

RUDOLF ENGLERT

GEHT  
RELIGION  
AUCH OHNE  
THEO-  
LOGIE?

**HERDER**

RUDOLF ENGLERT

**GEHT RELIGION AUCH OHNE  
THEOLOGIE?**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: B. Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38720-3

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83720-3

# Inhalt

|   |    |
|---|----|
| Zum Geleit . . . . .  | 9  |
| Zu Intention und Anlage der Vorlesungsreihe . . . . .   | 11 |
| I. Geht Religion auch ohne Theologie?   |    |
| Verschiebungen in der Architektur des Religiösen . . . . .  | 15 |
| 1. Unterscheidung verschiedener Arten von Theologie   | 15 |
| 2. Der Stellenwert der verschiedenen Arten von<br>Theologie in der religiösen Gegenwartssituation . . . . . | 18 |
| 3. Bilanz: Rezeptionsprobleme gegenwärtiger Theologie   | 34 |
| 4. Vorläufiges Fazit . . . . .  | 37 |
| II. Wovon redet die Theologie eigentlich?   |    |
| Zum Gegenstand religiöser Rede . . . . .  | 41 |
| 1. Ist das Theologie? . . . . .   | 42 |
| 2. Lassen sich Interventionen in religiöse Lernprozesse<br>theologisch begründen? . . . . .                 | 43 |
| 3. Woran kann man sich bei der Moderation religiöser<br>Lernprozesse orientieren? . . . . .                 | 45 |
| 4. Auf der Suche nach Kriterien für gute Argumente im<br>theologischen Diskurs . . . . .                    | 49 |
| 5. Ein Vorschlag zum Ausloten von Zwischenräumen  | 55 |

|   |     |
|---|-----|
| III. Sind da überhaupt Antworten möglich?   |     |
| Zum Charakter religiöser Fragen . . . . .   | 61  |
| 1. Die Entwicklung der religiösen Fragekultur in drei<br>Etappen – Rückblick . . . . .            | 62  |
| 2. Mister Tao und die Weite des blauen Universums –<br>Ausblick I . . . . .                       | 66  |
| 3. Lea und der Sinn gedanklicher Geländer – Ausblick II<br>. . . . .                              | 70  |
| 4. Auf der Suche nach einer neuen<br>Frage-Antwort-Balance . . . . .                              | 74  |
| 5. Die Einbuße theologischer Auskunftsfähigkeit im<br>Bereich der Eschatologie . . . . .          | 80  |
| 6. Friederikes Herz-Himmel – Eschatologische<br>Irritationen I . . . . .                          | 82  |
| 7. Zwiespältige Rezeptionen christlicher Trostrede –<br>Eschatologische Irritationen II . . . . . | 86  |
| 8. Nur eine <i>façon de parler</i> ? – Eschatologische<br>Irritationen III . . . . .              | 89  |
| 9. Reinhold Schneider will nicht auferstehen –<br>Eschatologische Irritationen IV . . . . .       | 91  |
| IV. Braucht man die Bibel heute noch?   |     |
| Zur Relevanz religiöser Traditionen . . . . .   | 95  |
| 1. Lass die Finger davon, sagt mein Mentor: Die Bibel<br>törnt ab . . . . .                       | 96  |
| 2. So schnell wird nicht aufgegeben: Auch in der Bibel<br>findet sich etwas zu „Glück“! . . . . . | 99  |
| 3. Eine ganz andere Sicht: Die Bibel als große<br>Alternative . . . . .                           | 103 |
| 4. Wozu kann eine Tradition heute noch gut sein? . . .  | 106 |
| 5. Vorläufige Bilanz . . . . .  | 113 |
| 6. Umgangsformen mit der Bibel – drei Beispiele . . .   | 116 |

|  |     |
|--|-----|
| V. Kann Religion denn wahr sein?   |     |
| Zur Wahrheitsfähigkeit religiöser Überzeugungen . . . . .  | 127 |
| 1. Kardinal Ratzinger besteht auf dem<br>Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens –<br>Der Anspruch I . . . . . | 129 |
| 2. Der Religionsunterricht soll um die Wahrheit ringen –<br>Der Anspruch II . . . . .                          | 131 |
| 3. In Patricks Welt ist alles aus Teilchen aufgebaut –<br>Die Herausforderung I . . . . .                      | 133 |
| 4. Ferdi Feuerbach bekommt eine Abfuhr –<br>Die Herausforderung II . . . . .                                   | 135 |
| 5. Claudia Gärtner arbeitet an unentscheidbaren Fragen<br>– Suchbewegungen I . . . . .                         | 138 |
| 6. Ein Nachfolger Hegels nimmt Zuflucht zur<br>Laugenbrezel – Suchbewegungen II . . . . .                      | 140 |
| 7. Ein Balinese gibt einem Schweizer Dichter zu denken –<br>Ansatzpunkte I . . . . .                           | 142 |
| 8. Josef Blank und das Verständnis von zweierlei<br>Wahrheit – Ansatzpunkte II . . . . .                       | 144 |
| 9. Esther Maria Magnis gerät in Wut – Neuanfänge I   | 147 |
| 10. Die Post-Postmoderne sehnt sich nach Wahrheit –<br>Neuanfänge II . . . . .                                 | 149 |
| VI. Kann man Religion lernen?  |     |
| Zur Lehr- und Lernbarkeit von Religion . . . . .   | 153 |
| 1. Säkulare Bildung und religiöse Bildsamkeit . . . . .  | 154 |
| 2. Dimensionen des Glaubens: „Notitia“, „assensus“ und<br>„fiducia“ . . . . .                                  | 157 |
| 3. Dimensionen des Lernens: Kognition und Emotion  | 161 |
| 4. Wege religiösen Lernens: Von „unten nach oben“ oder<br>von „oben nach unten“? . . . . .                     | 165 |
| 5. Der Relevanzverlust der assensus-Dimension . . . . .  | 169 |
| 6. Der zunehmende Stellenwert emotionaler Formen<br>religiösen Lernens . . . . .                               | 172 |

|  |     |
|--|-----|
| 7. Zum Zusammenspiel anabatischer und katabatischer<br>Dynamiken . . . . . | 176 |
| 8. Religionspädagogische Bilanz . . . . .                                  | 180 |
| Dankeswort . . . . .   | 183 |

## II. Wovon redet die Theologie eigentlich? Zum Gegenstand religiöser Rede

In dieser Vorlesung soll es vor allem um die Form der hybriden Theologie gehen. Hybride Theologie ist die in unserer kulturell und weltanschaulich pluralen Gesellschaft derzeit bestimmende religiöse Reflexionsform theologischer Laien. Vor 40, 50 Jahren mussten theologische Laien unter dem Titel „Theologie des Volkes“ von professionellen Theologen noch ermutigt werden, in der Kirche ihr eigenes Wort zu wagen. Heute zeigen theologische *illiterati* mit größter Nonchalance religiöses Selbstbewusstsein und sind nicht mehr bereit, sich in religiösen Fragen von kirchlichen Autoritäten oder theologischen Experten eine mindere Zuständigkeit einreden zu lassen.

Was bedeutet das zunehmende religiöse Selbstbewusstsein theologischer Laien für die Situation und Rolle der Theologie und für den auf ihren Fragebereich bezogenen Diskurs? Es wurde ja schon deutlich: Religiös sensible, aber theologisch nicht besonders gebildete Menschen behaupten für die von ihnen entwickelte hybride Theologie mit großer Selbstverständlichkeit mindestens so etwas wie eine individuelle Tauglichkeit. Es sei hier an Janine erinnert, die in der letzten Vorlesung zitierte junge Frau. Die von ihr, mindestens implizit, angesprochenen Kriterien für die Tauglichkeit religiöser Konzepte waren: sich vorstellen können – oder nicht; gut finden – oder nicht; sich mit einem Gedanken wohl fühlen oder nicht. Die Frage ist, inwieweit ein theologischer Diskurs funktionieren kann, der an derartigen Kriterien orientiert ist, mindestens dann, wenn mit „theologischem Diskurs“ eine Kommunikation über religiöse Fragen gemeint ist, die im argumentativen Austausch Erkenntnisgewinne erzielt und insofern einer wie auch immer verstandenen Wahrheit ein Stück näherkommen hilft. Die Frage nach der Möglichkeit eines derartigen Diskurses ist von eminenten Be-



deutung für all jene Felder religiöser Kommunikation, in denen die von Expert/innen präsentierte (wissenschaftliche, lehramtliche oder sapientiale) Theologie mit hybrider Theologie ins Gespräch gebracht werden soll: für Foren theologischer Bildung, Angebote der Erwachsenenkatechese und ganz besonders auch für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Am Religionsunterricht soll die Frage des Umgangs mit hybrider Theologie und der dabei entstehenden Herausforderungen nun genauer exemplifiziert werden.

### 1. Ist das Theologie?

Der Schweizer Journalist Oliver Demont hat vor einigen Jahren junge Erwachsene zu ihren, wie er es nennt, „Ansichten vom Göttlichen“ interviewt. Unter den von ihm befragten Jugendlichen ist die 18-jährige Lendita. Sie stammt aus dem Kosovo, ist Katholikin und bezeichnet sich selbst als „sehr gläubig“.<sup>1</sup> Zu der Frage, wie sie sich Gott vorstelle, gibt Lendita Folgendes zu Protokoll:

Gott ist eine Mischung aus Macht, Kraft und Liebe. Ja, ein Mensch, mit dem ich versuche, so zu reden, dass er meine Gefühle versteht. In meinen Gebeten formuliere ich keine Wünsche an ihn. Ich bete schon auch für mich, aber mehr dafür, dass ich ein Mensch bin, der das Leben mit Gott führen kann. Für mich ist er ein Mann. Aber das liegt daran, dass das in der Kirche so vermittelt wurde. Ich glaube auch stark an Maria, die übrigens dunkelhäutig ist. Sie ist für mich Kontaktherstellerin zu Gott. Zu ihr bete ich oft. ...

Mit Gott in Kontakt sein ist eine Willensfrage. Wenn du in deinem Kopf an Gott glaubst und willst, dass er existiert, dann kannst du mit ihm in Kontakt sein. Eigentlich schaffen wir uns Gott im Kopf.

Nun kann man sich fragen: Ist, was die junge Frau hier artikuliert, Theologie? Man könnte sagen: Ja, denn hier wird explizit von Gott gesprochen, noch dazu zweifellos in der Intention, den eigenen

---

<sup>1</sup> O. Demont/D. Schenker, *Ansichten vom Göttlichen*. 22 Jugendliche, Zürich 2009, 138.

Glauben zu reflektieren. Viele werden allerdings wohl sagen: Nein, das ist keine Theologie, denn es wird zwar material von einem *theos* (griech. Gott) gesprochen, aber formal nicht so, dass man dieser Rede wirklich einen *logos*, also Vernunft, Rationalität, ein hinlängliches Maß an innerer Konsistenz attestieren könnte.

Die gegenwärtige Religionspädagogik hat sich in diesem Streitfall mit wenigen Gegenstimmen klar entschieden: Ja, derlei Statements sind als Theologie anzusehen. Sie können als Ausdruck einer Schülertheologie sogar selbst zum Gegenstand des Religionsunterrichts werden, zum Ausgangspunkt eines Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen. Dabei sollen die Schüler/innen erwarten dürfen, dass ihre theologischen Äußerungen mit ähnlicher Sorgfalt ausgelegt werden wie biblische Perikopen; sie sollen spüren können, dass dem, was sie sagen, gegenüber dem, was professionelle Theologen sagen, nicht von vornherein eine mindere Dignität zukommt.<sup>2</sup>

## 2. Lassen sich Interventionen in religiöse Lernprozesse theologisch begründen?

Das Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen ist längst zu einer Erfolgsgeschichte geworden. Mit keinem religionsdidaktischen Ansatz ist in den letzten Jahren mehr experimentiert, zu keinem ist mehr publiziert worden. Der Religionsunterricht ist dadurch offener, lebendiger, pluraler und vielleicht auch wahrhaftiger geworden. Mehr denn je versteht sich der Religionsunterricht nicht mehr nur als ein Ort der Rezeption theologisch konsensfähigen Wissens, sondern auch als Ort der Produktion individueller theologischer Konstrukte.

Der Erfolg dieser schülerorientierten Form religionsunterrichtlicher Arbeit ist, für sich genommen, natürlich nur eine Randnotiz

---

<sup>2</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Kinder- und Jugendtheologie vgl. B. Dressler, Zur Kritik der „Kinder- und Jugendtheologie“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 111 (2014) 332–356.

im Ganzen des theologischen Geschehens; aber ich denke, er ist darüber hinaus auch Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels im theologischen Diskurs. Dieser Wandel ist mit erheblichen Irritationen verbunden und löst auch in der Religionspädagogik zahlreiche Fragen aus. Drei davon will ich kurz ansprechen:

1. Gibt es *materiale* Normen guter Theologie, die im Religionsunterricht zur Geltung zu bringen wären? Wäre es, selbst in einem konfessionellen Religionsunterricht, heute noch akzeptabel, religiöse Vorstellungen nur deshalb in Frage zu stellen, weil sie mit dem Überzeugungsbestand der katholischen Kirche nicht übereinstimmen? Ein Beispiel: Wie wäre darauf zu reagieren, dass Lendita sagt: *Eigentlich schaffen wir uns Gott im Kopf?* Die aus der Religionskritik hinlänglich bekannte Vorstellung, dass Gott nur eine Kopfgeburt des Menschen sei, ist mit dem Überzeugungsbestand katholischen Glaubens zweifellos nicht kompatibel. Aber mindert das allein schon ihre Geltung in einer religionsunterrichtlichen Diskussion?

2. Gibt es *formale* Standards guter Theologie, auf denen im Religionsunterricht zu bestehen ist? Müsste man nicht sagen: Religiöse Äußerungen können nur dann beanspruchen, in einem theologischen Diskurs Berücksichtigung zu finden, wenn sie eine nachvollziehbare Begrifflichkeit, ein Mindestmaß an innerer Konsistenz und ausreichende Hinweise zum Grund der für sie beanspruchten Geltung aufweisen? Oder sollte man sich derartiger Korrekturen als Religionslehrerin besser enthalten, weil religiöse Äußerungen, gerade wenn sie sehr persönlich sind, oft eher emotionaler als rationaler Natur sind und dann vielfach auch in einer sehr eigenwilligen, „ideosynkratischen“ Sprache daherkommen? Wäre es zum Beispiel sinnvoll, Lendita kritisch darauf hinzuweisen, dass ihre theologischen Vorstellungen einerseits objektivierend erscheinen, etwa, wenn sie Maria als „übrigens dunkelhäutig“ bezeichnet, andererseits aber als hochgradig subjektivistisch, wenn sie die Existenz Gottes als eine Frage des persönlichen Wollens auffasst? Oder müsste man hier viel zurückhaltender sein und sagen: Vielleicht bewegt sich Lendita in einem religiösen Bezugsrahmen, in dem bewährte Standards guter Theologie nicht gelten, der deswegen aber gleichwohl nicht einfach als defizitär behandelt werden darf?

3. Wie ist vor diesem Hintergrund mit kindlichen oder kindlich erscheinenden Gottesvorstellungen umzugehen? Sollten diese kritisch angefragt und in Richtung eines „reiferen“ Glaubens zu entwickeln versucht werden? Oder sind derart aufklärerische Intentionen religionspädagogisch schädlich, weil sie die Würde individueller Religiosität nicht genügend respektieren? Wäre etwa religionspädagogisch zu intervenieren, wenn eine 18-Jährige wie Lendita Gott sehr anthropomorph als „Mann“ versteht? Oder würde man eher sagen müssen: Damit steht die Jugendliche, wenn man an den Mainstream biblischer Zeugnisse denkt, ja doch eigentlich in bester Tradition?

Man könnte zusammenfassend sagen, ein didaktisches Konzept wie das Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen wirft Grundfragen religiösen Lernens auf:

1. Wie sollen religiöse Diskurse zielführend moderiert werden, wenn kein verbindliches Referenzsystem zur Verfügung steht, dem sich materiale Normen für die Geltung von Aussagen entnehmen lassen?

2. Wie soll eine solide Argumentation im Bereich religiöser Fragen möglich sein, wenn gar nicht klar ist, was in diesem Feld überhaupt als Argument gelten kann?

3. Wie soll in religiöse Lernprozesse begründet interveniert werden können, wenn keine Übereinkunft darüber besteht, wie sich die Theologie eines Experten von der eines Novizen unterscheidet?

### 3. Woran kann man sich bei der Moderation religiöser Lernprozesse orientieren?

Nun mögen mich die Kolleginnen und Kollegen anderer theologischer Disziplinen vielleicht ein wenig mitleidig belächeln und sagen: Tja, das sind so die Probleme, die entstehen, wenn man sich in die Niederungen theologischer Vermittlungsarbeit begibt. Und genau so hat die Religionspädagogik die im Zusammenhang mit dem Wandel des theologischen Diskurses auftauchenden Fragen auch lange behandelt: als spezifische Verlegenheiten religionsdidaktischen Bemühens.

Als das ehemals verfügbare Referenzsystem materialer Geltungsnormen unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung immer weniger noch einsetzbar war, hat man sich eine Zeit lang mit sogenannten Stufentheorien behelfen können. Diese Stufentheorien unterscheiden sechs Niveaus religiösen Urteils. Sie ermöglichen es, religiöse Aussagen nicht mehr nach deren *materialer* Übereinstimmung mit dem Referenzsystem christlichen oder gar dezidiert katholischen Glaubens zu beurteilen, sondern nach dem *formalen* Reifegrad des in ihnen zum Tragen kommenden religiösen Verständnisses. Damit zeichnete sich im Bereich religiösen Lernens eine Entwicklung ab, die sich vorher schon – inspiriert durch Piaget und Kohlberg – im Feld ethischen Lernens vollzogen hatte.<sup>3</sup> Es war nun wichtiger, Schülerinnen und Schüler bei der Entwicklung eigenständiger Urteilskompetenz zu unterstützen, als sie an bestimmte normative Vorgaben heranzuführen.

Die religiösen Stufentheorien waren ein willkommener Anker in der Unübersichtlichkeit des religiösen Diskursraumes. Sie eröffneten der religionsunterrichtlichen Arbeit einen intentionalen Fluchtpunkt. Fritz Oser, einer der maßgeblichen Vertreter der Stufentheorien, sah diesen Zielpunkt in der Zunahme religiöser Autonomie.<sup>4</sup> Doch spätestens seit den 1990er Jahren war diese Autonomie immer weniger noch der in der Auseinandersetzung mit dem Geltungsanspruch christlichen Traditionen errungene mögliche *Endpunkt* religiöser Entwicklung. Religiöse Autonomie und die Freiheit zu hybridem, ja, theologisch „wildem Denken“ wurden vielmehr immer selbstverständlicher schon am *Ausgangspunkt* religiöser Entwicklungsprozesse beansprucht. Dies führte zu einer Banalisierung des Verständnisses religiöser Autonomie, mit der die Stufentheorien sowohl ihre empirische Basis als auch ihre theoretische Plausibilität verloren. In der Religionspädagogik galten sie nun sehr schnell als überholt. Doch ein alternatives Orientierungs-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu L. Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/Main 1994.

<sup>4</sup> Vgl. F. Oser, Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh 1988.

regulativ, das ihre Funktion übernehmen und also begründete Zielvorstellungen für die religiöse Urteilsentwicklung von Kindern und Jugendlichen hätte bereitstellen können, war nicht in Sicht. Wie sollten Zielperspektiven religiösen Lernens und an ihnen orientierte didaktische Interventionen von Seiten der Lehrerinnen und Lehrer nun noch gerechtfertigt werden können? Auf welcher Grundlage sollte die Differenz religiöser Vorstellungen und theologischer Argumente jetzt noch ausgehandelt werden können?

Das ist natürlich eine ziemlich geraffte Darstellung einer bestimmten Phase der religionsdidaktischen Entwicklung. Gewiss waren die Stufentheorien nicht der einzige Ausdruck einer lange Zeit noch vorhandenen Zuversicht, dass auch in der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen so etwas wie eine „Lernprogression“ möglich sei. Aber sie waren doch so etwas wie der sichtbarste und prägendste Ausdruck dieser Zuversicht. Die Frage ist, worauf diese Hoffnung heute gegründet werden kann. Klar scheint mir, dass sich ein an den materialen Überzeugungen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft Maß nehmendes Orientierungsregulativ im Religionsunterricht nicht mehr wiederbeleben lässt. Dafür ist die Schülerschaft heute religiös viel zu heterogen. Wenn auch unter diesen Bedingungen einfach als richtig gelten würde, was dem Glauben der katholischen Kirche entspricht, würden erst die unterrichtliche Auseinandersetzung über religiöse Fragen und dann der schulische Religionsunterricht selbst zum Erliegen kommen. Der sich von daher nahegelegende Versuch, das Orientierungsregulativ von materialen Normen abzukoppeln und an formale Standards zu binden, führt aber offenbar auch erst einmal nicht weiter, wie das Schicksal der Stufentheorien zeigt. Offensichtlich berührt der Wandel des religiösen Diskurses nicht nur die inhaltliche Seite, also das Einverständnis oder Nicht-Einverständnis mit bestimmten Glaubensinhalten, sondern auch die formale Seite, also den Konsens darüber, was eine gut begründete religiöse Überzeugung ausmacht, ganz gleich, welchen Inhalts diese ist. – Gehen wir einmal mit dieser Frage, was eine gute religiöse Überzeugung ausmacht, an das vorhin zitierte Statement von Lendita heran. Zu welchem Befund gelangen wir dann?

Gott ist für die junge Frau zum einen eine *Mischung aus Macht, Kraft und Liebe*, also etwas Apersonales. Zum anderen ist Er aber auch Person, wobei dieses Person-Sein, wenn Gott schlichtweg als *Mensch* angesprochen wird, sozusagen ohne Transzendenzvermerk bleibt.

Zum einen ist Gott für Lendita ein persönlicher Kommunikationspartner, mit dem sie so zu reden versucht, dass er ihre Gefühle verstehen kann; wobei ein Versuch naturgemäß auch scheitern kann, so dass Gott hier mit den beschränkten Verstehensmöglichkeiten eines menschlichen Gegenübers gedacht wird, dem man unter Umständen etwas auch zweimal erklären muss. Zum anderen betrachtet Lendita dieses Gegenüber aber offenbar als ihre eigene Kreation, versteht sie die Existenz des göttlichen Kommunikationspartners als das Ergebnis ihrer eigenen willentlichen Anstrengung.

Der erste Reflex eines professionell ausgebildeten Theologen wäre es wahrscheinlich zu sagen: Das ist ein solches krudes Durcheinander von sich selbst widersprechenden Aussagen, dass es kaum möglich ist, einen *Logos* in diesem Statement zu erkennen. Auch der Versuch, eine der religiösen Stufentheorien auf den „Fall Lendita“ anzuwenden, würde zu keinem befriedigenden Ergebnis führen. Denn die Jugendliche vereint in ihren Äußerungen religiöse Vorstellungen, die aus der Sicht dieser Theorien ganz unterschiedlichen religiösen Entwicklungsniveaus zuzurechnen sind – was nach den Prämissen dieser Theorien eigentlich gar nicht vorkommen dürfte. Doch genau solche Kompositionen aus anscheinend ganz und gar diskrepanten Komponenten finden wir in vielen religiösen Äußerungen heutiger Schülerinnen und Schüler. Ganz offensichtlich hat, was miteinander vereinbar erscheint und was nicht, was als inhaltlich konsistente Überzeugung gelten kann und was nicht, gerade im religiösen Bereich entscheidend mit glaubensgemeinschaftlichen Konfessionen und Konventionen zu tun. Wenn Jugendliche ihre Religiosität aber nicht mehr im Kontext glaubensgemeinschaftlicher Kommunikation ausbilden, sondern sozusagen privatsprachlich entwickeln, verlieren solche Konventionen ihre Verbindlichkeit.

#### 4. Auf der Suche nach Kriterien für gute Argumente im theologischen Diskurs

An diesem Punkt hören die geschilderten Verlegenheiten im Umgang mit der Theologie von Kindern und Jugendlichen auf, nurmehr ein Problem der Religionsdidaktik zu sein. Denn es geht dabei nicht mehr nur darum, wie in religiösen Auseinandersetzungen geltende Kriterien am besten vermittelt werden können und warum dies anscheinend immer weniger noch gelingt. Es geht vielmehr um die dem vorlagerte Frage, wie Kriterien, die im Umgang mit religiösen Vorstellungen zur Geltung zu bringen wären, überhaupt auf eine nachvollziehbare Weise begründbar sind. Man könnte auch sagen: Es geht um die Frage, was im theologischen Diskurs eigentlich ein gutes Argument ausmacht. Oder, noch weiter gefasst: Es geht um die Frage, wodurch charakterisiert ist, was Bildungstheoretiker wie Jürgen Baumert oder was die PISA-Studie die spezifische Rationalität des religiösen Weltzugangs genannt haben.<sup>5</sup>

Von dem, was in diesem Zusammenhang theologisch klärungsbedürftig ist, will ich nur das ansprechen, was in der religionsunterrichtlichen Arbeit auf die eine oder andere Weise virulent wird. Zwei aus dieser Sicht offene und weiter diskussionsbedürftige Punkte möchte ich ein wenig genauer ausführen.

a) *Das Kriterium der Wahrheit.* Im Ersten Testament ist Gott der Inbegriff der Zuverlässigkeit und in diesem Sinne auch der Wahrheit. Im Johannesevangelium wird die Wahrheit in Christus selbst personalisiert gesehen. In der apologetischen Literatur des frühen Christentums und dann vor allem bei Augustinus wird für das Christentum der Anspruch erhoben, die *vera religio* zu sein. Immer deutlicher wird dann auch die Wahrheit einzelner dogmatischer Aussagen behauptet. Und obwohl Aufklärung, Empirismus und

---

<sup>5</sup> Vgl. J. Baumert, Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: N. Killius/J. Kluge/L. Reisch (Hrsg.), *Die Zukunft der Bildung*, Frankfurt/Main 2002, 100–150, hier 106–108; *Deutsches PISA-Konsortium* (Hrsg.), *PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*, Opladen 2001, 19ff.



Szientismus, Religionskritik und Postmoderne den in der christlichen Theologie für religiöse Aussagen erhobenen Wahrheitsanspruch erheblich unter Druck gesetzt haben, halten große Teile der zeitgenössischen Theologie an ihm fest.<sup>6</sup> Und auch für den Religionsunterricht wird in einer einschlägigen Verlautbarung der deutschen Bischöfe gefordert, dass dieser der Wahrheitsfrage verpflichtet zu sein habe.<sup>7</sup> Doch wie kann diese Forderung, religiöse Äußerungen von Schüler/innen nach ihrem Wahrheitswert zu befragen, heute eingelöst werden?

Das Problem ist: Von den theologischen Argumentationsfiguren, die den Wahrheitsanspruch – und grundlegender noch: die *Wahrheitsfähigkeit* – religiöser Aussagen begründen sollen, etwa von Verweyens „Letztbegründungstheorie“ oder von Pröppers „Theologie der Freiheit“, kommt schon in der wissenschaftlichen Religionsdidaktik und erst recht in Religionsunterricht und Schülerbewusstsein so gut wie nichts an. Das ist natürlich keine Falsifikation dieser Theorien, aber ein starkes Indiz für ihre geringe Brauchbarkeit bei den alltäglichen Plausibilisierungsnöten in der religionsdidaktischen Arbeit. Flapsig gesagt: Man kann Lendita schlecht mit Pröpper kommen.

Die Bedingungen religiöser und weltanschaulicher Pluralität stellen so etwas wie einen beständigen Malstrom dar, in dem keineswegs nur einzelne religiöse Gewissheiten zerrieben wurden, sondern in dem darüber hinaus auch die Vorstellung von der *Wahrheitsfähigkeit* religiöser Aussagen erodiert ist. Dass religiöse Aussagen und Antworten kontextuell und in vielerlei Hinsicht relativierungsbedürftig sind, ist, außerhalb sehr überschaubarer fundamentalistischer Kreise, zu einem selbstverständlichen Teil des Schülerbewusst-

---

<sup>6</sup> Man denke etwa an die in diesem Punkt sehr dezidierten Positionen von Theologen wie Hans-Jürgen Verweyen, Thomas Pröpper oder Klaus Müller: Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991; *Th. Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 2001; *K. Müller*, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.

<sup>7</sup> Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, Bonn 2005, 28.

seins geworden. Dazu kommen didaktisch einflussreiche Theorien wie der Konstruktivismus, die den ohnehin starken Verdachtsmomenten gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen auch so etwas wie eine theoretische Grundlage verschaffen.

Das vorläufige Ergebnis dieser Entwicklung ist: Dass religiöse Aussagen wahrheitsfähig seien, wird heute selbst von vielen Religionspädagog/innen verneint. Das heißt, religiöse Fragen werden für unentscheidbar gehalten, ganz grundsätzlich und erst recht im Kontext des Religionsunterrichts. Wobei diese Perspektive keineswegs mit dem negativen Vorzeichen versehen ist, vor der Größe eines Problems kapituliert zu haben; sie wird vielmehr mit der Ermutigung verbunden, dass man sich in religiösen Fragen nun zu einer von Sachzwängen freien Entscheidung ermächtigt fühlen könne. Heinz von Foerster, einer der Vordenker des Konstruktivismus, schreibt: „Nur die Fragen, die prinzipiell unentscheidbar sind, können wir entscheiden“<sup>8</sup>. Gerade in den Bereichen also, in denen es *keine* Geltung erheischenden Wahrheiten oder *keine* strikten Normen gibt, sei der Mensch frei zu wählen, was für *ihn* gelten, was für *ihn* wahr und was für *ihn* richtig sein soll.

Fazit: Wenn religiöse Fragen als unentscheidbar behandelt werden, ist es nicht mehr möglich, religiöse Aussagen nach verallgemeinerbaren Kriterien der theoretischen Vernunft zu beurteilen. Es ist dann allenfalls möglich, Kriterien der praktischen Vernunft, zum Beispiel das Kriterium der individuellen Lebensdienlichkeit oder das Kriterium der gesellschaftlichen Funktionalität anzulegen. Dementsprechend wäre auch die Annahme der Existenz Gottes in erster Linie danach zu befragen, ob sie dem Selbstverständnis und dem Lebensentwurf eines Menschen bekömmlich ist. Ist also die Annahme eines Gottes dem Gelingen eigenen Lebens eher zuträglich oder eher abträglich? Das kommt der Auffassung Lenditas, dass man Gott wollen muss, wenn er existieren soll, schon ziemlich nahe. Aber ist unter diesen Voraussetzungen noch so etwas wie ein

---

<sup>8</sup> H. von Foerster, Lethologie. Eine Theorie des Erlernens und Erwissens angesichts von Unwißbarem, Unbestimmbarem und Unentscheidbarem, in: R. Voß (Hrsg.), Die Schule neu erfinden, Neuwied <sup>4</sup>2002, 29.

Erkenntnis stiftender theologischer Diskurs möglich? Das ist eine Frage, die sich meines Erachtens keineswegs nur im Blick auf den Religionsunterricht stellt.

b) *Das Kriterium der Wirklichkeit.* Hier kommen wir nun ins Zentrum der mit dem Titel dieser Vorlesung annoncierten Frage, nämlich: „Wovon redet die Theologie eigentlich?“ Man könnte sagen: Natürlich redet die Theologie, wie schon ihr Name sagt, von Gott. Aber dann wird es gleich wieder schwierig, wenn man genauer zu sagen versucht, von was oder wem dabei eigentlich die Rede ist. Die biblische Überlieferung stellt mit Nachdruck heraus, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs keiner der machtlosen Fremdgötter ist, sondern einer, der wirkt, der vorangeht, der sich für sein Volk in die Bresche schlägt, der aber auch Ansprüche stellt und Gefolgschaft verlangt. Man könnte vielleicht abgekürzt sagen: Seine Wirklichkeit ist seine Wirksamkeit. JHWH ist der, als der er sich von Mal zu Mal erweist, ein „Augenblicksgott“, wie Martin Buber sagt.<sup>9</sup> Ein solcher Verweis auf Gottes geschichtliches In-Erscheinung-Treten hat allerdings eher den Charakter einer Verheißung als den einer Definition. Unter dem Einfluss der philosophischen Kategorien griechischen Denkens wird aus diesem „Augenblicksgott“, diesem unsteinen Gottes-Leuchten, ein sozusagen katalogisiertes Wesen, eine *ousia*, mit Hilfe der Scholastik ein *summum ens*, eine Wirklichkeit, über die hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. In diesem Licht erscheint nichts wirklicher als die Wirklichkeit Gottes.

Aber ähnlich wie der Wahrheitsanspruch erodiert auch die für Gott behauptete Wirklichkeit. Die verschiedenen Stationen müssen hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Es wird einfach immer schwieriger, sich eine Vorstellung davon zu machen, wie die Wirklichkeit Gottes zu denken ist. Das gilt vor allem dann, wenn man bei „Wirklichkeit“ an das denkt, was im Englischen mit „reference“ gemeint ist, also die Realität, auf die sich das sprachliche Zeichen „Gott“ bezieht. Wir könnten dem Begriff „Gott“ in unserem Denken und Empfinden ja durchaus auch dann einen Sinn verschaf-

---

<sup>9</sup> M. Buber, *Zwiesprache*, in: Ders., *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen <sup>6</sup>1992, 160.

fen, wenn ihm in der äußeren Welt, in der Welt der Dinge und Tatsachen, keine wie auch immer nachweisliche Realität zukäme. Wobei man natürlich fragen kann: Könnte die Vorstellung eines Gottes in den Köpfen und Herzen der Menschen entstehen und sich dort so hartnäckig behaupten, wie es der Fall ist, wenn ihr nicht im Wirklichkeitserleben dieser Menschen etwas entspräche; und sei es jenes Gefühl, das William James, bewusst unbestimmt, das „Da-ist-etwas“-Gefühl<sup>10</sup> genannt hat? Aber als Grundstein eines theologischen Überzeugungssystems reicht etwas derartig Vages nicht aus.

Was also meint die Theologie, wenn sie heute „Gott“ sagt? Und wie kann sie das möglichst niederschwellig erschließen, ohne also das Einverständnis mit dem christlichen Referenzsystem dabei auf die eine oder andere Weise schon vorauszusetzen? Und wie lässt sich dabei vermeiden, dass Gott als ein „Etwas“ gedacht wird, das es irgendwo und irgendwie „gibt“? Wie lässt sich gleichzeitig vermeiden, dass dieses sich raum-zeitlichen Konkretionen entziehende Nicht-Etwas, das *Non-aliud* des Cusanus,<sup>11</sup> im zeitgenössischen Bewusstsein dann doch zu einer Nicht-Wirklichkeit, zu einem Nichts wird? Wie lässt sich vermeiden, dass, was die Theologie als „Gott“ anspricht, dann doch bloß als menschliches Konstrukt betrachtet wird, das sich im Maße religionskritischer Einsicht als fromme Einbildung entpuppt? Das Ausmaß dieser natürlich auch in den Religionsunterricht hineinschwappenden Verlegenheiten wird erkennbar, wenn man verschiedene neuere Versuche anschaut, den dunklen Referenzpunkt der Gottesrede etwas genauer zu bestimmen. Der italienische Philosoph Aldo Gargani etwa spricht von einem verschwebenden Fluchtpunkt menschlichen Verstehensbemühens<sup>12</sup>, der Mainzer Germanist Hermann Kurzke nennt Gott

---

<sup>10</sup> W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Zürich 1982, 68.

<sup>11</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen*, Hamburg <sup>3</sup>1987; s. a. G. von Bredow, *Non aliud*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, 897f.

<sup>12</sup> A. G. Gargani, *Die religiöse Erfahrung*, in: J. Derrida/G. Vattimo (Hrsg.), *Die Religion*, Frankfurt/Main 2001, 144–171, hier: 149.

eine „Kommunikationsfigur“<sup>13</sup>. Selbst in der Bibelwissenschaft ist Gott, so scheint es, mehr und mehr zu einem literarischen Akteur geschrumpft, zum Protagonisten über weite Strecken fiktionaler Erzählungen, der im Text und von Texten lebt, dessen extratextuale Realität man aber erst einmal dahingestellt sein lassen kann. Wenn man vor diesem Hintergrund nun von Gott sprechen soll, und zwar, wie im heutigen Religionsunterricht, weitgehend voraussetzungslos, das heißt ohne konfessionelle oder metaphysische Haltepunkte, gerät man in voraussehbare Schwierigkeiten.

Sich als gläubig verstehende Schüler/innen, die in der Regel allenfalls eine signifikante Minderheit darstellen, winden sich mitunter auf eine Weise aus diesen Schwierigkeiten heraus, die ihrerseits theologisch irritierend ist. Schauen wir noch einmal auf das Statement unserer Schweizer Kosovarin, das mir in dieser Hinsicht durchaus bezeichnend erscheint: In ihrer religiösen Praxis fungiert Gott als ein realer Freund, zu dem sie spricht, der sie versteht, mit dem sie, wie die junge Frau sagt, das Leben führt. In ihrer theologischen Reflexion hingegen macht Lendita deutlich, dass ihr die Vorstellung einer extramentalen Referenz Gottes gar nicht wichtig ist, also die Vorstellung, dass ihrem Gott-Denken „da draußen“ etwas entspricht. Das heißt: Ein normalerweise für religionskritisch gehaltenes, feuerbachianisch erscheinendes Konzept geht hier eine erstaunliche Verbindung mit einer bemerkenswert ausgeprägten Frömmigkeitspraxis ein. Man könnte auch sagen: Eine starke persönliche Religiosität schert sich nicht um die theologischen Nöte mit der Beibringung von Indizien für die Existenz Gottes. Dieses Phänomen ist sicherlich nicht völlig neu. Neu aber scheint mir zu sein, wie explizit und gleichzeitig beiläufig eine fromme Seele hier davon spricht, dass Gott eigentlich als Geschöpf des Menschen aufzufassen sei.

Was wäre nun die Aufgabe theologischer Expertise in Auseinandersetzung mit einem Statement, wie es Lendita hier vorträgt? Müsste man Lenditas Vorstellungen von der Wirklichkeit Gottes

---

<sup>13</sup> H. Kurzke/J. Wirion, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2007, 18.

„innerlich widersprüchlich“ nennen? Oder sollte man das Statement als eine authentische Äußerung individueller Religiosität einfach so stehenlassen? Wäre zu versuchen, im Erleben der Jugendlichen Anknüpfungspunkte für die Annahme einer realen Präsenz Gottes aufzuspüren? Oder sollte man das besser sein lassen, im Wissen darum, dass es auch höchst gelehrte Autoren gibt, die Gott zwar als einen bedeutsamen, aber gleichwohl „fiktiven“ Kommunikationspartner betrachten?<sup>14</sup> Welche Art von Argumentation ist hier noch möglich und sinnvoll?

## 5. Ein Vorschlag zum Ausloten von Zwischenräumen

Wovon redet die Theologie eigentlich, wenn sie „Gott“ sagt? Und welchen Wahrheitsanspruch kann sie für ihre Gottesrede erheben? Die Religionsdidaktik tut sich schwer, dazu hilfreiche Auskünfte zu erhalten. Gleichzeitig werden diese elementaren Fragen drängender denn je. Denn in der Auseinandersetzung mit religiösen Positionierungsversuchen heutiger Jugendlicher bekommt man es mit Statements zu tun, die theologisch einerseits sehr unorthodox und mitunter in sich höchst spannungsreich sind, in gewisser Weise aber eben auch innovativ und herausfordernd. Es handelt sich um Konzepte, die sich aus der Tradition theologischen Denkens anscheinend nicht oder allenfalls ganz freihändig bedienen und die, wenn man die überkommenen Maßstäbe guter Theologie an sie anlegt, sicherlich als fragwürdig bezeichnet werden müssen. Gleichwohl scheinen sie durchaus geeignet, eine Praxis individueller Religiosität zu fundieren.

Wenn Statements wie das von Lendita nicht ganz untypisch sind für sich selbst als religiös verortende Jugendliche, stellt sich die Frage: Erleben wir hier eine hochgradig problematische Ignoranz gegenüber fachlichen Qualitätsstandards, die, wie in der Theologie selbst, auch im Religionsunterricht zu wahren wären? Oder erleben

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa die Position von Hermann Kurzke (s. Anm. 13).

wir hier eher so etwas wie eine Emanzipation von theologischer Reflexionskultur überhaupt; vielleicht auch die Sehnsucht, sich aus rationalen, die eigene Religiosität belastenden Rechtfertigungszwängen herauszukatapultieren und einer eher *emotional* grundierten Religiosität Raum zu geben; einer Religiosität, mit der man, wie Lendita sagt, sein Leben führen kann? Und wie wäre das, wenn letzteres der Fall ist, zu bewerten? Ist eine solche *fides*, die den *intellectus* nicht mehr sucht, oder jedenfalls den vertrauten *theologischen* *intellectus* nicht mehr sucht, schon Fundamentalismus? Oder ist das eher der Ausbruch aus theologischen Aporien in Richtung einer Theologie der Gefühle, einer *theologia cordis*, wie Eugen Biser dies genannt hat;<sup>15</sup> ein Ausbruch aus einer von Experten verwalteten Fachbegrifflichkeit in Richtung subjektiver, unter Umständen sogar privatsprachlicher religiöser Selbstversicherungsstrategien?

Wenn die Theologie ihre ohnehin stark geschrumpfte Relevanz für die Reflexion individuellen Glaubens nicht weiter verlieren will, muss sie bedenken, wie sie ihre Funktion für die Praxis gelebter Religion heute verstehen will. Aber welche Aufgabe hat sie hier wahrzunehmen? Hat sie eine vor allem kritisch-korrektive Funktion gegenüber dieser Praxis? So sieht dies der evangelische Systematiker Friedrich Wilhelm Graf. Auf der Spur der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts erkennt Graf im religiösen Laienbewusstsein die Gefahr einer „apokryphen Religion“<sup>16</sup>: einen „Wildwuchs der Phantasie“<sup>17</sup>, die Schutzengel fliegen und Seelen wandern lasse, einen oft irrationalen und falschen Gebrauch selbst zentraler religiöser Begriffe, der enormen Schaden anrichten könne. Der akademischen Theologie komme hier die Aufgabe zu, das religiöse Laienbewusstsein von seinen „mythischen Schalen“ und ideologischen Anfälligkeiten zu befreien und auf seinen „rationalen Kern“ hin freizulegen. Oder aber ist die Funktion der Theologie gegenüber den unter-

---

<sup>15</sup> Vgl. E. Biser, Mit dem Herzen glauben. Paulus als Schöpfer einer Theologie des Herzens, in: Zeitwende. Wissenschaft, Kultur, Kirche 65 (1994) 218–231.

<sup>16</sup> Vgl. dazu a. Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, 272–277.

<sup>17</sup> F. W. Graf, Wozu noch Theologie? Über die spannungsreiche Einheit von Kirche und Gestaltung, in: FAZ v. 17.8.2000, 31.

schiedlichen Ausprägungen gelebter Religion eher analytisch-deskriptiv? Diese Auffassung vertritt etwa der Praktische Theologe Volker Drehsen. Drehsen sieht die Aufgabe des Theologen gegenüber der Praxis gelebter Religion nicht in Kritik und Korrektur, sondern in Hilfen zur Selbstverständigung. Er fordert vom Theologen die Zurückhaltung eines Ethnologen, der sich ja auch hüten müsse, das, was er beobachtet, „einseitig nach den eigenen theoretischen Konsistenzmaßstäben“<sup>18</sup> zu beurteilen. Auch die Praktische Theologie könne allenfalls helfen, die „immanenten Sinnbezüge“ religiöser Praxis herauszuarbeiten, und so Menschen die Möglichkeit verschaffen, sich selbst und ihren Glauben besser zu verstehen, als sie es ohne diese Hilfe könnten.

Mir selbst erscheint Grafs Funktionsbestimmung zu paternalistisch und zu elitär, Drehsens hingegen zu unengagiert und eher religionswissenschaftlich. Graf rechnet gar nicht mit der Möglichkeit, dass aus zeitgenössischen Gestalten religiösen Lebens hervorgegangene Reflexionen ihrerseits eine kritisch-anfragende Funktion gegenüber dem eingespielten theologischen Betrieb haben könnten. Und Drehsen hat den Erwartungen, die christlich-kirchlich engagierte Menschen an die Kompetenz theologischer Experten haben, nicht viel anzubieten. Ich selbst würde die Aufgabe der Theologie gegenüber gelebter Religion und insbesondere gegenüber christlicher Glaubenspraxis eher so umschreiben: Die Theologie hat die Aufgabe, die eigenen religiösen Denk- und Sprechversuche der Menschen heute kritisch zu begleiten, aber auch durch geeignete Modelle religiösen Verstehens und Sprechens zu inspirieren. Und das ist eine Aufgabe, die keinesfalls der Praktischen Theologie oder gar allein der Religionsdidaktik überlassen bleiben kann. Eben das war mir ja ein Anliegen zu zeigen: Bei einer Frage wie der, ob und wie Unterrichtsgespräche über religiöse Themen zielorientiert moderiert werden können, haben wir es keineswegs nur mit einem didaktisch-methodischen Problem zu tun. Wir haben es hier vielmehr auch mit der theologischen Grundfrage zu tun, in

---

<sup>18</sup> V. Drehsen, Art. „Praktische Theologie“, in: W. Gräß/B. Weyel (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 177.



welchem Sinne und inwieweit religiöse Aussagen wahr bzw. falsch sein können. Wenn Religionslehrerinnen auf eine Äußerung wie die von Lendita sachverständig reagieren können sollen, müssen sie selbst eine Vorstellung vom möglichen Wahrheitsanspruch und in diesem Fall vor allem vom möglichen Wirklichkeitsbezug theologischer Gottesrede haben. Zu dieser Problematik, also dem Wahrheitsverständnis religiöser Aussagen und dem Wirklichkeitsbezug theologischer Gottesrede, möchte ich nun noch zwei kleine Denkanstöße im Blick auf den Religionsunterricht geben.

1. Die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit religiöser Aussagen kann sehr unterschiedlich beantwortet werden, jedenfalls nicht einfach nur positiv oder negativ. Da die Prämissen einer konfessionellen Theologie von den meisten Schüler/innen nicht mehr geteilt werden, ist eine schlicht affirmative Antwort auf diese Frage kaum mehr nachvollziehbar. Eine negative Antwort, vor deren Hintergrund religiöse Fragen dann als unentscheidbar zu behandeln wären, muss theologische Diskurse aber im Grunde sinnlos erscheinen lassen und wird zu einem enormen Spannungsabfall im Religionsunterricht führen. Die Theologie hätte hier meines Erachtens die Aufgabe, Alternativen zu den klassischen Alternativen zu formulieren und den Raum zwischen „ja“ und „nein“, zwischen Formen positiven Glaubens und religionskritischen Bestreitungen genauer auszuloten. *Eine* Möglichkeit wäre die Rede von religiöser Wahrheit als regulativer Idee. Wahrheit also nicht als problemlos abgreifbarer kognitiver Besitz, sondern als unerlässliche Triebfeder im religiösen Suchprozess, als bleibende Hoffnung auf jenes unberührende Verkosten der Wahrheit, jenseits der Mauer der Gegensätze, von dem Nicolaus Cusanus in seiner kleinen Schrift „De visione Dei“ so bewegend spricht.<sup>19</sup>

2. Ein ähnliches Ausloten von Zwischenräumen würde ich mir auch für den Umgang mit der Frage nach der Wirklichkeit Gottes wünschen. Auch hier wäre der Versuch zu machen, eine Alternative zu den klassischen Alternativen „existiert“ versus „existiert nicht“

---

<sup>19</sup> Vgl. *Nikolaus von Kues*, *De visione Dei*. Das Sehen Gottes (übers. v. H. Pfeiffer), Trier 1985.

auszuloten. Wir haben in den von unserer Essener Forschungsgruppe durchgeführten Unterrichtsversuchen die Erfahrung gemacht, dass sich selbst Oberstufenschüler Existenz meist nur als raum-zeitlich konkretisierbares Sein vorstellen können.<sup>20</sup> Dass nicht nur intersubjektiv überprüfbare empirische Evidenzen, sondern auch im praktischen Umgang mit der Welt gewonnene Erfahrungen auf reale Qualitäten dieser Welt schließen lassen, kommt so nicht in den Blick. Solche Erfahrungen sind eben nicht nur etwas Subjektives, sondern können durchaus auch epistemische Dignität beanspruchen. Gewiss sind Erfahrungen immer polyvalent und gewinnen eine gewisse Bestimmtheit erst unter dem Einfluss der kulturell und eben auch religiös jeweils disponiblen Deutungsmuster. Trotzdem sind sie nie einfach nur Spiegelungen subjektiven Empfindens und Verstehens, sondern immer auch gegenstandsbezogen und welterschließend. Der Soziologe Hartmut Rosa hat mit seiner Soziologie der Weltbeziehung und der in ihrem Zentrum stehenden Theorie der Resonanz hier eine theologisch wertvolle Schneise geschlagen.<sup>21</sup> Aus der Sicht von Rosas Resonanztheorie ist weder die Welt der Objekte noch die Vernunft der Subjekte entscheidend für das, was wir erfahren, sondern das „in between“, die Beziehung: die Schwingungen zwischen Außenwelt und Innenwelt – die Resonanz. Wo nichts schwingt, bleibt alles stumm, leblos, tot. Wo wir hingegen Resonanz empfinden und eine Beziehung zur Welt gewinnen, fängt diese an zu singen: die Augen leuchten, die Wälder rauschen, die Herzen schmerzen. Rosa schreibt: Resonanzbeziehungen sind „historisch und kulturell variable Gesamtkonfigurationen, die nicht nur ein bestimmtes *Verhältnis* zwischen Subjekt und Objekt definieren, sondern die de facto jene Subjekte und Objekte selbst mit hervorbringen“<sup>22</sup>. Vielleicht könnte das eine Perspektive für die nähere Bestimmung des Realitätsmodus Gottes sein: Gott als Quel-

---

<sup>20</sup> Ausführlicher dazu: R. Englert, Was wird aus Religion? Beobachtungen, Analysen und Fallgeschichten zu einer irritierenden Transformation, Ostfildern 2018, 265–270.

<sup>21</sup> Vgl. H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin <sup>4</sup>2016.

<sup>22</sup> Ebd., 36.

le möglicher Resonanzbeziehungen, als der Geist, der alles lebendig macht. Das wäre anschlussfähig sowohl in Richtung der *ruah* JHWH als auch in Richtung des johanneischen *logos*. Aber das ist natürlich nur der unmaßgebliche Vorschlag eines Religionspädagogen, der aus den Niederungen der Praxis heraus redet.