

Wozu braucht die Schule Religion?

1 Was verstehen wir unter „Religion“?

a) Der Ausdruck „Religion“ bezeichnet in der Regel eine bestimmte Glaubensgemeinschaft, die einen Namen trägt, in der es beschreibbare religiöse Überzeugungen, Lehren, Rituale und andere Praktiken gibt. Einer solchen Religion kann man angehören, sie praktizieren oder mit ihr sympathisieren. Dazu gehören natürlich die Weltreligionen, aber nicht nur sie, sondern auch die unzähligen Volks- und Stammesreligionen, wie wir sie aus entfernteren geographischen oder kulturellen Zonen kennen.

Davon kann man dann noch zweierlei unterscheiden:

Zum einen: Individuell, für den persönlichen Gebrauch zusammengestellte oder geformte religiöse Überzeugungen, Anschauungen und Praktiken, die seit einiger Zeit unter dem Namen „Patchwork-Religion“ oder „Cafeteria-Religion“ bekannt sind. Ihr Charakteristikum ist, dass sie je eigene Hervorbringungen, jedenfalls Zusammenstellungen eines Individuums sind. In aller Regel fehlt ihnen ein gemeinsam praktizierter Kultus.

Zum anderen: Religiosität, die man als bloße Neigung oder Begabung empfindet, ohne dass man sich in irgendeiner Hinsicht festlegt – allenfalls so, dass man bestimmte Dinge definitiv für sich ausschließt (z. B. blutige Opfer oder die Mitgliedschaft in einer Kirche oder die regelmäßige Teilnahme an Ritualen). Man spricht im Blick darauf heute gelegentlich von „fluiden Religion“ oder „fluider Religiosität“.

Braucht man solche unbestimmte oder bestimmte Religion? Wozu? Braucht sie die Schule? Wer braucht sie, warum?

b) In unserer westdeutschen Gesellschaft (also in den sog. alten Bundesländern im Unterschied zu den neuen) scheuen es viele Menschen, sich selbst als „Atheisten“ zu bezeichnen und empfinden es sogar als ehrenrührig oder beleidigend, so bezeichnet zu werden. Wenn sie sich in religiöser Hinsicht selbst charakterisieren (sollen), verwenden sie gerne Ausdrücke wie „Agnostiker“, oder „konfessionslos“, neuerdings etwas aggressiver „konfessionsfrei“ oder in Anlehnung an Max Weber als „religiös unmusikalisch“. Diese letztgenannte Selbstkennzeichnung finde ich einerseits interessant, andererseits irreführend.

Interessant ist daran m. E., dass das Fehlen einer religiösen Bindung oder Orientierung als ein Mangel an einer bestimmten Begabung, also als ein Defizit bezeichnet wird. Das ist zwar bei weitem nicht so heftig wie Schleiermachers These bzw. Diagnose aus seinen „Reden über die Religion²“: „Empfindung ohne Religion“ deutet auf einen „krankhaft verderbten Zustand“ hin¹. Aber wenn die Selbstdiagnose: „religiös unmusikalisch“ ernst gemeint ist, ist sie doch erstaunlich selbstkritisch. Ob und in welchem Maße das ernst gemeint ist, merkt man spätestens dann, wenn man es *so* aufnimmt und widerspiegelt. Dann zeigt sich vielleicht, dass es doch nur ein wenig Koketterie war oder der schlichte Versuch, einer Stellungnahme zu entkommen.

c) Um die Frage beantworten zu können, ob dabei nur bestimmte oder auch unbestimmte (fluide) Religion in einem ernsthaften, nicht ästhetisierend-spielerischen Sinne als Religion bezeichnet werden kann, ist ein wenigstens kurzer Blick auf eine der schwierigsten Fragen aus diesem Bereich erforderlich: auf die Frage, was denn Religion sei. Ich weiß, dass es sogar Religionswissenschaftler gibt, die die Auffassung vertreten, dies sei eine gänzlich unbeantwortbare Frage. Auf die Gegenfrage, womit sie sich denn dann in ihrem Fach beschäftigen,

¹ KGA I / Bd. 12, 64,6, ähnlich a.a.O., 57,7.

erhält man häufig die Antwort: mit Diskursen über Religion. Dabei müsste man nun hören können, ob das Wort „Religion“ dabei in Anführungszeichen gesetzt ist oder nicht. Fehlen die Anführungszeichen, ist der betreffende Religionswissenschaftler in einer schwierigen Situation, da er zugeben muss, sich mit etwas wissenschaftlich zu beschäftigen, von dem er gar nicht wisse (ja nicht einmal wissen könne), was es ist. Für die Gegenstandsbestimmung einer Wissenschaft ist das keine komfortable Situation. Aber die Situation wird dadurch nicht wesentlich komfortabler, dass man sich bei der Auskunft, er beschäftige sich mit Diskursen über „Religion“ die Anführungszeichen hinzudenkt. Denn dann hat die Religionswissenschaft zwar einen Gegenstand, nämlich die Beschäftigung mit dem Religionsbegriff, aber dann stellt sich erstens die Frage, ob man diese Disziplin nicht besser in die Wissenschaftstheorie oder der Linguistik eingliedern sollte, und auch dann kehrt das eben genannte Problem wieder: Hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Begriff „Religion“ einen Sinn, wenn die Frage nach seinem Inhalt, also nach dem, was Religion ist, nicht beantwortbar ist?

d) Nun sind ja fast alle in der Lage, den Religionsbegriff auf bestimmte Phänomene anzuwenden und auf andere nicht. D. h. wir können den Religionsbegriff durchaus gebrauchen, selbst wenn es Randphänomene gibt, bei denen wir uns unsicher sind, ob man sie zu Recht als „Religion“ oder nicht besser als etwas anderes, z. B. als „Weltanschauung“ oder als „Ideologie“ oder als „Sekte“ oder als „Wirtschaftsunternehmen“ bezeichnen sollte. Solche Grenz- bzw. Übergangsphänomene gibt es bei genauerem Zusehen in fast allen Wissenschafts- und Lebensbereichen. Und trotzdem sind – unter Inkaufnahme bestimmter Ungenauigkeiten oder Kontroversen – sprachliche Verständigungen möglich. Das ist so, weil es etwas gibt, das unbenannt bliebe, wenn wir den Begriff „Religion“ nicht hätten. Aber was ist das, was da unbenannt bliebe, wenn es den Begriff „Religion“ nicht gäbe?

2 Zugänge zum Religionsbegriff aus christlicher Sicht

Es gibt unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zu einer solchen Begriffsbestimmung, die in der Regel mit divergierenden Erfahrungen oder Interessen zu tun haben, aber nicht notwendigerweise Widersprüche darstellen, sondern sich möglicherweise sogar sehr gut mehrperspektivisch ergänzen.

Ich nenne drei prominente evangelisch-theologische Zugänge zum Religionsbegriff und damit zum Phänomen „Religion“, für die m. E. sowohl die Unterschiedlichkeit als auch die Komplementarität gilt:

a) (Natürlich) Luther mit seinem Großen Katechismus. Dabei beginne ich nicht mit seiner berühmten Antwort auf die selbstgestellte Frage: „Was heißt ein[en] Gott haben oder was ist Gott?“², sondern ich beginne mit der zweigeteilten Frage selbst. Deren zweiter Teil („Was ist Gott?“) ist für die Beantwortung der Frage nach Religion nicht genau genug; denn „Religion“ ist nicht „Gott“ (und umgekehrt). Wohl aber ist die erste Frage ein geeigneter Einstieg: „Was heißt ein[en] Gott haben?“ Zwar ist auch sie insofern eine gewisse Engführung, als sie (veranlasst durch den Text des Dekalogs) eine Religion voraussetzt, die auf einen Gott bezogen ist (wie das für Judentum, Christentum und Islam, aber z. B. nicht für den Buddhismus gilt), aber durch die Rede vom „Gott haben“ wird tatsächlich die Ebene des Religionsbegriffs betreten. Und bekanntlich beantwortet Luther die Frage danach, was es denn heiße, einen Gott zu haben, mit den Worten: „Worauf Du nu ... Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“³.

² BSLK 560,9f.

³ BSLK 560,22-24.

Und diesen Ansatz zur Bestimmung dessen, was es heißt, einen „Gott zu haben“ und was ein „Gott“ ist, nimmt Luther in der Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus dort noch einmal auf, wo es um die Unterscheidung zwischen „Gott“ und „Abgott“, „Gottesdienst und Abgötterei“ und damit indirekt um die Frage geht, ob es denn zum Menschsein gehöre, etwas zu haben, woran man sein Herz hängt. Und hier macht Luther eine religionsgeschichtliche Aussage von großer Reichweite:

„Denn es ist nie kein Volk so r[a]uchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe. Da hat idermann zum sonderlichen Gott aufgeworfen, dazu er sich Guts, Hülfe und Trost versehen hat“.⁴

„Religion“ beschreibt Luther hier mit den Worten: „einen Gottesdienst aufrichten und halten“. Damit kommt sehr gut der rituelle und gemeinschaftliche Charakter von Religion zum Ausdruck. Ihr Spezifikum und damit ihr Wesen wird freilich erst dadurch erkennbar, dass es sich um einen Gottesdienst handelt, der mit der Wirklichkeit (Gottes, des Himmels, des Schicksals etc.) in Austausch tritt, also kommuniziert, von dem sich die Menschen Gutes, Hilfe und Trost erhoffen.

Das Fehlen solcher Religion wäre für Luther Ausdruck von „R[a]uchlosigkeit“. Das bedeutet ursprünglich „Unbekümmertheit“, „Nachlässigkeit“, vielleicht kann man auch sagen: „Gedankenlosigkeit“, später bedeutet das Wort enger „Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Heiligen“⁵. Und für Luther ist eine solche Nachlässigkeit und Rücksichtslosigkeit mit dem Menschsein gar nicht vereinbar.⁶ Die entscheidende offene Frage ist für Luther nur, wer oder was die Position innehat, der die religiöse Verehrung gilt. Denn: Woran Du Dein Herz hängst und worauf Du Dich verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.

b) Schleiermacher wählt zur Bestimmung dessen, was Religion ist, einen etwas anderen Zugang: das Selbstgefühl und die darauf bezogene Selbstreflexion des Menschen. Sein Ausgangspunkt ist das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, das sich dadurch einstellt, dass ein Mensch dessen innere Welt, was er in und mit seinem Dasein empfangen hat und wodurch er das geworden ist, was er ist. Dabei zeigt sich, dass auch das, was ein Mensch durch eigene Entscheidung und Anstrengung aus seinem Leben gemacht hat, immer etwas Grundlegendes zur Voraussetzung hat, was ihm zuteilgeworden ist. Das heißt aber, dass wir uns als grundsätzlich abhängig erleben, wenn wir uns selbst aufmerksam wahrnehmen. Und dieses Abhängigkeitsgefühl nennt Schleiermacher deshalb „schlechthinnig“ (wir würden wahrscheinlich eher sagen: „umfassend“), weil sich in der Selbstbetrachtung des Menschen gar kein Punkt zeigt, der nicht auf ein Gewordensein und damit auf ein Abhängigsein verweist. Auch die menschliche Freiheit ist eine gewordene und damit eine zuteilgewordene Freiheit. Zwar verschwindet diese menschliche Freiheit in manchen Situationen, z. B. im Schlaf oder in der Ohnmacht, aber die menschliche Abhängigkeit verschwindet auch in den größten Erfahrungen von Freiheit nicht. Deshalb ist die menschliche Abhängigkeit (im Unterschied zur menschlichen Freiheit) umfassend, also „schlechthinnig“. Und da das für alle endlichen Instanzen gilt, kann man dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nicht auf eine andere endliche Instanz (wie z. B. die Eltern oder die Gesellschaft oder die Evolution) zurückführen und von ihr ablei-

⁴ BSLK 562, 37-40.

⁵ Siehe dazu F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. Von W. Mitzka, Berlin/New York 1963¹⁹, S. 611. Das Unmoralische bzw. Verbrecherische als solches steht also ursprünglich (und zu Luthers Zeiten) nicht im Mittelpunkt der Bedeutung.

⁶ Das trifft sich mit der herben Diagnose von Karl Rahner, derzufolge der vollständige Verlust der Religion die „Rückkreuzung des Menschen zum findigen Tier“ wäre (siehe Grundkurs des Glaubens, Leipzig 1978, S. 58).

ten. Und genau dieses Gefühl macht für Schleiermacher das Wesen der Religion aus, das im Gottesbewusstsein eine seiner sprachlichen Gestalten findet.⁷

Denn die Wahrnehmung schlechthinniger Abhängigkeit bliebe unverstanden und unbenannt ohne den ihr korrespondierenden Bezugspunkt der „schlechthinnigen Ursächlichkeit“, die auch zu verstehen ist als das „Woher des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit“⁸. Damit wird Gott bei Schleiermacher nicht als erstes Glied in die Kette der Ursachen eingeordnet, sondern als dieser ganzen Kausalkette *zugrunde liegend* erkannt. Nur dieses Verständnis der Ursprungsbeziehung lässt sich denkerisch vertreten und rechtfertigen. Es ergibt sich aus dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als dessen notwendiges positives Pendant.

c) In Anlehnung an Luther hat Paul Tillich den Religions- und Gottesbegriff mit der Formel: „Was uns unbedingt angeht“ in Verbindung gebracht, indem er schreibt:

„Gott ist die Antwort auf die Frage, die in der Endlichkeit des Menschen liegt, er ist der Name für das, was den Menschen unbedingt angeht. Das heißt nicht, dass es zunächst ein Wesen gibt, das Gott genannt wird, und dann die Forderung, dass es einen Menschen unbedingt angehen soll. Es heißt, dass das, was einen Menschen unbedingt angeht, für ihn zum Gott (oder Götzen) wird, und es heißt, dass nur das ihn unbedingt angehen kann, was für ihn Gott (oder Götze) ist.“⁹

Man sieht, dass der Bestandteil dieser Formel, der besagt, dass etwas „mich angeht“, nicht gleichzusetzen ist mit der umgangssprachlichen Zuweisung oder Abweisung: „Das geht dich etwas (oder nichts) an“, mit der eine Zuständigkeit oder Kompetenz zu- oder abgesprochen wird. Das Angehen bedeutet hier in einem tieferen und umfassenden Sinne: Es beschäftigt, betrifft, bewegt, erfüllt einen Menschen. Das wird besonders deutlich durch das hinzugefügte Adverb „unbedingt“, das zunächst einfach wirken kann. Im strengen Sinn ist damit aber gemeint, dass das Jemanden-Angehen in diesem Fall nicht abhängt von bestimmten Bedingungen, die nicht in jedem Fall gelten müssen,¹⁰ sondern dass es das *ganze* Dasein des Menschen betrifft. Vom sprachlichen Bildmaterial her geht in Tillichs Formulierung die Aktivität eher von dem aus, was so auf den Menschen zukommt, dass es ihn an-geht, während bei Luther die Aktivität eher von dem Menschen aus-geht, der sich ver-lässt und sein Herz an bzw. auf etwas hängt. Aber beide Formulierungen sind darin eins, dass sie den Beziehungs-Aspekt des Gottesbegriffs ins Zentrum ihrer Definition rücken und damit zugleich zur kritischen Selbstreflexion und Selbstprüfung herausfordern.

Diese zweifache Stärke (existentieller Bezug und kritische Selbstreflexion) verweist aber auch auf eine Schwäche dieser Definition, die Luther und Tillich auch selbst ausdrücklich benannt haben: Sie passt nicht nur auf „Gott“, sondern ebenso auf jeden „Abgott“¹¹ bzw. „Götzen“¹². Und damit kann sie auch das bezeichnen, was das Gegenteil von Gott ist. Das schafft die Notwendigkeit, Gott und Abgott/Götze voneinander zu unterscheiden. Und dazu ist offenbar ein zusätzliches Kriterium erforderlich, das man dem Religions- und Gottesbegriff entnehmen

⁷ Siehe dazu F, Schleiermacher, *Der christliche Glaube*², hg. von M. Redeker, Bd. 1, Berlin 1964, S. 40 (= § 5, Zusatz).

⁸ A.a.O., S. 28. Der Marburger Religionsphilosoph Rudolf Otto hat dafür den Ausdruck „**Kreaturgefühl**“ (*Das Heilige*, München [1916]1963³¹⁻³⁵, S. 8-12) geprägt.

⁹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, Berlin/New York Bd. 1 dt. 1984⁸, S. 247.

¹⁰ Das, was einen Menschen unbedingt angeht, ist dasjenige, was ihn *als Menschen* (und folglich in jeder Situation und Verfassung seines Lebens) angeht.

¹¹ BSLK 560,17 („Abegott“).

¹² Siehe oben bei Anm. 4.

kann, von dem bereits unter Bezugnahme auf Schleiermacher die Rede war: die schlechthinige Ursächlichkeit als das Woher des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit.

a.-c) Fassen wir diese drei Definitionsversuche für „Religion“ (und für „Gott“) zusammen, dann lässt sich sagen: In der Religion geht es um das Innewerden der Wirklichkeit (Gottes bzw. des Himmels bzw. der das Dasein beherrschenden Gesetze), von der Menschen sich in grundlegend bestimmt und abhängig wissen, und um die hoffnungsvolle Ausrichtung des (Fühlens, Wollens, Denkens und) Lebens auf diese Wirklichkeit. Noch kürzer formuliert: Religion ist Kommunikation mit derjenigen Wirklichkeit, der Menschen ihr Dasein anvertrauen.

Unbeschadet seiner Herkunft aus dem Zusammenhang christlicher, genauer: evangelischer Theologie erscheint mir dieses Religionsverständnis

- als *konkret* genug, um die Phänomene, die wir üblicherweise als „Religion“ bezeichnen, zu umfassen und zuzuordnen;

- als *weit* genug, um keine von ihnen schon durch die Definition auszuschließen und

- als *präzise* genug, um Verwechslungen mit angrenzenden Phänomenen weitgehend vermeiden zu können.

Deshalb schlage ich vor, diesen (Arbeits-)Begriff von „Religion“ zumindest in unserem Gesprächszusammenhang und für ihn zu verwenden.

Ich verhehle nicht, dass dieser Religionsbegriff einen Teil seiner Attraktivität für mich auch daraus bezieht, dass er konstitutiv auf ein bestimmtes Gegenüber bezogen ist, dem Menschen ihr Leben anvertrauen – sei es, weil sie dieses Gegenüber für vertrauenswürdig halten, sei es, weil sie es für unausweichlich oder unentrinnbar halten. Dieser Religionsbegriff macht daher deutlich, wie defizitär eine unbestimmte Religion oder Religiosität ist, die kein solches Gegenüber hat oder jedenfalls weder etwas darüber weiß, noch etwas davon sagen kann.

3 Was würde der Schule ohne Religion fehlen?

Schule ist bekanntlich in unserer Gesellschaft überwiegend keine Einrichtung einer Kirche oder Religionsgemeinschaft, sondern der Gesellschaft. Zwar gibt es sehr gute Gründe dafür, dass auch Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften Schulen vorhalten und anbieten, aber auch dann nehmen sie eine notwendige gesellschaftliche Funktion und Aufgabe wahr: die Vermittlung von allgemeiner Bildung und Ausbildung.

Umgekehrt gilt auch für öffentliche Schulen in z. B. kommunaler Trägerschaft, dass in ihnen (gemäß GG 7.3), sofern sie nicht ausdrücklich „bekenntnisfrei“ sind, Religion „ordentliches Lehrfach“ ist, das „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“ wird. Warum das? Weil Religion (im Unterschied zur „rauchlosen“ Gedankenlosigkeit“) ein Teil des Nachdenkens über die Wirklichkeit ist, dessen authentische Kenntnis zum Bildungskanon und zur gesellschaftlichen Bildungsaufgabe gehört.

Deshalb ist der Religionsunterricht nicht (primär) ein Recht der Religionsgemeinschaften, sondern ein Recht der Eltern und Schüler auf ein unreduziertes Bildungsangebot. Aber was trägt die Beschäftigung mit Religion zu diesem Bildungsangebot bei? Zugespitzter gefragt: Was würde der Schule ohne Religion fehlen?

3.1 Ein Adressat für Klage und Dank

Aus der Sicht des Glaubens bzw. der Religion liegt die Bedeutung des Glaubens an Gott in völlig hinreichender Weise im *Wahrsein* des Geglauten. Er bedarf keiner weiteren, funktionalen Rechtfertigung. Die Verkennung oder Verleugnung der Wahrheit, die sich auf die Wirk-

lichkeit im Ganzen und damit auch auf das eigene Leben im Ganzen bezieht, kann nie ratsam sein, sondern ist ein Übel.

Umgekehrt liegt aus der Sicht des Unglaubens die problematische Bedeutung des Glaubens an Gott im Nichtwahrsein des Geglauten, das man dann als Projektion oder Illusion bezeichnen kann. Und darum könnte der Nichtglaubende – insofern mit dem Glaubenden ganz eins – seinen Unglauben als Erkenntnisgewinn verstehen, weil es für ihn nichts gibt, was zu glauben wäre.

Auf dieser Ebene könnte der Vertreter des Unglaubens den Freiheitsgewinn betonen, der für ihn mit dem Durchschauen und Überwinden dieser „Illusion“ und „Projektion“ verbunden ist. Der Vertreter des Glaubens würde hingegen mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Geborgenheit und auf das Hoffnungspotential verweisen, das für ihn mit dem Glauben gegeben ist.

Im Gespräch mit anderen Menschen stelle ich immer wieder fest, dass die Wahrheitsgewissheit im Blick auf die Wirklichkeit Gottes für sie ganz vorrangig bedeutet, einen Adressaten für ihren Dank bzw. ihr Gefühl der Dankbarkeit, aber auch für die Klage zu haben, einen Dank und eine Klage, die sich nicht sinnvoll an andere Menschen richten können, sondern weit darüber hinaus reichen: als Lebensdank und Lebensklage.

Das spielt in der schulischen Wirklichkeit einerseits als Unterrichtsthema (Gebet) eine Rolle, andererseits aber auch in Schulgottesdiensten als *praxis pietatis*, vor allem in Gottesdiensten, die angesichts von Katastrophen eine geradezu unersetzliche Funktion haben.

3.2 Das Nachdenken über den Sinn des Lebens und der Welt

Wilhelm Weischedel, der Philosoph, der sich selbst als konsequenten Skeptiker verstand, ist in seinem Werk „Der Gott der Philosophen“¹³ intensiv dem Zusammenhang zwischen der Sinnfrage und der Gottesfrage nachgegangen und hat dabei folgenden Gedankengang entwickelt: Die Frage nach dem Sinn von irgendetwas lässt sich generell nur beantworten durch Verweis auf etwas Sinngebendes, von dem es umfasst wird. So besteht der Sinn eines Füllfederhalters im Schreiben, der Sinn des Schreibens in der Kommunikation, der Sinn der Kommunikation im zwischenmenschlichen Austausch, der Sinn dieses Austauschs im menschlichen Dasein usw. Das jeweils als zweites Genannte ist nach Weischedel das „Sinngebende“, von dem her das jeweils Erstgenannte, als das „Sinnhafte“, seinen Sinn empfängt, wenn, ja wenn das Sinngebende selbst sinnhaft ist. Da aber liegt, wie Weischedel auf eine leicht nachvollziehbare Weise zeigt, das Problem. Denn das Sinngebende empfängt seinen Sinn ja wiederum von einem Sinngebenden, und die Glieder dieser „Sinnkette“ werden immer umfassender, bis zuletzt in jedem Fall ein nicht mehr zu erweiternder, universaler „Sinnzusammenhang“ erreicht ist, den Weischedel als „Wesen des Daseins“ bezeichnet. Woher aber empfängt dieses Wesen des Daseins als der universale Sinnzusammenhang seinerseits seinen Sinn?

Der skeptische Philosoph kennt natürlich die religiöse Antwort, die im Verweis auf Gott als den Schöpfer und Vollender der Welt besteht, aber er kann sie sich als Skeptiker nicht zu eigen machen, weil sie einen Glauben voraussetzt, den er nicht teilt. Er muss und will deshalb die Beantwortung der Sinnfrage offenlassen und in der Schwebelage halten. Aber er anerkennt, ja er weist geradezu nach, dass erst dann, wenn die Frage nach Gott positiv beantwortet ist, die Frage nach dem Sinn des Ganzen beantwortet werden kann, und zwar dadurch, dass das Ganze sich als verstehbar, gerechtfertigt und fraglos zeigt. Und nun das Entscheidende bei Weischedel: Wenn die Sinnfrage nicht in diesem universalen Horizont positiv beantwortet wird,

¹³ Darmstadt 1972. Ich beziehe mich auf Bd. II, S.165-174. dieses Werkes. Die im folgenden Text in Anführungszeichen gesetzten Begriffe entstammen diesem Abschnitt.

dann kann sie auch im Blick auf kein einzelnes Wesen, Ereignis oder Ding beantwortet werden. Mit dem Sinn des Ganzen steht der Sinn alles Einzelnen auf dem Spiel. Hat das Dasein keinen Sinn, dann auch nicht das Menschenleben, dann auch nicht die Kommunikation etc.

Das könnte, wenn es nicht von einem skeptischen Philosophen stammte, wie ein apologetisches Bangemachen vor dem Nihilismus wirken. Aber darum kann es – zumal im schulischen Zusammenhang – gerade nicht gehen, sondern um das Nachdenken über die Wirklichkeit im Horizont der Sinnfrage, die jeder für sich selbst beantworten muss. Aber dass dieser Horizont offen gehalten wird, das würde oder könnte der Schule fehlen, wenn Religion in ihr nicht (mehr) vorkäme.

3.3 Die ethische Orientierung, die dem Leben das rechte Maß gibt

Die mit dem Gottesglauben gegebene ethische Orientierung betrifft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch diejenigen Normen, Werte und Verhaltensweisen, durch die Menschen miteinander verbunden sind und durch die ihr gegenseitiges sowie ihr gemeinsames Tun und Lassen bestimmt wird. Der Glaube an Gott steht in den meisten Religionen auch für die ethische Orientierung an solchen für das Leben und Zusammenleben der Menschen grundlegenden Normen und Werten, genauer gesagt: für die Verbindlichkeit und Geltung solcher Normen und Werte. Denn die Einsicht, dass die in der Welt existierenden Wesen nicht Produkte eines blinden Zufalls sind, sondern Geschöpfe Gottes, gibt ihnen eine Würde, sie auszeichnet und vor menschlicher Willkür in Schutz nimmt. (Dostojewskijs Raskolnikow: Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt).

Zugleich mit der ethischen Orientierung geht es auch um das „rechte Maß“ des Menschlichen. Dieser Zugang verdient neben der Erwähnung ethischer Normen eigene Erwähnung. Denn die Rede von ethischen Normen in Verbindung mit dem Glauben an Gott hat etwas durchaus Zwiespältiges, weil damit auch die Vorstellung von Gott als einem Gesetzgeber und Richter in den Vordergrund gerückt wird, die schon bei vielen Menschen Schaden angerichtet, das Gottesbild belastet und den Zugang zum Gottesglauben erschwert hat. Das könnte auch für Kinder und Jugendliche gelten, die von „Gott“ vor allem als von einer verbietenden, drohenden, strafenden und damit jedenfalls zu fürchtenden Instanz gehört haben. Diese Gefahr ist weitaus geringer, wenn der Glaube an Gott in Verbindung gebracht wird mit dem für den einzelnen Menschen und für die menschliche Gesellschaft bekömmlichen, rechten Maß, das einerseits bewusst macht, welche Grenzen wir um unserer selbst und um unserer Nachkommen willen nicht überschreiten dürfen, sondern beachten und bewahren sollten, und das andererseits dem menschlichen Leben eine innere Mitte und ein Orientierungszentrum gibt, von dem her die Dinge und Anforderungen in unserem Lebens in das rechte, uns guttuende Verhältnis zueinander gebracht werden. Das könnte verloren gehen, wenn das Nachdenken über den Glaube an Gott aus der Gesellschaft oder aus der Schule verschwände.

3.4 Die Erkenntnis dessen, was für den Menschen unverfügbar ist

Der Begriff „Unverfügbarkeit“¹⁴ tauchte bereits in den vorigen Abschnitten mehrmals auf, und zwar dort, wo es um die Begründung der Menschenwürde und um die Verbindlichkeit ethischer Orientierung ging. Bei genauerem Nachdenken muss man sagen, dass auch der Sinn des Lebens und der Welt zu dem Unverfügbaren gehört, denn ihn können wir nicht machen oder herstellen, sondern nur entdecken und anerkennen oder ignorieren bzw. bestreiten. Damit wird sichtbar, dass Religion in allen bisher genannten Aspekten (vermutlich sogar in allen

¹⁴ Siehe zur Herkunft und (theologischen) Bedeutung dieses 1930 von Bultmann geprägten Begriffs: W. Härle, Rudolf Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit, in: Ch. Landmesser/A. Klein (Hg.), Rudolf Bultmann (1884-1976) – Theologie der Gegenwart, Neukirchen 2010, S. 69-86.

denkbaren Aspekten) mit dem zu tun hat, was für uns als Menschen unverfügbar ist. Hierfür ist jedoch eine Differenzierung im Blick auf den Begriff „Unverfügbarkeit“ erforderlich, die zugleich den Charakter einer Präzisierung hat:

Es gibt im Blick auf die Unverfügbarkeit eine merkwürdige, nachdenklich machende Asymmetrie: Wir können über viel mehr „Dinge“ negativ verfügen als positiv. D. h.: Wir können viel mehr zerstören, als wir schaffen können. Das eklatanteste Beispiel ist das eigene Leben¹⁵, das wir uns zwar nicht geben, wohl aber zerstören oder uns nehmen können.¹⁶ Aber darauf ist das negative Verfügungkönnen nicht (mehr) beschränkt. Es reicht bis zur Möglichkeit der ökologischen oder militärischen Zerstörung der Lebensbedingungen auf der Erde. Entscheidend ist freilich im Blick auf unsere Fragestellung die Erkenntnis, dass solch negatives Verfügen – sei es aus Gedankenlosigkeit, Leichtfertigkeit, Zynismus oder aus Verzweiflung angesichts des vermeintlichen Fehlens von positiven Alternativen – als solches zugleich das Ende alles Verfügen-Könnens darstellt. In negativer Hinsicht gibt es also zwar ein Verfügen-Können, das nur durch ein Nicht-Verfügen-Dürfen heilsam begrenzt ist; aber dieses negative Verfügen-Können hat selbst-zerstörerischen Charakter. Es hebt sich auf, wenn es praktiziert wird.

Religion bzw. der Glaube an Gott ist eine Einweisung in die Erkenntnis von beidem: dessen, worüber wir gar nicht verfügen können, weil es uns vorenthalten ist, und dessen, worüber wir nicht verfügen dürfen, weil es zu dem Schutzbereich gehört, der menschlicher Willkür entnommen ist. Aber gegen Letzteres können wir – zum Schaden anderer Geschöpfe und zu unserem eigenen Schaden – verstoßen.

Was ist in diesem letzteren Sinne durch Religion bzw. durch den Glauben an Gott als für den Menschen unverfügbar ausgezeichnet? Grundsätzlich gilt: Das Unverfügbare zeigt sich an den Voraussetzungen und an den Grenzen unseres Handelns. Und deshalb haben wir es mit dem Unverfügbaren permanent zu tun: und zwar in Gestalt der natürlichen und der kulturellen Rahmenbedingungen unseres Handelns, aber auch und vor allem in der Art und Weise, wie die Wirklichkeit sich uns zeigt, wie in uns die lebensbestimmenden Überzeugungen und Gewissheiten entstehen, nämlich so, dass sie uns zuteilwerden. Oft besteht die Gefahr, dass das Unverfügbare übersehen wird, aber nicht deswegen, weil es so selten in unserem Leben vorkäme, sondern weil es allgegenwärtig ist und uns gerade deswegen erst bewusst gemacht werden muss. Und das ist eine entscheidende Funktion der Religion und des Glaubens an Gott.

Mit alledem lässt Religion den Horizont erkennen, in dem wir uns immer schon bewegen und orientieren, den wir bei allem Planen und Handeln voraussetzen und notwendigerweise in Anspruch nehmen (müssen), der aber eben deshalb nicht durch unser Planen und Handeln gesetzt oder geschaffen wird. Die äußerste Möglichkeit ist auch hier die Negation, die der helllichtige Religionskritiker Nietzsche beschreibt als das Wegwischen des Horizonts durch die Ermordung Gottes¹⁷. Wer sich diese Deutung Nietzsches nicht zu eigen machen kann, wird eher davon sprechen, dass der dem Menschen gegebene und vorgegebene Horizont von ihm ignoriert werde und er statt dessen immer neue Versuche unternahme, sich das Unverfügbare doch verfügbar zu machen.

¹⁵ Das gilt natürlich auch für jedes fremde Leben – auch das der eigenen Kinder. Auch deren Leben können wir nicht machen oder erschaffen, sondern nur zeugen oder empfangen. Und darum sind wir eben auch glücklicherweise nicht die Schöpfer unserer Kinder, sondern „nur“ ihre Eltern.

¹⁶ In diesem Horizont müssen m. E. auch die bei Heranwachsenden beobachtbaren Tendenzen und Versuche zur Selbstverletzung, -verstümmelung und -zerstörung wahrgenommen, gedeutet und bearbeitet werden.

¹⁷ So in: Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch, Nr. 125 (1882/87), in: Nietzsche Werke, KGA, Bd.V,2, Berlin/New York 1973, S. 158f.

3.5 Eine begründete Entscheidung zwischen den religiösen und weltanschaulichen Optionen in unserer Gesellschaft

Mit allem Gesagten sollte deutlich gemacht werden, dass die Schule Religion braucht, damit auch schon junge Menschen erkennen, dass es unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Möglichkeiten und Optionen in unserer Gesellschaft gibt und was jeweils von ihrer Wahl abhängt. Und wenn junge Menschen in unseren Schulen das erkennen können, dann haben sie viel gelernt, dann haben sie vor allem etwas fürs Leben gelernt.

Prof. Dr. Wilfried Härle, Ostfildern