhn, Hans-Joachim, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.
- Huber, Stefan, Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt?, Gütersloh 2009, 17–52.
- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1992⁶.
- Kurzke, Hermann/Wirion, Jacques, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2007.
- Luckmann, Thomas, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.
- Lüddekens, Dorothea/Walther, Rafael (Hg.), Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010.
- Mette, Norbert, »Gottesverdunstung« – eine religionspädagogische Zeitdiagnose, in: Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Mette, Norbert u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (= JRP 25) Neukirchen-Vluyn 2009, 9–23.
- Müller, Klaus, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.
- Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991.
- Pemsel-Maier, Sabine, Jenseits von Dogmatismus und radikalem Konstruktivismus. Perspektiven aus der Systematischen Theologie, in: RpB 66/2011, 61–69.
- Reis, Oliver, Mit Glaubensaussagen Lernprozesse gestalten, in: KatBl 134 (2009) 112–121.
- , Wie kommt die Rede von der Auferstehung in den Lernprozess? Das Ver-

- stehen von Auferstehung und seine Bedeutung für schulische Lernprozesse, in: RpB 63/2009, 39–56.
- Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/3), Berlin 2008.
- , Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Stuttgart 1969.
- Schnädelbach, Herbert, Der fromme Atheist, in: Ders., Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009, 78–85.
- Schweitzer, Friedrich, Gott im Religionsunterricht. Bestandsaufnahme – neue Herausforderungen – weiterführende Perspektiven zu einer Didaktik der Gottesfrage, in: Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Mette, Norbert u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (= JRP 25) Neukirchen-Vluyn 2009, 241–263.
- Tiefensee, Eberhard, Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld, in: Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Mette, Norbert u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (= JRP 25) Neukirchen-Vluyn 2009, 38–46.