

Gott im Religionsunterricht

Systematische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Religionspädagogik

Von Karlheinz Ruhstorfer

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“

Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter.

Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere.

Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander.

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen!“

Wir haben ihn getötet – ihr und ich!“

(Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft)

Die Spatzen pfeifen es von den Dächern. Religion ist „in“. Als jüngster Beleg dafür mag die große Serie in der ZEIT (Februar/März 2007) gelten, welche den Weltreligionen gewidmet ist und mit einer Reihe von Artikeln über das Christentum begann. Schon 1994 fand auf Capri eine hochkarätige Tagung zum Thema Religion statt, an der unter anderem Gianni Vattimo, Jacques Derrida und Hans Georg Gadamer teilgenommen haben.¹ Im Jahr 2001 wurde durch die Terroranschläge in New York auf schreckliche Weise zu Bewusstsein gebracht, dass Religion schlagartig auch zum Thema der Weltpolitik geworden ist. Im Jahr 2002 schreibt Vattimo in seinem Buch „Jenseits des Christentums“. Heute scheinen die Philosophen mehrheitlich nur aus Trägheit, nicht aus starken theoretischen Gründen irreligiös oder antireligiös zu sein². Betrachtet man allerdings die Lage der großen Kirchen, so hat man durchaus nicht den Eindruck, dass die genannte Entwicklung für einen optimistischen Aufbruch gesorgt habe, vielmehr herrschen Schrumpfung- und Untergangsvisionen und man sieht die historische Aufgabe eher darin, den Rückzug an allen Fronten nicht zum Zusammenbruch und zur heillosen Flucht werden zu lassen. Auch der schulische Religionsunterricht (im Folgenden RU) scheint

nicht oder doch nur sehr wenig von der Aktualität der Religion im intellektuellen Diskurs und in der Weltpolitik profitiert zu haben. Eine Begeisterung der Schülerinnen und Schüler für Gott, den christlichen Glauben und die Religionslehre, in der sie doch beginnend mit der ersten Klasse unterrichtet werden, lässt sich jedenfalls kaum ausmachen. Welchen Beitrag aber könnte ein zeitgemäßer RU für eine Wiederkehr der Religion in den Köpfen und Herzen der Schülerinnen und Schüler leisten? Mit welchem Gott soll die Religion uns heute verbinden? Und wie kann diese Rückbindung gedacht werden?

In einem ersten Schritt möchte ich im Anschluss an Rudolf Engler die jüngere Entwicklung der Religionspädagogik nachzeichnen und diese dann im Licht einer geistesgeschichtlichen Analyse deuten. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die Frage nach Gott gelegt. Als zweites wird dann die geistesgeschichtliche Situation unserer Tage umrissen, um schließlich zum Dritten einige Anregungen für einen zeitgemäßen Unterricht in Sachen Gott zu geben.

1. Zwei Annäherungen an die jüngste Vergangenheit

a. Die Emigration des Glauben-Lernens oder Gott wandert aus

1998 veröffentlichte der Religionspädagoge Rudolf Engler einen kleinen Aufsatz mit dem Titel: „Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens“³. Darin zeichnet er zu Beginn die Geschichte der Emigration des Glaubens, die Aufgabe des Anspruchs auf Wahrheit und so auch das Verenden Gottes im Religionsunterricht in drei Schritten nach. Noch in den fünfziger Jahren habe sich der RU als Katechese verstanden. Der schulische Unterricht diene der Einweisung in den Glauben. Josef Andreas Jungmann bezeichnete als Ziel auch des RU, die Schülerinnen und Schüler im „Kernland christlicher Wahrheit“ heimisch werden zu lassen. Es galt, „ein religiöses Vorstellungsgebäude entstehen zu lassen, in dem man wohnen kann“⁴. Engler beschreibt diese Art kerygmatischen Unterrichts als Vermittlung von objektiver Religion als objektiver Religion. Das heißt, der objektive Glaube der Kirche sollte möglichst originalgetreu in den Schülerinnen und Schülern reproduziert werden. Gott erscheint in diesem Konzept als objektive Wahrheit, die als solche im Glauben angenommen werden soll. Ob diese Vorstellung eines objektiven Gottes und einer entsprechenden Religion in der Tat Jungmanns Absichten entspricht, mag hier dahingestellt bleiben, war er doch bereits Teil einer theologischen Bewegung,

welche sich der Lebenswelt und der Subjektivität der Glaubenden zugewandt hatte. Für eine neuscholastisch orientierte Theologie, welche noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts die herrschende Denkart der katholischen Kirche war, galt diese Art objektiver Katechese allerdings ohne Zweifel. Fest steht, dass bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts der RU als Vermittlung des Glaubens verstanden wurde, die sich noch auf konfessionell gebundene Milieus stützen konnte. Gott und Schüler sollten in ein lebendiges Verhältnis gebracht werden. Dabei kam allerdings dem Moment der religiösen Wissensvermittlung die zentrale Bedeutung zu.

Der erste Schritt in Richtung Emigration des Glauben-Lernens vollzog sich in den sechziger und siebziger Jahren, die Englert als die Zeit der klassischen Korrelationsdidaktik beschreibt. Die Auflösung der traditionellen Milieus und die damit verbundene Ablehnung des RU durch die Schüler führte zum Zusammenbruch des Versuchs, im RU die „Wahrheit des christlichen Kernlandes“ zu vermitteln und zu dessen Bewohnen anzuleiten. Die Würzburger Synode stellte fest, dass es schon ein Gewinn sei, „wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder gar unsinnig halten“ und mehr noch „wenn sie Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für Realisierung von Freiheit begreifen (2.6.5)“⁵. Fortan konzentrieren sich die religionspädagogischen Konzepte auf den subjektiven Pol der Vermittlung, nämlich auf die Schülerinnen und Schüler und deren individuelle Erfahrung. Im Hintergrund dieser „anthropologischen Wende“ stand im katholischen Raum die Theologie Karl Rahners, der den einzelnen Menschen in seiner Existenz immer schon auf Gott bezogen sah. Diese „anonyme“ Bezogenheit galt es, über sich selbst aufzuklären. Man setzte fortan bei den Lebensfragen der Schülerinnen und Schüler an und „korrelierte“ sie mit den bereits vorhandenen Objektivierungen von Gottes- und Glaubenserfahrung, wie sie sich in der biblischen, theologischen und kirchlichen Tradition niedergeschlagen haben. Korrelation besagt hier, dass einerseits subjektive Religion zur objektiven und andererseits objektive zur subjektiven Religion werden sollte, ging es doch nicht nur darum, die Schüler zu Gott und seiner objektiven Wahrheit zu bringen, sondern auch, den kirchlichen Glauben zur subjektiven Überzeugung der Kinder und Jugendlichen werden zu lassen. Nur insofern dieser Prozess der Korrelation von individueller und objektiver Erfahrung nicht mehr auf rein objektiver Ebene

machbar ist, kann in diesem Zusammenhang von einer Emigration des Glauben-Lernens gesprochen werden. Gott ist hier als übernatürliches Existential die Bedingung der Möglichkeit jeder existentiellen Erfahrung. Die bewusste Thematisierung dieses Sachverhalts allerdings und mehr noch die lebendige Aneignung Gottes als Horizont des Lebens ist nur in begrenztem Maß durch ein didaktisches Arrangement herbeizuführen. Es genügt in diesem Kontext nicht mehr, sich den Glauben rein thematisch-satzhaft – mit Heidegger gesprochen, ontisch oder, wie Rahner sich ausdrückt, kategorial, anzueignen, vielmehr bedarf es der ontologischen oder transzendentalen Dimension, die sich jedoch der direkten Vermittelbarkeit entzieht.

Während dieser existentielle RU für die Einen das Eigentliche des Glaubens bereits zu sehr in die subjektive Erfahrung verlagerte, ging den Anderen die Ablösung vom Objektiven nicht weit genug. Für die „Resultatsdidaktik“, wie die eben skizzierte Form der Glaubensvermittlung bezeichnet wurde, stehe das „was wahr und richtig ist, von vorneherein fest[...]“⁶. Ein „wirklich schülerorientierter Religionsunterricht bedeutet demnach nicht nur, sich den Lebensfragen der Kinder und Jugendlichen zuzuwenden – um an diesen Fragen dann das Antwortpotential des christlichen Glaubens zu demonstrieren: sondern er bedeutet darüber hinaus und vor allem, die Antworten, die in den Heranwachsenden und ihrer Lebenswelt *selbst* stecken, aufzuspüren und zu würdigen; es bedeutet, nach den Problemlösungsstrategien der *Schüler/innen* zu fragen: nach *ihren* Interpretationsmustern, nach *ihrer* Religiosität, nach *ihrem* Glauben“⁷. Eine derartige „Prozessdidaktik“ oder wie sie in anderen Zusammenhängen auch genannt wird, ein solcher „Konstruktivismus“ versucht nicht mehr, die Schülerinnen und Schüler am subjektiven Pol abzuholen, um sie zur Objektivität Gottes zu bringen. Gott als Zielpunkt der Entwicklung verliert seine Fixierbarkeit. Die Frage, worauf hin sich die subjektive Religion entwickeln soll, wird bewusst offen gelassen bzw. sie ist immer neu und situativ zu klären.

b. Die drei Phasen des Glauben-Denkens oder die Entäußerung Gottes

Betrachtet man nun diese drei hier beschriebenen Etappen der Religionspädagogik in ihrem Zusammenhang, dann erinnern sie an drei elementare Phasen unserer Denk-Geschichte, die kurz und knapp als die Geschichte der Metaphysik, die Welt der Moderne und die Sprach-Welt der Postmoderne bezeichnet werden können.

1. In der Metaphysik erschien Gott – gewiss noch einmal in epochal recht verschiedener Weise – als das höchste Seiende, das vom Vernunftwesen Mensch spekulativ gedacht werden konnte. Gott wurde stets als die Wahrheit selbst begriffen und der Mensch als auf die Wahrheit von Natur her ausgerichtetes Vernunftwesen (*animal rationale*). Als das erste Prinzip des Wissens war Gott der höchste Gegenstand der ersten Wissenschaft. Dies galt bereits in der vorchristlichen Zeit für die aristotelische Metaphysik. Aber auch die Philosophie der Kirchenväter, die mittelalterliche Scholastik und noch die neuzeitliche Philosophie des deutschen Idealismus sah Gott als das Prinzip von Allem, dessen Dasein jedem Menschen, sofern er Vernunft besitzt, aufgezeigt werden kann. Ob auf dem Weg der Ursachenketten (*via causativa*), dem Weg der Verneinung (*via negativa*) oder dem Weg der Steigerung (*via eminentiae*), stets war Gott wissenschaftlich mit Gewissheit erkennbar.

Die erste und höchste Sache des Wissens nahm auch im Gefüge der Wissenschaften den prinzipiellen Ort ein. Die entsprechenden Theologien konnten folglich an den Universitäten den Rang einer ersten Fakultät einnehmen. Dies galt vor allem bei der ersten Gründung des Universitätswesens im Hochmittelalter. Aber auch bei der neuen Gestaltung der Universität nach dem Humboldtschen Bildungsideal in der Zeit um 1800 kam dem theologisch-philosophischen Wissen eine prinzipielle Bedeutung zu. An diesen beiden exponierten Orten der Geschichte hatte die gesamte Bildung des Menschen in Gott ihr Prinzip und Fundament, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Die höhere Schulbildung diente bis in das 19. Jahrhundert als *praeparatio theologiae* bzw. *philosophiae*. Dabei ist auf die Kenntnisse der alten Sprachen, der Logik und Mathematik, der historischen Fächer aber auch der entsprechenden Religionslehre oder Bibelkunde hinzuweisen.

Die metaphysische Theologie findet einen Nachhall in der ersten von Englert beschriebenen religionspädagogischen Phase, in der es um die Vermittlung von objektiven Wissensbeständen geht. Doch handelt es sich beim oben skizzierten Objektivismus um eine Verzerrung und Engführung, die nicht der Breite und Tiefe des spekulativen Wissens als solchem entspricht, findet doch gerade in der neuzeitlichen Metaphysik eine radikale Konzentration auf das Subjekt statt, um hier nur an Fichte zu erinnern. Der inkriminierte Ausfall des subjektiven Pols ist allerdings, wie erwähnt, im neuscholastischen Kontext anzusiedeln, der jedoch gesehen auf die herrschenden Zeitprinzipien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine durchweg anachronistische Tendenz an

sich hatte, neigte die Neuscholastik doch dazu, eine bestimmte Form mittelalterlicher Metaphysik zu verabsolutieren.

2. Die prinzipiell *theologische* Ausrichtung des Wissens verlor bereits seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zunehmend den Boden unter den Füßen. Gott wurde als Grund von Allem unglaubwürdig bzw. überflüssig. Dies wird manifest, wenn Ludwig Feuerbach die Anthropologie als die Wahrheit der Christologie und die Christologie als die Wahrheit der Theologie herausarbeitet (Grundsätze einer Philosophie der Zukunft). Die christliche Grundwahrheit „Gott wird Mensch“ findet eine neue Lesart: „Gott ist Mensch geworden“, dies besagt, er hat aufgehört, Gott zu sein. Das rein Menschliche ist die Wahrheit des Göttlichen. Die übersinnliche Wirklichkeit wird als Schein, genauer als theologischer „Unsinn“, entlarvt. Dies – und nicht schon die neuzeitliche Metaphysik – ist der Ort der „anthropologischen Wende“. Die Frage nach dem „Sinn“ tritt an die Stelle der Frage nach dem „Grund“. Der Sinn des Lebens liegt aber innerhalb desselben. Es ist bei Feuerbach die sinnliche Wirklichkeit der menschlichen Gemeinschaft, in der sich die zwischenmenschliche Liebe verwirklicht und der Mensch seine Erfüllung findet. Die berühmte „Sinnfrage“ entspringt also keiner „metaphysischen“ Grundkonstante des Menschseins, sondern genau der nachmetaphysischen Feststellung des Todes Gottes. Nur eine radikal weltlich gewordene Welt, die keinen rationalen und mithin übersinnlichen Grund erkennt, stellt die Frage nach dem Sinn des Lebens.

In der Nachfolge von Feuerbach setzt Karl Marx die Religionskritik als den Anfang aller Kritik, verschleierte doch der Glaube an eine überirdische Wirklichkeit die katastrophalen Verhältnisse in der wirklichen Welt, in der der Mensch seiner wesentlichen kreativen Möglichkeiten beraubt ist. Diese ursprüngliche Produktivität wiederzuerlangen ist für Marx der Sinn des Daseins, er realisiert sich erst in der kommunistischen Gesellschaft. Nach Nietzsche führt die Substitution des theologischen Grundes vor allem durch den anthropologischen Sinn schließlich in die Einsicht der letzten Grundlosigkeit, die nunmehr offen als Tod Gottes bezeichnet wird. Mit Gott ist aber jeder Versuch gestorben, eine objektive Wertsetzung vorzunehmen. Die Entwertung der obersten Werte führt zur Heraufkunft des Nihilismus. Alles ist schlechthin sinnlos. Der Mensch kann sich nur selbst einen gewissermaßen subjektiven Sinn geben. Diese Sinngebung geschieht nicht mehr aus Liebe zur Wahrheit, sondern aus Liebe zum Leben. Zur sinngebenden Instanz wird damit aber der Wille

zur Macht, d.h. der Wille zur Steigerung des irdischen Lebens. Im Umfeld der Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts ist der Ursprung jener religionspädagogischen Prinzipien anzunehmen, die sich mit fast einem Jahrhundert Verspätung dann nach dem 2. Vatikanischen Konzil im katholischen Unterrichtswesen Bahn brachen. Fortan galt es, die eigene religiöse Erfahrung mit der Erfahrung der biblischen Personage zu korrelieren. Vor allem Heideggers Existenzdenken befruchtete durch die Vermittlung Rudolf Bultmanns, Paul Tillichs und Karl Rahners die evangelische und katholische Theologie. Kategorien wie Alltag, Leben, Weltlichkeit, Dasein, Erfahrung, existenzielle Relevanz, Korrelation, aber auch die Frage nach dem Sinn erhielten ihren festen Ort im religionspädagogischen Diskurs.

Die zentrale Herausforderung der Moderne durch den Tod Gottes blieb in der Praxis des RU allerdings weitgehend unbeachtet. Man stellte sich nicht der prinzipiellen Tatsache, dass für die westliche Zivilisation die Annahme Gottes unglaubwürdig geworden ist. Die Unmöglichkeit eines kerygmatischen RU, wie ihn Englert feststellt, ist aber genau das Ergebnis des Sachverhalts, dass Gott tot ist. Wenn die konfessionellen Milieus wegbrechen, so ist dies nicht nur ein religionssoziologisches Problem. Vielmehr manifestiert sich darin der prinzipielle Verlust des allgemein einsehbaren Grundes, aber auch der Verlust des individuell und kollektiv erfahrbaren Sinnes. Dieser Sachverhalt ist durchaus noch einmal soziologisch und ökonomisch mit der Industrialisierung und Technisierung der Lebenswelten verbunden.

Rein phänomenologisch ist festzustellen, dass die kirchlich verfasste Religion im modernen Kontext nicht mehr das Ganze des Wissens und der Gesellschaft zu binden vermag. Die Kirchen werden zur Fraktion oder zur Partei. Wenn nun aber der Teil beansprucht, das Ganze zu sein, ohne dies allgemein kommunizierbar ausweisen zu können läuft er Gefahr, Züge einer totalitären Ideologie anzunehmen. Die objektive Wahrheit Gottes bzw. der jeweiligen konfessionellen Deutung desselben konnte in der klassischen Moderne nicht mehr allgemeine Anerkennung finden. Wenn sich in der korrelativen Religionsdidaktik bis in die achtziger Jahre dennoch die Objektivität des Sinnes erhalten hat, dann schuldet sie diese Möglichkeit einer mangelnden Verankerung im zeitgeschichtlichen Kontext, der allerdings nicht ungestraft bleiben konnte. Der Verzicht auf die Glaubensvermittlung wurde die notwendige Folge, mit Englert gesprochen, die Emigration des Glauben-Lernens. Damit wurde aber auch das korrelative Credo aufgegeben, das lautet: Wer den Sinn in den konkreten Lebensvollzügen findet, der findet zu Gott.

3. Mit dem Übergang in die so genannte Postmoderne wurde aber gerade die Eindeutigkeit des Sinns, die Ausrichtung auf eine letzte Erfahrung und die Orientierung am Menschen problematisch. Der von Michel Foucault 1966 konstatierte „Tod des Menschen“ (Die Ordnung der Dinge) meinte genau die von Englert festgestellte Verabschiedung einer letzten Objektivität. Damit einher ging die Tatsache, dass man aufhörte, an den Sinn zu glauben. An die Stelle des einen Sinns tritt die Pluralität der Sinne. Es gibt kein letztes Zentrum und damit auch keinen letzten Fluchtpunkt menschlicher Erfahrung. Dies ist natürlich auch von größter Bedeutung für eine Didaktik, die mit dem Begriff der subjektiven Erfahrung einsetzt. Besagt „Tod des Menschen“ doch gerade das Unglaubwürdigwerden eines eindeutigen und einheitlichen Konzepts des Menschen, wie es in der Moderne aufkam. Die verschiedenen Erfahrungen der einzelnen Menschen führen nicht mehr zum einen transzendentalen Ursprung, den noch Karl Rahner annehmen konnte. Jeder Einzelne macht seine eigenen Erfahrungen, die ihn in seine je eigene Richtung führen. Aber auch noch die Identität des Subjekts mit sich selbst wird aufgegeben. Sie erscheint fortan als vorübergehende Konstruktion, die sich in konstantem Umbau befindet.

Im RU konkretisiert sich dieser Sachverhalt etwa daran, dass die Schülerzentriertheit und Bezogenheit auf die Lebenswelt zu einem vergeblichen Verfolgen der jeweils letzten Moden und Gewohnheiten der Jugendlichen mutiert. Kaum scheint ein Lehrer die aktuelle Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler aufgespürt zu haben, schon muss er feststellen, dass das vermeintlich Aktuelle wieder Schnee von gestern ist. Die Pluralität und Heterogenität werden im postmodernen Kontext zu prinzipiellen Größen. Waren in der klassischen Moderne der sinnliche Mensch, die kommunistische Gesellschaft, der Übermensch, die bessere Zukunft, der Fortschritt, das geglückte Leben, der herrschaftsfreie Diskurs oder schlicht das Sein selbst an die Stelle Gottes getreten, so ist es nun der Andere, der diesen Ort einnimmt. Die Andersheit des Anderen erscheint schließlich als der Ort, an dem das Heilige in der Postmoderne erfahren wird. Und in der Tat kommt es hier auch zu einer Wiederkehr der Religion, die aber ihrerseits ein vielschichtiges und mehrdeutiges Phänomen ist.

Es handelt es sich um eine subjektive Religion, genauer um eine Pluralität von Religionen. Der Plural beschränkt sich hier nicht nur auf die Vielzahl der realen Religionsgemeinschaften, sondern auf die Pluralität von Individuen. Jeder hat seine eigene Religion, da jeder anders ist. Mehr noch: Das Anderssein selbst

ist der Inhalt der Religion. Derrida stellt fest, dass jeder Andere/der ganz Andere (tout autre) von der selben Transzendenz wie Jahwe sei. Die Vernichtung des Anderen wird damit zum prinzipiellen Verbrechen. Wie im Zeitalter der spekulativen Vernunft die Leugnung des einen Gottes strafbar war – konnte doch das Dasein Gottes nur auf Grund von Unbildung oder Bosheit gelegnet werden –, so wird in der Postmoderne die Leugnung des Holocaust – zu recht – unter Strafe gestellt. Der Holocaust steht für die effektive Negation des Anderen, die Vernichtung der Minderheiten, der Abweichler, der Randgruppen, derjenigen, die vom ‚offenkundig Normalen und Eindeutigen‘ abweichen. Für Giorgio Agamben etwa ist das (Konzentrations-)Lager, das kulturpolitische Paradigma des Abendlandes schlechthin.⁸ Auch wenn aktuelle Entwicklungen diese These scheinbar bestätigen, war es genau betrachtet die Gefahr der anthropologischen Moderne, einerseits in Nihilismus und andererseits in totalitäre Ideologien umzuschlagen. Die modernen Ideologien auch (natur-) wissenschaftlicher Art verabsolutierten einen Begriff des Menschen und strebten danach, die abweichende „Subjekte“ in ‚Lagern‘ zu selektieren, um zu normalisieren oder gar zu vernichten.

Die Gefahr der Postmoderne ist es nun aber, in Relativismus oder Fundamentalismus abzudriften. Dies gilt keineswegs von ihren Hochformen, wie schon in der Moderne Marx vom stalinistischen Marxismus oder Nietzsche vom Faschismus zu unterscheiden war. Levinas, Foucault und Derrida sind keine Relativisten im Sinne eines „anything goes“. Vielmehr haben sie in je eigener Weise eine hoch komplexe und hoch individualisierte Ethik des Anderen entwickelt. Den Anderen gilt es, in seiner Andersheit zu respektieren und zu lassen. Das Auslöschen der Differenzen ist, wie gesagt, das peccatum schlechthin. Die Sensibilität für die Pluralität der Vielen und die Singularität des Einzelnen, aber auch die Kritik an historisch kontingenten oder willkürlichen Normierungen sind die Grundsätze einer postmodernen Ethik. Die andere Seite zu dieser Offenheit ist nun aber die Ausbildung von Fundamentalismen, die letztlich stets genau in der Verabsolutierung von relativen oder partiellen Wahrheiten besteht. Man könnte auch sagen, Fundamentalismus ist die subjektive Setzung von Objektivität. Wie aber ist unter diesen Bedingungen christliche Religion zu unterrichten, ohne dass diese zum reinen Kult der Heterogenität oder zur willkürlichen Setzung von Wahrheit wird?

2. Eine Deutung der Gegenwart

Meines Erachtens sind wir mit der bisherigen Analyse noch nicht bis ins Herz der gegenwärtigen Situation des Denkens und Lebens durchgedrungen. Die Wiederkehr der Religion führte nach dem oben Gesagten vor allem zu einem Gott der absoluten Differenz. Die postmoderne Religiosität, wie sie zunächst bei Immanuel Levinas zur Sprache kam und bei Jacques Derrida entfaltet wurde, betrachtet Gott als den ganz Anderen, der seine Spur auf dem Antlitz jedes Anderen hinterlässt. Eine nicht unproblematische Setzung der absoluten Differenz Gottes findet sich etwa in der Kritik, die Thomas Ruster vor einigen Jahren an der korrelativen Didaktik angebracht hatte.⁹ Ruster brachte im Anschluss an Karl Barth einen Gott zur Sprache, der mit keiner natürlichen Vernunft denkbar ist und der im radikalen Widerspruch zur Kultur und zum Denken der Welt steht. Der „fremde Gott“ entzieht sich jeder Erfahrbarkeit im Alltag.¹⁰

Doch hat gerade der italienische Philosoph Gianni Vattimo noch in eine andere Richtung gewiesen, in welcher ein anderer Gott thematisch wird, nämlich derjenige, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Auch Vattimo geht davon aus, dass der „Gott der Metaphysik und der mittelalterlichen Scholastik“¹¹ zunächst von unserem geschichtlichen Ort abgeschieden ist. Doch haben sich nach Vattimo auch die Versuche erschöpft, „die Nichtexistenz Gottes“ beweisen zu können. Deshalb „seien wir heute wieder frei, das Wort der Heiligen Schrift zu hören“. Der „Gott der Bibel“ müsse aber vom Gott des metaphysischen Seins unterschieden werden. Wodurch aber zeichnet sich dieser Gott aus? Der biblische Gott, der in Jesus von Nazareth Mensch wurde, ist durch seine Schwäche gekennzeichnet. Der paradoxe paulinische Gedanke von der Stärke in der Schwäche wurzelt in der Entäußerung oder Menschwerdung Gottes. Derjenige, der Gott gleich war, entäußerte sich, wurde wie ein Sklave, den Menschen gleich. Die Kenosis, wie sie vor allem im Philipperhymnus beschrieben ist, wird für Vattimo zum zentralen Gedanken des Christentums und damit auch der abendländischen Geschichte.

Vattimo deutet diese Geschichte, die sich gerade durch die Säkularisierung, den Auszug des Glaubens, ja, den Tod Gottes auszeichnet, als Geschichte der Schwächung oder Kenosis Gottes. Das schwache Denken (*pensiero debole*) der Postmoderne sei die logische Konsequenz der göttlichen Entäußerung. „Wenn aber die Säkularisierung der Modus ist, in dem sich die Schwächung des Seins, und das ist die *kenôsis* Gottes, die den Kern der Heilsgeschichte darstellt, verwirklicht, dann kann sie nicht mehr als

Phänomen der Preisgabe der Religion gesehen werden, sondern als, und sei es auch paradoxe, Verwirklichung ihrer tiefsten Berufung¹². Für Vattimo endet also die Heilsgeschichte nicht mit dem Tod Gottes, sondern sie erstreckt sich bis in das postmetaphysische und postmoderne Denken unserer Tage.

Das zeitgemäße christliche *skandalon*, vielleicht auch die eigentümliche Torheit des Christlichen besteht darin, dass sich in der Schwäche des postmodernen Denkens eine Nachwirkung und mehr noch eine verborgene Erscheinungsform des Christlichen verwirklicht. Vattimo zeigt sich darin dem 1. Korintherbrief verbunden, nach dem das Wort vom Kreuz den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis wird. Der Skandal besteht darin: „[...] dass nämlich die Säkularisierung, jenes ganze Ensemble von Phänomenen der Verabschiedung vom Heiligen, welche die abendländische Moderne kennzeichnen, ein Faktum darstellt, welches Teil der Geschichte der Religiosität des Abendlandes ist, und sie sogar im starken Sinn charakterisiert, also keineswegs eine Erscheinung ist, die ihr äußerlich und feindlich gegenübersteht“¹³.

Der Landsmann Vattimos Giorgio Agamben betrachtet die Profanierung von etwas vormals Heiligem als eine Weise, wie dieses von Erstarrung befreit in einen neuen kreativen und konstruktiven Kontext gestellt wird.¹⁴ Und in der Tat gibt diese Sicht einen neuen Blick auf das Christentum frei. Die Heilige Schrift, die die Kenosis Gottes bezeugt, wird damit in neuer Weise zum Grundtext unserer ganzen Zivilisation. Nicht nur die klassisch katholischen und protestantischen Erscheinungsformen des Christentums verbürgen damit die wirksame Gegenwart des christlichen Grundgedankens, sondern auch die Aufklärung und ihre Folgen, neuere „politische Formen in demokratischem Sinn“¹⁵, das (natur-)wissenschaftliche Weltbild, der Kommunismus (vgl. Karl Löwith), der Kapitalismus (vgl. Max Weber), die Ablehnung von Gewalt (vgl. René Girard) kurz, unsere ganze Geschichte stellt eine Dynamik dar, die mit der Fleischwerdung Gottes beginnt. Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann ergeben sich vollkommen neue Möglichkeiten einer Korrelation von Gott und Welt, Christentum und profaner Wirklichkeit, Heiligem und Alltag. Vattimo kritisiert gerade diejenigen Weisen der Wiederkehr der Religion, die auf Gott als den ganz Anderen zielen und Transzendenz, Absurdität, Geheimnis Gottes in den Vordergrund rücken. Dieses Verdikt trifft auch und gerade diejenigen Kritiker korrelativer Didaktik, Thomas Ruster, der den fremden Gott wiederbeleben will. Vattimo selbst wendet sich explizit gegen Levinas und Derrida, die großen Denker der Andersheit Gottes.¹⁶

Geht man nun von Vattimo aus, tritt einen Schritt von dessen der Postmoderne verbundenem (Vor-)Urteil bezüglich der Metaphysik zurück und betrachtet gelassen die Geschichte des christlichen Abendlandes, dann zeigt sich mit großer Klarheit, dass nicht nur die Schwächung Gottes seit der Säkularisierung als Heilsgeschichte angesehen werden kann. Vielmehr muss die Geschichte der spekulativen Vernunft ihrerseits in neuem Licht betrachtet und als eine herausragende Weise des Denkens der Menschwerdung Gottes gewürdigt werden. Die große Geschichte der metaphysischen Theologie und Philosophie stellt nicht einfach eine Verfremdung der biblischen Wahrheit dar, sondern den Versuch, das in der Heiligen Schrift Gedachte in die Sphäre der reinen Vernunft zu übersetzen und zu bergen. Es kann gezeigt werden, dass sich in unserer Geschichte drei maßgebliche Grundverhältnisse zur Bibel ergeben haben.

1. Das Verhältnis der Bejahung oder Realität. Die Wahrheit und Wirklichkeit der christlichen Offenbarungsschrift wird angenommen und mit Begriffen des griechischen Logos interpretiert. Diese Phase, die in sich noch einmal unterschieden werden muss, legt sich in die Metaphysik der patristisch-scholastischen Epoche und der neuzeitlichen christlichen Philosophie auseinander. Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin können als herausragende Vertreter der ersteren, Kant, Fichte und Hegel als paradigmatische Interpreten des Christlichen in der letzteren angesehen werden.

2. Nach Hegel beginnt nun die Sphäre der Negation der *veritas christiana*. Doch bleibt gerade die Verneinung des Christentums dem Negierten verhaftet, ja sie legt, wie Vattimo gezeigt hat, eine Eigentümlichkeit des Christlichen frei, die bis dahin verborgen war. Die Weltlichkeit der Welt, der Mensch, der seine göttliche Herkunft aufgegeben hat, die Fleischlichkeit der menschlichen Existenz sind in der Heiligen Schrift gründende Realitäten, die erst durch die Negation des metaphysischen Christentums freigesetzt wurden. Es ist zu beachten, dass sich der Tod Gottes nur im christlichen Abendland ereignet. Insofern Gott in dieser Sphäre der Negation gedacht wird, erscheint er als die Grenze der Welt oder das Nichts, über das man aber am besten schweigt (Ludwig Wittgenstein) oder an das man einfach glaubt (Karl Barth).

3. Nach der spekulativen Affirmation durch die theologische Metaphysik, nach der erfahrungsorientierten Negation durch die anthropologische Moderne kann als drittes Verhältnis zum

Christentum das unendliche Urteil oder die De-Limitation der Postmoderne ausgemacht werden. Die dekonstruktive Postmoderne oszilliert zwischen Affirmation und Destruktion. Die Differenz oder der Aufschub werden zur Leerstelle, welche durch den Tod Gottes aufgerissen wurde. Die postmoderne Logik zeichnet sich gerade durch den Verzicht auf starke und d.h. eindeutige Urteile aus. Weder christlich noch nichtchristlich und zugleich sowohl christlich als auch nichtchristlich ist das Selbstverständnis dieser Phase, da jede einfache Position und Negation durch die Erfahrung der Vernichtung des Anderen unter Verdacht geraten ist. Die Schwäche, die sich durch den Verzicht auf das Eindeutige und die Offenheit für den Anderen ergeben hat, wird nunmehr als eine Stärke gesehen. Die Reduktion der Fülle des Gesetzes auf das Liebesgebot und die damit einher gehende Armut an konkreten Weisungen und die entsprechende Fülle von Möglichkeiten entspricht nach Vattimo dem biblischen Befund. Das entscheidende und bleibende Kriterium ist im Wort Augustins ausgedrückt: *dilige et fac quod vis*.¹⁷

Betrachtet man nun aber die drei soeben genannten Verhältnisse im Ganzen, dann ergibt sich für uns heute – *dopo la postmodernità*, jenseits der Postmoderne – der entscheidende Zugang zur Wahrheit der Heiligen Schrift durch eine Vermittlung aller drei Verhältnisse. Durch die spekulative Vernunft der Metaphysik, durch die Erfahrung der modernen Welt und durch das schwache Denken der Postmoderne hindurch kann ein vermittelter Zugang zur Heiligen Schrift gebaut werden. Laut Vattimo sind wir wieder „frei, das Wort der Heiligen Schrift zu hören“¹⁸, doch wenn dieses Hören nicht fundamentalistisch unmittelbar geschehen soll, dann bedarf es der Vermittlung durch die theologisch-metaphysische Affirmation, die anthropologisch-weltliche Negation und die weder theologische noch anthropologische bzw. sowohl theologische als auch anthropologische De-Limitation. Ohne dass dies hier ausführlich gezeigt werden konnte, soll behauptet werden, dass nur durch alle drei Verhältnisse zusammen die Fülle der biblischen Wahrheit für unseren geschichtlichen Ort erschlossen werden kann. Jede Zeit hat ihren eigenen Zugang. Unser Ort zeichnet sich dadurch aus, dass die Säkularisierung oder die Emigrationsgeschichte des Glaubens eine gewisse Vollendung erfahren haben. Wir können und müssen uns mit einer neuen inneren Freiheit der Geschichte der Kenosis Gottes zuwenden, die im Ganzen und nur im Ganzen als eine Heilsgeschichte zu begreifen ist.

3. Drei Anregungen für die Zukunft

Für eine zeitgemäße Religionspädagogik ergibt sich aus diesem Befund:

1. Der RU muss die kognitive Dimension der spekulativen Theologie zumindest in Ansätzen wieder einholen, nicht im Sinne einer Wiederbelebung eines vergangenen Wissens, wohl aber im Sinne des kulturellen Gedächtnisses. Gewiss kann man die Schüler mit Augustinus nicht auf die informationstechnologisch geprägte Berufswelt rüsten. Sicher hilft auch der kategorische Imperativ nur bedingt, die existentiellen Probleme von Jugendlichen etwa in Hauptschulen zu lösen. Hegelsche Dialektik kann wohl kaum die chronische Unterfinanzierung des deutschen Bildungssystems wegsynthetisieren. Dennoch gilt: Herkunft ist Zukunft, mit diesem Wort hatte schon Heidegger die Notwendigkeit begründet, sich der Geschichte der Metaphysik zuzuwenden, auch wenn sie nicht unmittelbar als gegenwärtiges Wissen gedacht werden kann. Spekulatives Denken stellt in seiner Affirmation des christlichen Gottesgedankens den Ausgangspunkt für weitere Geschichte unserer Zivilisation dar, die ohne rudimentäre Kenntnis dieser Herkunft nicht ansatzweise begriffen werden kann. Vor allem aber bleiben die elementaren christlichen Glaubenssätze, wie etwa die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus oder die Rede von drei göttlichen Personen oder die Realpräsenz Christi in der Eucharistie ohne ein Basiswissen in Metaphysik nur ein mehr oder weniger frommes Wortgeklänge.

Der Anfang des Johannesprologs, der von der Einheit des Logos mit Gott spricht, führt die innige Verbindung von spekulativem Denken und christlichem Glauben vor Augen, worauf nicht zuletzt Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede verwiesen hat. Die Eindeutigkeit und Klarheit des spekulativen Denkens ist zudem durchaus für die didaktische Reduktion geeignet. Schon Kinder argumentieren intuitiv mit dem Satz vom Widerspruch, dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, dem Satz vom Grund. Diese Grund-Sätze waren für die Ausbildung der christlichen Dogmatik wegweisend. Man darf das menschliche Bedürfnis nach Kohärenz und Konsistenz im Denken nicht gering schätzen. Man sage nicht, das sei für Schülerinnen und Schüler zu komplex! Schließlich wird in Fächern wie Mathematik, Physik, aber auch in Latein durchaus auf sehr hohem Niveau die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen beansprucht. Bei konsequentem und konsekutivem Aufbau eines entsprechenden Lehrplanes ist es durchaus möglich, die Schülerinnen und Schüler in die Lage

zu versetzen, einfache und grundlegende Texte von Augustin oder Thomas von Aquin, von Kant oder Hegel lesen zu können – wohlgerichtet, wissend um die geschichtliche Distanz zu diesen Denkformen und wissend um deren zeitlose Relevanz.

2. Kritischer RU wird den Bruch, der sich im 19. Jahrhundert ereignet hat und der mit dem Wort vom Tod Gottes angezeigt ist, in aller Radikalität nachvollziehen müssen. Die so genannte Religionskritik kann nicht erst am Ende des Schullebens gewissermaßen als eine Absonderlichkeit von neueren Philosophen erscheinen. Vielmehr muss die radikale Negation Gottes und die damit verbundene Negation aller Metaphysik in angemessener Weise ein Leitmotiv jeder religiösen Unterweisung sein. Nur so ist die Herausforderung, die sich durch das Überflüssig- und mehr noch das Schädlichwerden (des spekulativ gedachten) Gottes für den modernen Menschen ergeben hat, im Prinzip zu verwinden. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und Heidegger sollten einen zentralen Ort in den Curricula der evangelischen und katholischen Religionslehre erhalten. Gerade damit kann aber auch die Fülle jener Erfahrungsdimensionen, die sich in der Moderne eröffnet haben, eingeholt werden. So wird vermieden, dass der RU gleichsam ein Fremdkörper im Kanon der Schulfächer wird. Soziologie, Psychologie, Biologie, Naturwissenschaften, aber auch Literatur und Musik können sowohl in ihrem methodischen Atheismus als auch in ihrer religiösen Bedingtheit begriffen werden. Glaubenswissen vermag sich dabei mit dem anthropologischen Wissen zu vernetzen. Dabei ist es auch notwendig, die eigene Erfahrungsdimension der Schülerinnen und Schüler zu erschließen und einzubeziehen. Denn auch die Kinder und Jugendlichen machen Erfahrungen mit gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, mit kultureller Entfremdung und psychischer Not. Die ebenso provozierende wie versöhnende Botschaft Jesu hat auch eine politische, soziale und psychologische Sprengkraft, die aber nur durch die Besinnung auf die klassische Modernität erschlossen werden kann. Nicht zuletzt kann der RU so mithelfen, der radikalen Ökonomisierung der Lebenswelt entgegenzuwirken.

3. Will der RU auch die mediale bzw. informationstechnologische Welt nicht außer Acht lassen, dann gilt es, die Sphäre der Interpretationen, will sagen, die Postmoderne zu thematisieren. Die Postmoderne lässt die Singularität der Schülerinnen und Schüler bzw. deren Pluralität und jeweilige Andersheit in neuer Weise zur Geltung kommen. Dies ist insofern keine

blasse Selbstverständlichkeit, da wir in einer Zeit leben, die sich durch eine nie da gewesene Normierung von Geschmack, Konsum und Lebensformen auszeichnet, wie sie nicht zuletzt durch die globale Vernetzung möglich wird. Der Schutz der menschlichen „Artenvielfalt“, die Möglichkeit als individueller Charakter und ausgeprägte Persönlichkeit heranzuwachsen, sind auch in der pluralistischen Gesellschaft durchaus keine Selbstverständlichkeit. Vielmehr sind der Zerfall des allgemein Verbindlichen und die postindustrielle Normierung zwei Seiten einer unversöhnten Dialektik. Der lebensweltliche Ort des postmodernen Wissens ist die Welt der Zeichen und Strukturen. Die offenen Identitäten heutiger Menschen werden durch Vorgaben aus den Zeichen- und Daten-Welten der Medienkultur geprägt. Ein RU, der sich diesen virtuellen Realitäten stellt, kann die Interpretation und damit die Konstitution des Selbst der jungen Menschen maßgeblich befördern. Dies impliziert die Ausbildung eines kritischen Differenzierungsvermögens gerade gegenüber den gängigen Interpretationsmustern, die von der Medienindustrie vorgegeben werden. Schon Vattimo hat darauf hingewiesen, dass die Geschichte des Heils eine Geschichte der Interpretationen ist.¹⁹

Die Orientierung in dieser Dimension kann jedoch nur dann wahrhaft gelingen, wenn der Bezug zum anfänglichen Wort freigelegt wird. „Die Geschichte des Heils verläuft als Geschichte der Interpretationen in dem starken Sinne, in dem Jesus selbst lebendige, fleischgewordene Interpretation der Schrift gewesen ist“²⁰. Jesus ist aber nicht nur der Interpret der Schrift des Alten Bundes, sondern er ist selbst ein Zeichen, das zum Widerspruch herausfordert (Lk 2,34). Seine herausragende bleibende Gegenwart hat Christus in den Schriften des Neuen Testaments gefunden. Dieses ist die Ur-Schrift (*archi-écriture*) unserer Kultur. Indem der RU dies vermittelt, befähigt er die Jugendlichen zur Kritik gegenüber der mit einer bestimmten Ausprägung der Postmoderne einhergehenden Beliebigkeit. Die Schülerinnen und Schüler werden wieder heimisch in ihrer eigenen christlichen Herkunft. Dort, wo die Geschichte des abendländischen Denkens und Lebens als eine Interpretationsgeschichte dieses Textes gelesen wird, können sich die Menschen in neuer Weise orientieren, denn es gilt mit dem alten Meister der Lebenskunst und Selbstdeutung Ignatius von Loyola, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.

Der RU kann in neuer Weise kerygmatisch sein. Indem er lehrt, die Zeichen der Zeit zu deuten, ist er auf die immer neue verborgene und offenbare Gegenwart Gottes ausgerichtet, die sich

uns in der Heiligen Schrift zuspricht. Der RU vermittelt den Glauben, indem er die Glaubwürdigkeit der Schrift verdeutlicht. Die Wahrheit der Schrift kann im doppelten Liebesgebot und in der Entäußerung Gottes für unser Heil zusammengefasst werden. Dies ist – noch einmal mit Josef Andreas Jungmann gesprochen – „das Kernland christlicher Wahrheit“, ein Land, das durchaus zu bewohnen ist. Schülerinnen und Schülern darf diese Heimat nicht vorenthalten werden. Nach der Emigration des Glauben-Lernens gilt es, die Immigration in neuer Weise zu ermöglichen. Der zeitgemäße RU lädt die Schülerinnen und Schülern ein, in dieses Land einzuwandern. Er befähigt sie, seine Weite und Reichtümer für Kopf, Herz und Hand zu erschließen, und er hilft so, eine würdige Bleibe zu finden.

*Dr. theol. Karlheinz Ruhstorfer ist
Wissenschaftlicher Oberassistent am
Lehrstuhl für Dogmatik in Freiburg
und apl. Professor ebd., derzeit
Vertretungsprofessor für Dogmatik
und Fundamentaltheologie an der*

Universität Koblenz-Landau, Campus Landau.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001.
- 2 Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München/Wien 2004, hier 29 (Orig.: *Dopo la cristianità. Per cristianesimo non religioso*, Milano 2002).
- 3 Rudolf Englert, *Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens*, in: *Katechetische Blätter* (123) 1998, 4-12.
- 4 Ebd., 4.
- 5 Zitiert in ebd., 5.
- 6 Ebd., 8.
- 7 Ebd., 4.
- 8 Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Frankfurt 2004.
- 9 Vgl. Thomas Ruster, *Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“*. *RU als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* (43) 2000, 189-203.
- 10 Vgl. Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- 11 Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums* (Anm. 2), 13.
- 12 Ebd., 38.
- 13 Ebd., 41.
- 14 Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt 2005.
- 15 Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums* (Anm. 2), 65.
- 16 Ebd., 56ff.
- 17 Ebd., 68.
- 18 Ebd., 13.
- 19 Ebd., 83ff.
- 20 Vgl. ebd., 88.