

DIE 2018 GELBE

Öffentliche Theologie – öffentliche Religionspädagogik? Wahrheiten und Wirklichkeiten zum Religionsunterricht heute

mit Beiträgen von

Reiner Anselm

Reinhold Bernhardt

Karl-Friedrich Haag

Yvonne Jaeckel und Gert Pickel

Manfred Pirner

01

**DIGITAL | INNOVATIV | EVANGELISCH:
DAS GYMNASIALPÄDAGOGISCHE EJOURNAL
FÜR LEBENSWELTORIENTIERTE BILDUNG UND ERZIEHUNG**

DIE GELBE

DIGITAL | INNOVATIV | EVANGELISCH

DAS GYMNASIALPÄDAGOGISCHE EJOURNAL

FÜR LEBENSWELTORIENTIERTE BILDUNG UND ERZIEHUNG

ist die religionspädagogische Online-Zeitschrift der
Gymnasialpädagogischen Materialstelle
im Religionspädagogischen Zentrum Heilsbronn
Abteigasse 7
91560 Heilsbronn

Der Volltext ist unter

<<http://gpm.rpz-heilsbronn.de/die-gelbe/>>

frei zugänglich.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<i>Karl-Friedrich Haag</i>	
Christliche Bildung im Horizont öffentlichen Vernunftgebrauchs? Auf dem Weg zu Bilingualität.	7
<i>Reiner Anselm</i>	
Konsens und Konflikt Zehn Impulse.....	33
<i>Manfred Pirner</i>	
Religionsunterricht zwischen politischer Abstinenz und Funktionalisierung Perspektiven einer Öffentlichen Religionspädagogik.....	43
<i>Yvonne Jaeckel und Gert Pickel</i>	
Gottesvorstellungen in der gegenwärtigen Gesellschaft Eine religionssoziologische Standortbestimmung Gottes unter Religiösen, Nicht-Religiösen und Jugend in Deutschland.....	71
<i>Reinhold Bernhardt</i>	
»Jeder glaubt, sie zu haben, und jeder hat sie anders« Wahrheit und Toleranz im christlichen Glauben.	101

Johannes Rüter

Vorwort

Endlich ist sie fertig, die erste Ausgabe der ›Neuen Gelben‹, wie sie im Redaktionsteam liebevoll genannt wird. Und das Warten hat sich gelohnt; denn im Folgenden erwarten Sie Beiträge zu einem zeitlos aktuellen Thema: Das Bewusstsein um ein alles andere als bruchloses Verhältnis von öffentlichem Diskurs und Theologie bzw. Religionspädagogik treibt die Gymnasialpädagogische Materialstelle von Anfang an um. Wie weiter unten deutlich wird, ist einer der roten Fäden durch fünf Jahrzehnte der GPM-Arbeit immer die selbstgestellte Aufgabe gewesen, Sprachfähigkeit herzustellen angesichts von als »Notsituation« empfundenen Herausforderungen der jeweiligen politischen und/oder didaktischen Gegenwartskultur.

Deshalb ist es aus vielen Gründen uneingeschränkt großartig, den Reigen der Texte mit einer Betrachtung eröffnen zu können, die genau diese ›Zweisprachigkeit‹, die Theologie und Theologen in der Schule immer wieder herausfordert, im Blick hat. In bester Tradition der *Aktuellen Informationen* (für deren letzte, nicht mehr erschienene Ausgabe der Aufsatz ursprünglich verfasst wurde) setzt sich Karl Friedrich Haag präzise und meinungs- wie sprachstark mit Jürgen Habermas auseinander und liefert den Leser*innen eine Grundlegung, die nicht nur für die folgenden Beiträge außerordentlich hilfreich ist.

Reiner Anselm schließt sich mit einem ›Werkstattbericht‹ zur EKD-Schrift »Konflikt und Konsens« an, in dem er pointiert für ein engagiertes Einmischen der Kirche in sozialen und politischen Kontexten plädiert. Angesichts einer hellsichtigen Analyse rechtspopulistischer Strategien fordert er Selbstkritik ein, um den Anfängen wehrend für die Zukunft gerüstet zu sein.

Manfred L. Pirner geht dann den für uns so relevanten Schritt von öffentlicher Theologie zur öffentlichen Religionspädagogik. In Fortschreibung von Gedanken, die in der ›alten‹ *Gelben Folge* 2015 (S. 62–81) veröffentlicht sind, und in Resonanz mit Denkfiguren der beiden vorhergehenden Texte, umreißt er den möglichen Beitrag des Religionsunterrichts zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und damit auch zur Demokratie- und Menschenrechtsbildung in der Schule. Vor diesem Hintergrund gehört es für ihn auch zu den Aufgaben des Religionsunterrichts und der Religionslehrerbildung, ein kritisches, politisches Bewusstsein sowie die Bereitschaft zur Übernahme von schul- und gesellschaftspolitischer Verantwortung zu fördern.

Wie es um die Gottesvorstellungen in der gegenwärtigen Gesellschaft vor allem bei Jugendlichen bestellt ist – und wie brüchig damit das konfessionelle Fundament unserer Arbeit zu werden droht – weisen im folgenden Beitrag Gert Pickel und Yvonne Jaeckel mit bestechender, geradezu bedrückender Klarheit nach. In einem Schlussgedanken ihres religionssoziologischen Rundumblicks, nämlich dass die Diffusion der Gottesvorstellungen möglicherweise auch als Kennzeichen einer Entsprachlichung von Religiosität zu verstehen sei, schließt sich ein erster Kreis dieses Bandes.

Der letzte Aufsatz von Reinhold Bernhardt weitet diesen Blick wieder: Seine Gedanken zu Wahrheit und Toleranz – beziehungsweise den Wechselwirkungen dieser Begrifflichkeiten im (inter)religiösen Kontext – eröffnen zukunftsweisende Perspektiven für Dialog in einer pluralen Welt.

So spannungsvoll und spannend wie die Beiträge ist auch der Weg bis hin zur Entstehung dieser Publikation, und deshalb soll an dieser Stelle auch der Ort

sein, um im Chronistenmodus zu umreißen, wie mit der ›Neuen Gelben‹ Tradition und Innovation zusammenkommen sollen.

Eigentlich beginnt der Weg bereits im Jahr 1969. Als unter Friedrich Seegenschmiedt die Gymnasialpädagogische Materialstelle gegründet wurde, stand vor allem zweierlei im Fokus: Zum einen die Kommunikation der Kolleg*innen untereinander, zum anderen die gegenseitige Hilfe. Wie der damalige Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, Freiherr von Scheurl, im Vorwort der ersten Ausgabe der programmatisch betitelten gelben (!) Arbeitshilfe, schreibt: Es ging – und geht bis heute! – um »[e]ine Verbesserung des Nachrichtenflusses, de[n] Austausch von Unterrichtserfahrungen und von bewährten Stundenskizzen«.

Und der frischgebackene Schriftleiter selbst ergänzte 1970 vor dem Hintergrund unverhoffter Umbrüche in der gymnasialen Landschaft: »Diese Notsituation kann nicht durch Verordnungen der Schul- oder Kirchenverwaltung bewältigt, sondern muss von dem einzelnen Religionslehrer selbst in der ›Schulstube‹ durchgestanden werden.«

Plus ça change, plus c'est la même chose ...

Dieser Weg setzte sich im Jahr 1972 in eine etwas andere Richtung fort. Als Karl Friedrich Haag die Redaktionsleitung der GPM übernahm, begann eine Ära, von der die GPM bis heute zehrt: Der Fokus auf der gründlichen und sprachmächtigen systematisch-theologischen Durchdringung derjeniger Gegenwartsthemen, die die Lehrer*innen und Schüler*innen ›gerade angehen‹ (oder nach Meinung des Schriftleiters angehen *sollten*), hat die GPM von innen wie von außen maßgeblich geprägt. Das kann man auch daran ermessen, dass man, wenn man im ihrem Dienst außerhalb Bayerns unterwegs ist, auch heute noch darauf angesprochen wird, ›das sei doch der Laden, in dem immer so anspruchsvolle Sachen für die Oberstufe erschienen seien‹.

Die ›Gelbe Reihe‹ entwickelte sich zum zentralen Medium, um die Kolleg*innen mit hohem Anspruch zunächst didaktisch und pädagogisch zu schulen, versammelte vor allem religionspädagogische Beiträge sowie eher kleinformatige Unterrichtsskizzen, die sogenannten ›Brocken‹. In beiden wurde auch immer wieder auch die Literatur rezipiert und zugänglich gemacht, für deren

Selbstlektüre im unterrichtlichen Alltagsgeschäft so wenig Zeit blieb: Dogmatisch, ethisch, anthropologisch, theologisch auf dem Laufenden zu bleiben – dieser Herausforderung sollte wenigstens andeutungsweise begegnet werden. Daneben entstand die mit einem markant getönten Umschlag versehene und separat nummerierte ›Blaue Reihe, die als ›Aktuelle Information‹ (so der offizielle Titel) jeweils einen Diskussionsbeitrag zu einer aktuell drängenden theologischen oder ethischen Thematik leisten sollte.

Eine weitere Zäsur erfuhr der Weg im Jahr 2017. Um mit Wilhelm Busch zu sprechen: »Einszweidrei, im Sauseschritt / Lläuft die Zeit; wir laufen mit.« Unter Karl Friedrich Haags Nachfolger Roland Deinzer war die ›blaue Reihe‹ unmerklich eingeschlafen. Die ›gelbe Reihe‹ hatte sich zwischenzeitlich endgültig zu einem Jahrbuchformat entwickelt. Damit entsprach sie zwar nach wie vor den Grundidealen der GPM, fand aber durch die veränderten Nutzungsgewohnheiten der Kolleg*innenschaft zunehmend weniger Zuspruch. Als im Zuge der Umstrukturierung der GPM, nunmehr als Teil des RPZ in Heilsbronn, das gesamte Programm auf den Prüfstand kam, lag es nahe, an dieser Stelle konzeptionell einzugreifen, um die Inhalte weiter – und die Zielgruppen wieder besser treffend – anbieten zu können. Anfang des Jahres erschien mit der Ausgabe 2016 der vorläufig letzte Band der ›Gelben Reihe‹.

Ein Weiterentwicklung musste unter den Vorzeichen der Digitalisierung erfolgen: Nur so können Inhalte so schnell, passgenau, flexibel, multimedial angereichert sowie im Volltext bearbeit- und durchsuchbar publiziert werden, dass sie zur Bewältigung der alltäglichen »Notsituationen« geeignet sind. Dass diese Strategie erfolgreich ist, beweist *Die Stunde des Monats*, die von ihrem Format her der ehemaligen zweiten Hälfte, also den ›Brocken‹ der mit ›alten Gelben‹, am ehesten entspricht. Hier haben in einem wunderbaren Prozess des Engagements zahlreicher auch junger Kolleg*innen genau die 1969 eingeforderten »bewährten Unterrichtsskizzen« eine neue Heimat gefunden: in monatlichen Lieferungen, passend zu Schuljahr, zum Kirchenjahr, oder einfach zu den Zeitläuften, praktisch und pragmatisch.

Dennoch soll auch der Wunsch nach mehr für die Praxis relevantem wissenschaftlichem Input nicht unerhört bleiben – den Versuch einer Antwort halten Sie in Händen bzw. haben Sie vor sich auf dem Bildschirm. Damit sind wir in der Gegenwart angekommen, denn mit der ›Neuen Gelben‹ will die GPM einen vertrauten Weg neu fortsetzen. Unser eJournal versucht, die Vorteile der Vorläufer zu verbinden, ohne sich allzu viele der Nachteile mit einzuhandeln: Es ist online frei einsehbar, im Volltext lesbar und so in die gesamtfachlichen, auch akademischen Diskurse mit einbindbar. Gleichzeitig liegt es in einer – ebenfalls frei zum Download bereitgestellten – EPUB- und PDF-Version auf, die den ›Papierleser*innen‹ unter den Interessierten die Möglichkeit zur traditionellen Lektüre bietet und zudem auch eindeutige Zitierbarkeit gewährleistet.

Damit bleibt an dieser Stelle einstweilen nur noch die Hoffnung, mit der ›Gelben‹ im neuen Gewand in guter Tradition, aber mit Blick nach vorn einen Beitrag zu Ihrer Weiter-Bildung leisten zu können.

Wir wünschen anregende Lektüre!

Zum Herausgeber

Dr. Johannes Rüster ist Redaktionsmitglied der Gymnasialpädagogischen Materialstelle. Er ist zudem als Referent für Evangelische Religionslehre am Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung München tätig, Religions- und Englischlehrer am Paul-Pfünzing-Gymnasium Hersbruck sowie Lehrbeauftragter der Universität Erlangen-Nürnberg und der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.



Karl-Friedrich Haag

Christliche Bildung im Horizont öffentlichen Vernunftgebrauchs?

Auf dem Weg zu Bilingualität

1 Die situative Herausforderung

Auf welcher Basis kann eine pluralistische freiheitlich-demokratische Gesellschaft zu einer verbindlichen Rechtsordnung kommen und bei einem konkreten (juristischen) Regelungsbedarf (etwa im Familienrecht oder z.B. im Bereich der Medizinethik) in Konfliktfällen zu einem Konsens finden?

Gerade im Hinblick auf angespannte Situationen und aufgeheizte Diskussionen wird man in einem freiheitlich-demokratischen Diskurs auf vernünftiges, sachliches Argumentieren setzen, also auf das *Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs*.

Dieses Gut zu fördern, wäre also eine Aufgabe aller demokratischen Bürger, mithin auch der christlichen Kirchen (vgl. Dabrock 2012: 58). Es handelt sich dabei um eine recht dringliche Aufgabe, denn die durch weltanschaulich/religiöse Pluralität und funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften freigesetzten Fliehkräfte bedrohen die Stabilität des Sozialgefüges. Gegenüber solchen Gefährdungen können »die Spielregeln des öffentlichen Vernunftge-

brauchs [eine] domestizierende Wirkung« entfalten (55) – vermutlich allerdings nur bzw. insbesondere dann, wenn man eine argumentativ begründete mehrheitliche Zustimmung zur »Option für den ›Vorrang des Gerechten« und zur »Respektierung des jeweils erreichten Niveaus des Gerechten« (ebd.) voraussetzen kann. Unter solchen Voraussetzungen kann man sich im Diskurs, vernünftig argumentierend, auf das jeweils ›Bessere‹ verständigen und z. B. entsprechende Gesetze beschließen, vielleicht auch Konflikte lösen.

Unter Beachtung der Unterscheidung zwischen dem (»religiös und weltanschaulich eingefärbten«) »Guten« und dem (für *alle* gleichermaßen einsichtigen und verbindlichen) »Gerechten« können und sollen sich auch Religionen an solch einem Diskurs beteiligen. (Dabrock 2012: 56). Allerdings sollten die Vertreter von Religionen sich dann auch auf die »Spielregeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs einlassen« (ebd.). Diese Formulierung entspricht einem zentralen Anliegen von Jürgen Habermas, der vom öffentlichen Vernunftgebrauch die entscheidenden Impulse dafür erwartet, konstruktiv auf jene Herausforderungen und Konflikte zu reagieren, die ein weltanschaulich/religiös bedingter Pluralismus mit sich bringt: *Säkulare* und unterschiedlich *weltanschaulich/religiös* geprägte Menschen müssen sich (in einem gemeinsamen ›Sprachraum‹) unter den Bedingungen eines tendenziell *herrschaftsfreien Diskurses* – im Medium bzw. auf der Basis kommunikativer Vernunft – allgemein nachvollziehbar argumentierend verständigen.

Für eine pluralistische Gesellschaft ist es ja geradezu charakteristisch, dass ihre Bürgerinnen und Bürger von Haus aus aus recht verschiedenen *Sprachräumen* kommen und verschiedene Sprachen sprechen: Neben den differenten Sprachräumen unserer ganz alltäglichen *Lebensführung* mit all dem, was eben dazu an Deutung, an Interpretation und Kommunikation gehört, gibt es da zunächst einmal sowohl die Sprachräume unseres Alltags- und Arbeitslebens als auch die Sprachräume politischer Diskussionen, die Sprachräume der Wirtschaft, der Sozialpolitik usw. Aber wir bewegen uns ja auch in Sprach- und Denk-Räumen der Philosophie, der Malerei, der Musik und anderer Bereiche unseres kulturellen Lebens. Manche dieser Sprachräume wurden uns (in eigens dafür organisierten Bildungsprozessen) erschlossen (etwa ›Mathematik‹ und ›Physik‹/›Chemie‹). In

andere Sprachräume sind wir im Rahmen unserer Sozialisation (eher *en passant*) hineingewachsen; und wir haben dabei ›gelernt‹, wie bestimmte Begriffe, Redewendungen usw. verwendet werden, wie sie ›funktionieren‹.

So finden wir uns vielleicht auch recht unvermittelt in Sprachräumen der ›Muttersprache‹ unserer religiösen/weltanschaulichen ›Beheimatung‹ vor. Und wir finden uns – unserem »säkularen Zeitalter« (Taylor 2012) entsprechend – geradezu selbstverständlich/selbstredend in den Sprachräumen einer (pluralen) säkularen Sprache vor.

Angesichts des vorfindlichen Pluralismus empfiehlt Jürgen Habermas als Kommunikationsbasis die »Praktiken unserer umgangssprachlichen Kommunikation, die unserer Gesellschaft den gleichen ›Wahrheits- und Wirklichkeitsbezug‹ sichern« (Habermas 2012: 11). Habermas setzt also auf eine den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs folgende ›Umgangssprache‹, die allen zugänglich ist und als *verlässlich* gelten darf.

Die Vision eines auf der Umgangssprache basierenden *gemeinsamen Sprach- und Verständigungs-Raumes* erwächst aus der Notwendigkeit, allen Bürgern eine umfassende Partizipation an der gesellschaftlichen Kommunikation zu ermöglichen. Und eben hierfür bedarf es eines Sprachraumes, in dem sowohl die Verfassungsgrundsätze als auch ihre argumentative Rechtfertigung sowie kollektiv verbindliche Entscheidungen *weltanschaulich neutral* in einer grundsätzlich (prinzipiell?) *allen* zugänglichen Sprache formuliert (und gegebenenfalls auch diskutiert) werden können.

Für die gesellschaftliche, das ›Politische‹ betreffende Kommunikation gilt generell:

In ihrem öffentlichen Vernunftgebrauch müssen sich säkulare und religiöse Bürger ›auf Augenhöhe‹ begegnen können. Denn die Beiträge der einen Seite sind für den demokratischen Prozess grundsätzlich nicht weniger relevant als die der anderen. (254).

Die von den Menschenrechten geforderte Achtung aller religiösen Einstellungen und grundlegenden Überzeugungen schließt ein, dass man sie in ihrer *Pluralität* (mit den jeweiligen *Differenzen*) zunächst einmal auch wirklich zur

Kenntnis nimmt und dass man lebensdienliche Formen eines gleichberechtigten demokratischen Zusammenlebens in einem *säkularen* (weltanschaulich neutralen) Staat unter den Bedingungen von Pluralität erkundet und erprobt.

2 Habermas positioniert sich

Angesichts der für ihn offenkundigen ›Beschädigungen‹ eines für alle gedeihlichen Zusammenlebens hat Habermas immer wieder betont, dass er sich gerade von semantischen Gehalten der jüdisch-christlichen Überlieferung entscheidende Beiträge dazu erhofft, unverzichtbare Elemente moralischer Intuition und Motivation zur Entwicklung menschengemäßer Lebensformen vor dem Vergessen zu bewahren. Habermas ist davon überzeugt,

dass in der religiösen Rede unaufgebbare Bedeutungspotentiale [sic!] aufbewahrt sind, die von der Philosophie noch nicht ausgeschöpft, die noch nicht in die Sprache öffentlicher, allgemein überzeugender Gründe übersetzt worden sind.«(Habermas 2001: 190)

Und er ergänzt:

Nach meinem Empfinden fangen auch die bis heute entwickelten Grundbegriffe der philosophischen Ethik längst nicht alle die Intuitionen ein, die in der biblischen Rede bereits einen nuancierten Ausdruck gefunden haben und die unsereins nur durch eine halbwegs religiöse Sozialisation ›kennen‹ lernt. (ebd.)

Das von Habermas mehrfach geforderte ›Übersetzen‹ von der religiösen in die säkulare Sprache wird sich allerdings nicht so einfach bewerkstelligen lassen: Der Hinweis auf die (für ein Verstehen religiöser Rede notwendige) *religiöse Sozialisation* deutet ja schon an, dass sich die »semantischen Potentiale der biblischen Tradition« nicht mittels rein kognitiver Leistungen aus dem Sprachraum religiöser Praxis christlichen Glaubens in den Sprachraum eines ›säkularen‹ Denkens und Redens überführen lassen (vgl. dazu auch Pirner 2012).

Habermas spricht zwar nicht explizit von verschiedenen *Sprachräumen*; gleichwohl soll uns die Vorstellung von Sprachräumen als *angemessene Beschreibungsebene* für jene Sachverhalte dienen, die mit der Unterscheidung von ›religiöser‹ und ›säkularer‹ Sprache zur Debatte stehen. Auf dieser Ebene kann man dann auch das Gespräch mit und über Habermas fortsetzen und z. B. dem Hinweis nachgehen, dass die jetzt als ›religiös‹ und ›säkular‹ apostrophierten »Sprachräume« gar nicht so säuberlich voneinander geschieden sind, da sich eine »reflexive Verflüssigung, Sublimierung und Verschiebung semantischer Potentiale ursprünglich ritueller Herkunft« (Habermas 2012: 16) in Diskursbereiche hinein immer schon vollzog und vollzieht; und so attestiert Habermas den »Religionsgemeinschaften mit ihrer kultischen Praxis eine wie auch immer reflexiv gebrochene und sublimierte Verbindung mit archaischen Anfängen der rituellen Erzeugung normativer Bindungsenergien« (16f.). Der Ritus und die ihn begleitenden bzw. ihn auch konstituierenden Sprachfiguren setzten und setzen – so vermutet Habermas – *Bindungsenergien* frei; und die in diesem Zusammenhang sich ausbildenden *Argumentationsfiguren* wurden dann und werden (weiterhin?) in komplexen wechselseitigen Prozessen »dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe« (17; vgl. Habermas 2001: 190) zugeführt. Damit ist dann auch sichergestellt, dass diese Sprachfiguren keineswegs in den Bereich einer völlig unverständlichen ›Fremdsprache‹ gehören.

Moderne demokratische Gesellschaften sind nun freilich an einer neuen Konzeption des Politischen ausgerichtet und müssen ganz neu nach einer substantiellen gemeinsamen Vorstellung vom politischen Leben fragen und nach dem suchen, was Rawls als *überlappenden Konsens*¹ bezeichnet hat (vgl. dazu Mendieta/VanAntwerpen 2012: 15). Welche Rolle dabei religiöse Traditionen spielen, wird sich zeigen.

Vorläufig jedenfalls sollte – so Habermas – »die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetzen« (191). Ob die Philo-

1 Von einem »überlappenden Konsens« spricht man z.B. dann, wenn man sowohl von säkularen Traditionen als auch von religiösen Traditionen ausgehend zu ganz ähnlichen, sich eben ›überlappenden‹ Vorstellungen bzw. normativen Postulaten kommt, etwa »Unantastbarkeit der Menschenwürde«.

sophie religiöse Traditionen einmal vollständig beerben und »Religion« überflüssig machen werde, wird »sich herausstellen« (ebd.). Immerhin unterstreicht Habermas:

[Es] bleibt bei jeder philosophischen Übersetzung der performative Sinn des gelebten Glaubens auf der Strecke. [...] Eine Philosophie, die trösten will, ist keine Philosophie mehr. Das philosophische Übersetzungsprogramm zielt, wenn man so will, höchstens darauf ab, den profanen Sinn der bisher nur in religiöser Sprache angemessen artikulierten zwischenmenschlichen und existentiellen Erfahrungen zu retten. Heute denke ich eher an Antworten auf Grenzsituationen des Ausgeliefertseins, des Selbstverlustes oder der drohenden Vernichtung, die uns ›die Sprache verschlagen‹. (192)

Obwohl sich Habermas selbst als »religiös unmusikalisch« bezeichnet hat, unterscheidet er sehr differenziert sowohl zwischen ›säkularem‹ Reden und dem *Sprachraum christlich-religiöser Welt- und Lebensdeutung* als auch einem ›Sprachraum‹ *nachmetaphysischen Denkens*; und außerdem registriert er sehr präzise eine Differenz innerhalb des christlich-religiösen Sprachraumes, die Differenz zwischen dem Sprachraum der *Theologie* und dem Sprachraum der *religiösen Glaubenspraxis* der Gemeinde:

Die Theologie würde ihre Identität einbüßen, wenn sie versuchte, sich [...] von jener religiösen Sprache abzukoppeln, in der sich die Gebets-, Bekenntnis- und Glaubenspraxis der Gemeinde vollzieht. In dieser Praxis bezeugt sich erst der religiöse Glaube, den die Theologie nur auslegen kann. (191)

Deshalb attestiert Habermas der Theologie denn auch »einen parasitären oder abgeleiteten Status«, der ihr das Eingeständnis abverlangt, »dass ihre Explikationsarbeit den performativen Sinn des gelebten Glaubens niemals ›ganz einholen‹ und ›ausschöpfen‹ kann« (ebd.). Von der Theologie darf man vielleicht erwarten, dass von ihr hilfreiche Impulse im Sinne der nach 1 Petr 3,15 geforderten Auskunftsfähigkeit über die Hoffnung des christlichen Glaubens zu einer *sachgemäßen Versprachlichung* des Glaubens kommen. Die Philosophie darf

jedenfalls *nicht* den Eindruck erwecken, »dass sie sich auf dem ›Übersetzungswege‹ die in der religiösen Sprache aufbewahrten Erfahrungsgehalte mehr oder weniger vollständig aneignen könnte.« (Habermas 2001: 191).

Habermas beharrt dennoch auf einem »Übersetzungsvorbehalt« (Habermas 2012: 253f.) und plädiert dafür, die »semantischen Potentiale der Religion« in eine »allgemein zugängliche Sprache, »in ein säkulares Idiom« zu übersetzen. (Mendieta/VanAntwerpen 2012: 14).

Wenn Peter Dabrock dafür plädiert, »theologische wie nicht-theologische Sprachspiele zu sprechen und wechselseitig zu übersetzen« (69), so plädiert er ganz speziell im Hinblick auf öffentliche ethische Diskurse für diese »Bilingualität« und verweist (ähnlich wie Habermas) eigens darauf, dass Bilder, Metaphern und *stories* der religiösen Tradition »weitaus erschließender sein können als die Begriffssprache der säkularen Vernunft« (ebd.)!

Jürgen Habermas hat die Frage nach der Rolle der Religion in einer postsäkularen Gesellschaft eng verknüpft mit den Fragen wie weit *Moral*, *Recht* und *Politik*, und insbesondere der normative Gehalt der pluralen ethisch-existentialen Lebensorientierungen und Weltanschauungen einzelner Individuen und gesellschaftlicher Gruppen, vernünftiger Begründung zugänglich sind.

Das hängt damit zusammen, dass Habermas selbst – wie Kant – davon überzeugt ist, dass

die allen Personen eingeschriebene ›praktische Vernunft‹ [...] einen verlässlichen Leitfaden anbietet, sowohl für die moralische Rechtfertigung individuellen Handelns wie für die vernünftige Konstruktion einer von allen Beteiligten als legitim anerkannten politischen Verfassung der Gesellschaft.« (Habermas 2012: 279)

Unter eben dieser Voraussetzung plädiert Habermas dafür, dass in Konfliktfällen die *praktische Vernunft*, die sich im öffentlichen Vernunftgebrauch der Bürger politisch äußert, »das letzte Wort behalten« sollte (280).

Auch wenn Habermas die sich im öffentlichen Vernunftgebrauch zu Wort meldende praktische Vernunft zur »entscheidenden Instanz« erklärt, hält er

den semantischen Gehalt der biblisch-christlichen Tradition für »unverzichtbar«, weil er auf diese »religiösen Sinnquellen und Motive« als »hilfreiche, ja unverzichtbare Verbündete« angewiesen ist im »Kampf gegen die Mächte des globalen Kapitalismus«(Mendieta/VanAntwerpen 2012: 14) : »Religiöse Praktiken und Perspektiven« sind für ihn »nach wie vor entscheidende Quellen jener Werte, die eine Ethik der multikulturellen Staatsbürgerschaft speisen und sowohl Solidarität als auch gleiche Achtung für Alle einfordern«(zit. nach ebd., 13f.). Gerade deshalb, weil ihr eine so fundamentale Bedeutung zukommt, möchte er, dass die biblisch-christliche Tradition in eine allen zugängliche »säkulare« Sprache »übersetzt« wird. Auch John Rawls hatte sich im Kontext der öffentlichen Diskussion um Gerechtigkeit für eine begrenzte Rolle der Religion in der Öffentlichkeit ausgesprochen, seinen Vorschlag allerdings daran gebunden, dass religiös begründete Argumente auch mit einsehbaren politischen Gründen gestützt werden können.

Habermas ist Realist genug, um zu ahnen, »dass viele Bürger in ihren politischen Stellungnahmen die Unterscheidung zwischen religiöser und säkularer Sprache gar »nicht vornehmen können oder wollen« (Habermas 2012: 253). Deshalb drängt er darauf, dass eine liberale Verfassung allen Bürgern den Weg zu einer aktiven Partizipation am politischen Leben weitestgehend ebnet: Bürgerinnen und Bürger dürfen keinesfalls durch gar noch asymmetrische Belastungen in ihrem Mitspracherecht eingeengt werden. Es soll allen Bürgern sogar freistehen, sich in der politischen Öffentlichkeit auch einer religiösen Sprache zu bedienen (vgl. ebd.). Natürlich müssten sie in diesem Fall akzeptieren, dass der Gehalt ihrer religiösen Äußerungen in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt wird, bevor er in die Agenden und Verhandlungen staatlicher Entscheidungsgremien Eingang finden kann. Mit der Unterscheidung zwischen der informellen Kommunikation in der Öffentlichkeit und den formalen Beratungen, die »zu kollektiv verbindlichen Entscheidungen führen« verfolgt Habermas das Ziel, »dass alle staatlich sanktionierten Entscheidungen in einer allgemein zugänglichen Sprache formuliert und gerechtfertigt werden, ohne dafür die Polyphonie der öffentlichen Stimmenvielfalt schon an der Wurzel einschränken zu müssen« (ebd.).

Allerdings bedarf es sehr »kooperationsbereiter Mitbürger«, denen man die letztlich «beiden Seiten auferlegten Belastungen» zumuten kann (ebd.). Grundsätzlich wäre in einer pluralistischen Gesellschaft nicht nur eine gewisse ›Bilingualität‹ anzustreben, sondern besser noch: die Fähigkeit, multikontextuell zu agieren. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf diejenigen Diskussionen, in denen es um die für eine Demokratie konstitutiven politischen Diskurse geht, bei denen ethische Herausforderungen zur Debatte stehen.

Für zielführende Dialoge wäre ferner zu wünschen, dass beide Seiten (auch *erkenntnistheoretisch*) klären, welchen Status ihre jeweiligen Aussagen haben. Habermas erhofft sich in der Tat von beiden Seiten »eine anspruchsvolle epistemische Einstellung, die moralisch geboten ist, aber rechtlich nicht erzwungen werden kann« (254). So schiebt er als mahnenden Appell nach: »Ob die Erwartungen der staatsbürgerlichen Ethik überhaupt erfüllt werden können, hängt von komplementären Lernprozessen ab« (ebd.):

Der religiösen Seite wird abverlangt, auf angemessenem Reflexionsniveau über die je eigenen Überzeugungen Auskunft geben zu können – ganz entsprechend der schon in 1 Petr 3,15 angemahnten Bereitschaft, gegenüber jedermann (in einer jedermann zugänglichen Sprache!) *apologia* bzw. *Rechenschaft* abzulegen über die Hoffnung, die Christen bezeugen können.

Mit solch einem auf *apologia* zielenden Ansinnen rückt ganz unmittelbar die Dimension christlicher Bildungsarbeit (in Predigt und Unterricht) in den Blick. Es bedarf einer auch sprachlich geklärten Selbst-Positionierung, um sich mit der je eigenen religiösen Überzeugung in ein ›vernünftiges‹ Verhältnis setzen zu können sowohl zu *konkurrierenden Religionen* (und Weltanschauungen) als auch zu dem, was *wissenschaftliche Erkenntnisse* den eigenen religiösen Überzeugungen zumuten. In eben diesem Kontext fordert Habermas sehr kategorisch, dass die einer Glaubenstradition Verpflichteten den institutionalisierten Wissenschaften (der ›scientific community‹) »die Entscheidung über mundanes Wissen zugestehen« (254).

Religiös Gebundene müssten (erstens) zeigen können, dass und wie beispielsweise »die keinesfalls zur Disposition stehenden ›Prämissen der Menschenrechtsmoral‹« mit ihrem religiös fundierten Ethos zusammenstimmen;

und sie müssten (zweitens) erläutern können, dass und wie grundlegende Aussagen unseres »wissenschaftlichen Weltbildes« mit ihren (persönlichen) Glaubensüberzeugungen vereinbar sind. (vgl. Habermas 2001: 176).

Allerdings wird auch »von den säkularen Bürgern eine ähnlich reflexive Selbst-einschränkung der nachmetaphysisch aufgeklärten Vernunft« erwartet, »[d]enn die Einsicht, dass vitale Weltreligionen möglicherweise ›Wahrheitsgehalte« im Sinne verdrängter oder unerschlossener moralischer Intuitionen mit sich führen, ist für den säkularen Teil der Bevölkerung keineswegs selbstverständlich.« (Habermas 2012: 254).

Für informativ und erhellend hält Habermas deshalb einen Blick auf den Entstehungszusammenhang der für jeden die gleiche Achtung einfordernden *Vernunftmoral*; denn es lässt sich zeigen:

Die okzidentale Entwicklung ist wesentlich dadurch geprägt worden, dass sich die Philosophie immer wieder semantische Gehalte aus der jüdisch-christlichen Überlieferung angeeignet hat; und es ist eine offene Frage, ob sich dieser Jahrhunderte währende Lernprozess heute fortsetzen lässt, ob er gar unabgeschlossen bleiben wird. (254f.)

Habermas legt jedenfalls Wert darauf, weiterhin auf die biblisch-christliche Tradition als Quelle für *unverzichtbare moralische Impulse* zurückgreifen zu können.

Werfen wir nochmals einen Blick auf die Beschreibungsebene der *Sprachräume*, um einige weitere Aspekte und Anmerkungen zu formulieren:

Wenn wir unterscheiden zwischen a) der ›Muttersprache« unserer *religiösen* Beheimatung und b) der ›säkularen Sprache« unserer *alltäglichen* Besorgungen usw., dann handelt es sich dabei – wie Habermas vermerkt hat (s. o.) – keineswegs um abgeschlossene, voneinander getrennte Sprachräume: Es fanden und finden nicht nur Versuche des »Über-setzens« statt; es kam und kommt auch – z. B. im ›Großraum« der *Literatur* und auch im Sprachraum der *Musik* – gera-

dezu zu Transfer- und Austauschprozessen, die eventuell zu Sprachräumen mit ganz neuen Konturen führen.

An diesen Prozessen sind natürlich die *Medien*, sind aber auch ganz unmittelbar alle Bürgerinnen und Bürger unserer Gesellschaft beteiligt. Es handelt sich dabei schon vom Ansatz her um einen ›Sprachraum im Werden‹, der etwas ahnen lässt von der Weite und Ausdifferenziertheit der Sprache, der etwas ahnen lässt von der Weite, Vielfalt und ›Tiefe‹ der menschlichen Kommunikation in unterschiedlichen Kommunikationsräumen, bis hin zu den ausdifferenzierten Sprachräumen der *Kunst*!

Bei diesem von sehr verschiedenen Quellen gespeisten Sprachraum wird darauf zu achten sein, dass all die einem ›menschlichen Menschsein‹ dienenden Einsichten, die sich im Lauf der Geschichte in verschiedensten Bereichen (›Weisheit‹, ›Wissenschaft‹, ›Poesie‹ usw.) herausgebildet haben und sprachlich gefasst wurden, so gepflegt und kultiviert werden, dass sie nicht verloren gehen. Aus eben diesem Grund hat ja Habermas immer wieder auf semantische Gehalte der biblisch-christlichen Tradition aufmerksam gemacht, die für unser Verständnis von menschlicher Würde, Freiheit und Gerechtigkeit auch heute noch von substantieller Bedeutung sind.

Bei allen an Sprachräumen orientierten Bildungsprozessen sollten freilich insbesondere auch die *Verschiedenheiten* der je individuell konturierten Sprachräume ins Bewusstsein gehoben werden. Dabei wäre u. a. zu erörtern, bis zu welchem Grad sowohl die Übersetzungsprozesse als auch die Bildungsprozesse einschließlich der Anbahnung und Förderung von Übersetzungs Kompetenzen eben auch durchaus *individualisiert* konzipiert werden sollten. (Für die (unterrichtliche) Praxis hätte das erhebliche Konsequenzen!

Rückwärts blickend stellt sich die Frage, ob bei den zu erschließenden Sprachräumen mit je ihren Traditionen neben den kulturell ›gepflegten‹ religiösen und philosophischen Sprachtraditionen auch weniger gepflegtes Sprachgut für die Kommunikation in einer postsäkularistischen Gesellschaft sowohl tradiert als auch immer wieder erschlossen wird, also (immer wieder neu) »zur Sprache kommt« (vgl. dazu Abschnitt 5, s. u.).

Die grundlegenden Verschiedenheiten der Sprachräume scheinen bei Habermas gelegentlich nahezu in einem »erkennnistheoretischen Bruch zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken« begründet zu sein (vgl. auch Mendieta/VanAntwerpen 2012: 16). Habermas hat erwartungsgemäß der säkularen Vernunft den Vorzug gegeben, aber zunehmend stärker das enorme Potential traditioneller religiöser Semantik hervorgehoben und ihr sogar zugebilligt, immer noch moralische Intuitionen zu artikulieren, die »die religiöse Rede zu einem »ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte« macht (vgl. Taylor 2012: 76; Habermas 2012: 255f.)!

Allerdings hat Habermas auch unmissverständlich hart formuliert: »Entweder gelangt die religiöse Vernunft zu den gleichen Einsichten wie die säkulare Vernunft, aber dann ist sie überflüssig; oder sie gelangt zu gegenteiligen Einsichten, und dann ist sie gefährlich und spaltend. Deshalb ist sie auszuschalten« (Taylor 2012: 76)!

Bei all seinen Äußerungen zum *christlich-religiösen* Reden setzt Habermas grundsätzlich voraus, dass es als solches identifizierbar ist, dass es z. B. seinen *Traditionszusammenhang* wahrt.

Dass sich *authentische* religiöse Einstellungen, Haltungen und Überzeugungen in komplexen Prozessen herausbilden, lehren u. a. die Erfahrungen bei öffentlichen Diskursen: Wenn »religiöse Gründe« geltend gemacht werden, erweisen sich diese meist als schwer bzw. als (von außen) eben *nicht zugängliche* Gründe. Für Habermas ist das durchaus nachvollziehbar und er erläutert: Religiösen Gründen darf die säkulare Vernunft keinesfalls mit der Unterstellung entgegenzutreten, dass religiöse Gründe von Haus aus irrational sind.

Der menschliche Geist ist in religiösen Traditionen genauso am Werk wie auf jedem anderen kulturellen Gebiet, einschließlich der Wissenschaft. Auf dieser allgemeinen kulturellen Ebene der Arbeit des Geistes gibt es also keinen Unterschied. Auf einer allgemeinen kognitiven Ebene gibt es nur ein und dieselbe menschliche Vernunft. (Habermas/Taylor 2012: 90; vgl. auch Habermas 1988).

Ein Charakteristikum *säkularer* Gründe ist, dass sie im *öffentlichen Vernunftgebrauch* verwurzelt sind und deshalb »in einer »öffentlichen« oder »allgemein

geteilten« Sprache ausgedrückt werden können.« (Habermas/Taylor 2012: 90); im Unterschied zu religiösen Gründen sind säkulare Gründe eben nicht abhängig von der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft von Gläubigen, nicht abhängig von der Sozialisation in der Gemeinschaft einer der großen Weltreligionen. Es hängt von einer solchen Sozialisation ab, ob man beispielsweise versteht, was es bedeutet, sich auf geoffenbarte Wahrheiten zu berufen. Es fällt schwer, zu erklären, was Offenbarung bedeutet, wenn man einen solchen Hintergrund nicht hat: »Religiöse Gründe [beruhen auf] existenziellen Überzeugungen, die in der sozialen Dimension der Zugehörigkeit und in vorgegebenen religiösen (kultischen/ritualisierten) Praktiken verwurzelt sind.« (Habermas/Taylor 2012: 90-97).

3 Zwischenbilanz: Bilingualität?

Die vorgelegte Habermas-Skizze könnte und sollte wohl auch dazu veranlassen, die Aufgaben christlicher Bildungsarbeit neu zu justieren: Dass christliche Bildung darauf zielt, ein reflektiertes Verständnis der eigenen *Glaubenstradition* anzubahnen und zu fördern, ist nicht strittig; zu prüfen wäre vielleicht, ob die ›Sprachraum-Beschreibungsebene‹ dazu dienen kann, die Aufgaben und Problemstellungen‹ konkreter und präziser zu beschreiben und zielführend zu erörtern.

Die Frage, ob zu den Aufgaben christlicher Bildung auch dies gehört, v. a. im Hinblick auf ethische Themen das ›Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ zu fördern, wird man dann, wenn man sich gemäß Jer 29,7 in politische Verantwortlichkeit einweisen lässt und dabei der Wahrnehmungsperspektive der »Zwei-Regimenten-Lehre« eine wegweisende Funktion zubilligt (vgl. dazu differenzierter Dabrock 2012: 59 ff.), mit »Ja« beantworten. Dieses »Ja« wird vor allem dann sehr deutlich ausfallen, wenn man sich im Denk-Umfeld von Habermas bewegt und mit ihm engagiert eine immer wieder neu zu konkretisierende Konzeption von Demokratie vertritt.

Im Hinblick auf das spezifisch »religiöse« Reden wäre u. a. zu klären, ob es auch in einer säkularen Welt noch die Aufgabe christlicher Bildung sein soll, den tradierten Sprachraum der biblisch-christlichen Tradition »einladend« zu erschließen, wenn dann alsbald erhebliche Übersetzungsleistungen notwendig werden, um die semantischen Gehalte des biblisch-christlichen Redens für säkulare Menschen »verständlich« zu machen. Habermas seinerseits hat ja – wie oben deutlich wurde – unmissverständlich erklärt, dass er das semantische Potential der jüdisch-christlichen Tradition für unverzichtbar und unersetzlich hält.

In der von Habermas vorgezeichneten Spur bleibend könnte sich also sowohl unter gemeindepädagogischen als auch unter religionspädagogischen Aspekten ein »zweistufiges Konzept« nahelegen:

Erstens die Erschließung der »religiösen Sprache« des Sprachraumes der biblisch-christlichen Tradition und zweitens – daran anschließend – die »Übersetzung« bzw. Anbahnung von »Übersetzungskompetenzen« (in Richtung »säkularer« Sprache).

Diese beiden »Ziele« sollte man – wohl wissend, dass ein *Erschließen* ohne Ansätze des *Übersetzens* gar nicht möglich ist – vielleicht dennoch ganz bewusst *nicht* in einem (»zusammengefassten«) Schritt zu erreichen versuchen, weil im Rahmen von Bildungsprozessen das Bewusstsein dafür zu wecken ist, dass wir (zumal in einer pluralistischen Gesellschaft) in unterschiedlichen Sprachräumen leben und die Kompetenz erwerben müssen, »Bilingualität« bewusst wahrzunehmen und mit ihr reflektiert umzugehen. Das gilt insbesondere auch im Hinblick auf Menschen, die der christlichen Tradition verbunden sind. Da gibt es eben den Sprachraum, der seit den Anfängen der Christenheit eine schlechthin normative Qualität und Funktion hat: Die *Bibel* als Quelle aller Hoffnung und allen Trostes, als Quelle auch für christlich-ethische Orientierung.

Die der christlichen Tradition Verbundenen sind und bleiben in elementarstem Sinne »abhängig« von dieser Quelle: sowohl hinsichtlich ihres individuellen persönlichen Lebens (mit der dazu gehörigen religiösen Praxis (Gebet und Gottesdienst), als auch hinsichtlich der gemeinsamen Kommunikation innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Insofern ist und bleibt eine basale Aufgabe christ-

licher Bildung die Erschließung dieses Sprachraumes der biblisch-christlichen Tradition mitsamt dem klar umrissenen Sprachgut der christlichen Glaubensgemeinschaft, die sich immer auch der Sprache der *Musik* (und der Sprache des *Bildes!*) bedient hat. Es wäre ein Verlust, wenn etwa die Texte des *Requiems*, des *Messias*, der *Schöpfung* usw. zu ›fremdsprachlichen Relikten‹ würden!

Gerade dann, wenn man sehr gezielt darauf setzt, das Bewusstsein dafür zu wecken, dass die der christlichen Tradition Verbundenen in zwei Sprachräumen leben, wird man sowohl im Bereich der Gemeindepädagogik als auch im RU an öffentlichen Schulen einer säkularen Gesellschaft diesen uns in jeder Hinsicht ›vorgegebenen‹, uns immer ›von außen‹ begegnenden (*extra nos* bleibenden) Sprachraum der Bibel erschließen und z. B. auch in die reiche Kirchenmusik-Tradition einführen.

Weil freilich auch die der christlichen Tradition Verbundenen in einer säkularen Welt bzw. in einer *postsäkularistischen Gesellschaft* leben, in der sie sich (verständlich, eventuell ›bilingual‹) zu Wort melden dürfen und sollen, wäre vielleicht verstärkt an entsprechenden Konzepten von ›Bilingualität‹ zu arbeiten, die sehr deutlich darauf abzielen, dass beide Ziel-Aspekte im Blickfeld bleiben:

- (1) Die biblisch-christliche Sprach-Tradition als *Sprachheimat* und *Glaubensquelle* derer, die zur christlichen Glaubensgemeinschaft gehören, ist sorgsam zu ›pflegen‹ und möglichst auch für Außenstehende verständlich zu erschließen.

Und:

- (2) Die Sprachräume, die für unser Leben und unser Zusammenleben in unserer – von der neuzeitlichen Wissenschaft geprägten – Welt konstitutiv, also unverzichtbar sind, bedürfen gerade im Rahmen von Bildung um unserer gemeinsamen Orientierung und um einer niveauvollen Kommunikation und Verständigung willen einer besonders sorgsam Pflege, also auch einer engagierten Pflege der ›säkularen‹ Sprache!

Es könnte schließlich – wie schon angedeutet (s.o.) – eventuell auch

- (3) ein für alle zugänglicher Kommunikationsraum heranwachsen, ein Sprachraum, in dem ›die Öffentlichkeit‹ als Diskursgemeinschaft auf umgangssprachlicher Basis nach den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs kommuniziert.

Im Hinblick auf diesen Sprachraum, im Hinblick auf die Einflüsse und Faktoren, die das Werden dieses »öffentlichen Sprachraumes« bestimmen und ihm sein Gepräge geben, sind *wir alle* herausgefordert – alle geistigen, religiösen und politischen Kräfte unserer Gesellschaft, nicht zuletzt auch die Kirchen.

Wenn man die skizzierten Aspekte dessen, was Habermas in den derzeitigen Diskurs eingespeist hat, als Impulse aufnehmen möchte, wäre abschließend vielleicht noch besonders betont als grundsätzliche Frage die nach einer christlich-theologisch sachgemäßen *Zuordnung* von Religion und Öffentlichkeit, von religiöser Sprache und säkularer Sprache, deutlich konturiert in den Blick zu rücken. Deshalb:

4 Ein biblisch inspirierter Blick auf ›Öffentlichkeit‹ (Exkurs in Anlehnung an Hans Joachim Iwand)

Peter Dabrock hat mit Blick auf die Diskussion um Religion und Öffentlichkeit deutlich gemacht:

Im Unterschied zu der althergebrachten Leitunterscheidung »Kirche – Staat«, wird das Verhältnis dieser beiden Organisationen heute mehrfach kontextualisiert: »Gesellschaft« bzw. »Öffentlichkeit« gelten als das umfassendere soziale System, in dem Kirche und Staat aufeinandertreffen. (Dabrock 2012: 62).

Es handelt sich dabei freilich um »Größen auf höchst unterschiedlichen Ebenen, mit höchst unterschiedlichen Reichweiten, Programmen und oft konflikthaften Interessen« (ebd.).

Bedienen wir uns nochmals der Beschreibungsebene der *Sprachräume*, so könnte man vielleicht sagen, dass es sowohl bei ›Öffentlichkeit‹ als auch bei ›Religion‹ Stimmen aus sehr unterschieden Sprachräumen wahrzunehmen gilt. Die Unterscheidung ›religiös‹ und ›säkular‹ wäre wohl unzureichend: Zu achten wäre z.B. sowohl auf konfessionelle Differenzen als auch darauf, dass im Rahmen einer ›religiösen Beheimatung‹ in einer ›konfessionell geprägten Muttersprache‹ immer auch noch durchaus unterschiedliche ›Dialekte‹ gesprochen werden, etwa z. B. ›stärker geprägt vom Sprachraum Schleiermachers‹ oder ›stärker geprägt vom Sprachraum Karl Barths‹.

Begreift man »Konfessions-Unterschiede« als »Sprachraum-Unterschiede, so könnte man vielleicht fragen, inwieweit es im Rahmen christlicher Bildung darum geht, einen gemeinsamen (›ökumenischen‹), von der biblisch-christlichen Tradition geprägten Sprachraum zu erschließen; und es wäre zu klären, wie gravierend die jeweiligen konfessionellen Sprachraum-Differenzen sind.

Für die religionspädagogisch notwendigen präziseren Erörterungen erweist sich freilich die Formulierung ›Erschließung von Sprachräumen‹ als unterkomplex! Es müsste – auch begrifflich – unterschieden werden zwischen einem Erschließen, das der horizonterweiternden Bildung dient und einem Erschließen, das als ›erschließendes Aufschließen‹ verbunden ist mit einem schrittweisen ›Einführen in‹ einen Sprachraum, in dem (Lehrenden *und* Lernenden) verkündigend ›Gutes zugesprochen‹ und dazu eingeladen wird, sich vertrauensvoll in eben diesem Sprachraum zu bewegen, sich das dort zur Sprache kommende Wort so ›zusprechen‹ zu lassen, dass dieses Wort – für uns zwar unverfügbar – bei denen aber, die sich von diesem WORT auch ›ansprechen lassen‹, tatsächlich die Wahrnehmung der Wirklichkeit verändert, »den Sinn erneuert« (Rö 12,2) und das Vertrauen darauf weckt, einer neu zugesagten (mit Jesus Christus neu eröffneten) Geschichte, einer Schöpfungs- und Befreiungsgeschichte ›angehören‹ zu dürfen, deren Autor *Gott* ist.

Es zeichnet sich schon ab: Der Sprachraum, der sich hier auftut, unterscheidet sich fundamental von all den anderen, uns zugänglichen, Sprachräumen.

Gleichwohl oder gerade deshalb sollte versucht werden, Aspekte dessen, was uns im biblischen Sprachraum begegnet, hilfreich ›aufleuchten‹ zu lassen bei der Wahrnehmung und Interpretation dessen, was uns im Alltag individuellen und gesellschaftlichen Lebens begegnet und herausfordert. Erinnerung sei gerade deshalb nochmals an die basale biblische Perspektive und die soeben noch aufgeworfene Frage nach der Zuordnung von ›Religion‹ und ›Öffentlichkeit‹:

Jürgen Habermas hat 1962 eine grundlegende Studie über den *Strukturwandel der Öffentlichkeit* vorgelegt, um auf dem Hintergrund der Geschichte vom Aufstieg und Niedergang der bürgerlichen Öffentlichkeit verstärkt auf eine Demokratisierung hinzuwirken. (vgl. Habermas 1962: 352ff.).

Auch Hans Joachim Iwand hat beinahe zeitgleich eine zentral-theologische, fundamentaltheologisch akzentuierte Klärung des Begriffs *Öffentlichkeit* vorgelegt. Ihm ging es um das Verständnis jener »Öffentlichkeit«, die dem Christenmenschen als einem ›politischen Bürger‹ zukommt.

Iwand hat dabei scharf akzentuiert: Wer auf dem Boden der biblischen Tradition nach der ›Öffentlichkeit‹ des politischen Bürgers fragt, darf einsetzen mit einem Blick auf die gegenwärtige und als kommende zugesagte Wirklichkeit des Reiches Gottes.

In dieser Spur wäre Öffentlichkeit in Richtung einer ›Offenheit für das Reich Gottes‹ zu ›öffnen‹: Der biblischen Tradition geht es sowohl um eine für das Reich Gottes offene Kirche als auch um eine für das Reich Gottes offene Gesellschaft: In dieser Öffentlichkeit als einer *offenen Wirklichkeit* dürfen Kirche und Gesellschaft zusammentreffen.

Diese Offenheit/Öffentlichkeit als offene Wirklichkeit verdankt sich dem Geist Gottes, der in unserer Welt-Wirklichkeit die Botschaft von Krippe, Kreuz und Auferstehung bezeugt und in einer ›neuen Sprache‹ spricht, die von allen verstanden werden kann. Dadurch qualifiziert der Geist Gottes die Geschichte der Kirche als eine auf Offenheit und ›Öffentlichkeit‹ zielende Missionsgeschichte. Der Heilige Geist schreibt die Geschichte der Menschen hinein in die Ge-

schichte Gottes mit den Menschen, in die öffentliche und immer noch offene Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung.

Jürgen Habermas hat umfassend (und überzeugend) begründet, warum er den Blick in ganz spezifischer Weise auf Sprachräume der biblisch-christlichen Tradition lenkt. In eben dieser biblisch grundierten Spur könnte man nun noch weiterfragen und nachfragen:

5 Wie weit öffnen sich die Sprachräume?

Cornel West, Sohn eines Baptistenpredigers und prominenter intellektueller afroamerikanischer Blues-Sänger, hat in einem Gesprächszusammenhang mit Charles Taylor und Jürgen Habermas darauf hingewiesen, dass die biblisch-christliche Tradition in den säkularen Diskurs ›hineingesprochen‹ werden muss, dass da wohl ein Graben existiert, dass aber die Kluft zwischen ›religiös‹ und ›säkular‹ keineswegs unüberwindlich ist: Auch Taylor und Habermas haben (wie auch West) z.B. auf Martin Luther King Jr. verwiesen, der im Zusammenhang mit einem Diskurs über die Verfassung der USA von Freiheit sprechen und sich dabei auf den Auszug Israels aus Ägypten beziehen konnte: »Niemand hatte die geringste Mühe, das zu verstehen.« (Habermas/Taylor 2012: 93). Habermas seinerseits ist »davon überzeugt, dass es sehr wohl verschüttete moralische Intuitionen in einer säkularen Öffentlichkeit geben könnte, die sich durch eine bewegende religiöse Rede freilegen ließen«(95): »Wenn man Martin Luther King jr. zuhört, spielt es keine Rolle, ob man säkular ist oder nicht; man versteht, was er meint.« (ebd.)

Cornel West hat allerdings – durchwegs im biblisch grundierten Traditionsstrom bleibend – weitergehend und vielleicht weiterführend noch aufmerksam gemacht auf eine ganz *andere* Art des Redens:

Als Blues-Sänger hat er befreiungstheologische Aspekte in lyrisch verdichteter Form zur Sprache gebracht und damit in der Öffentlichkeit denen eine Stimme gegeben, die auf der Schattenseite der Gesellschaft leben. West plädier-

te und plädiert nun dafür, dass religiöse und philosophische Denker »bei der Dichtkunst in die Schule gehen« (West 2012: 135), und zwar bei einer Dichtkunst, in der auf das Leid der Unterdrückten geachtet wurde und geachtet wird. Er selbst hat sich sehr entschieden an die biblische Tradition gehalten, v. a. an die (oft dichterisch gefasste) »prophetische Wendung« (138), an die man immer wieder anknüpfen kann: Für ihn war und ist die prophetische Wendung die Hinwendung zu den wahrnehmbaren, zu den unüberhörbaren Hilferufen, die auf die Schreie des unterdrückten Volkes zurückgehen: » [...]das war ein großer Durchbruch – eine ethische Revolution in der Geschichte unserer Spezies« (139). Und wir sind noch nicht hinausgekommen über Amos 5: »Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach«.

Von enormer (vielleicht Notwendender) Bedeutung ist, dass es auch heute noch prophetische Dichter gibt, die das Leid der Unterdrückten versprachlichen. So, wie in den Liedern seiner Mutter persönliche Katastrophen ihren lyrischen Ausdruck fanden, so hofft Cornel West auf eine Leid-sensibilisierte *Dichtkunst*, die zu einer immer neuen und bleibenden Quelle von Erkenntnis und Moral werden könnte. Man mag sich an Hölderlin und Heidegger erinnert fühlen:

Friedrich Hölderlin hat sein Gedicht »Andenken« mit dem Satz beendet: »Was bleibt aber, stiften die Dichter.«

Martin Heidegger hat dazu erläutert: Für Hölderlin sind es die Dichter, die »die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende [...]« (Heidegger 2015: 268)- Und er folgert: »Dichter sein in dürftiger Zeit« heißt singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. »Wir anderen müssen auf das Sagen dieser Dichter hören lernen«. (ebd.)

Jürgen Habermas hat sich zwar deutlich von der Dichtkunst distanziert: »Philosophen halten sich *nicht* im Kreis der Dichter und Denker auf.« (Habermas 2012: 7). Dennoch könnte man fragen, ob sich das Wirken des Geistes(s. o.) nicht auch im Bereich sensibler Dichtkunst zeigen kann. Vielleicht könnte man – Heidegger im Ohr und in der Spur von Cornel West bleibend – sagen:

Dichterisch gefasstes *Leid* ist als Teil unserer Wirklichkeit wahrzunehmen: Diese Stimme soll im Diskurs bleiben; und dem, wovon sie spricht, soll ein An-Denken sicher sein.

Beim Blick auf den von West und Habermas besonders herausgehobenen biblischen Sprachraum (z. B. beim Blick in die Psalmen) finden wir sowohl geradezu extrem verdichtetes Schreien der Unterdrückten als auch dichterisch gefassten, hymnischen Dank und hymnisches Lob! In diesem Sinne versteht sich der Dichter von Ps 103 als Dank-Vorsänger: »Lobe den Herrn, meine Seele [...] und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.« Auch diese Dichter-Worte sollen bleiben.

Vielleicht darf man nun (diese meditative Habermas-Skizze abschließend) auf eine Ziel-Vision zusteuern?

Es sollte möglich sein, ausgehend von sehr nüchternen Situations- und Sachverhaltsanalysen, bei denen man um ihrer wachsenden Komplexität willen zunehmend weniger auf Einsichten bzw. ›fundierte‹ Erkenntnisse neuzeitlicher Wissenschaften verzichten können, gerade angesichts der sich uns stellenden Herausforderungen, die auf einen gesellschaftlichen Konsens drängen, immer wieder neu zu versuchen, sowohl das uns in *säkularer Sprache* zur Verfügung stehende *mundane Wissen* zu nützen als auch durch die an der Bibel orientierte *Sprachschule* zu gehen und – etwa bei der Frage nach dem ›Gemeinwohl‹ in unserer Gesellschaft (bei Fragen der Gesundheitspolitik, der Umweltpolitik usw. – die in biblische Sprache gefasste Zusage, das in biblischer Sprache verdichtete vertrauensvolle *Lob* samt der darin verwurzelten *Hoffnung* so in Erinnerung zu halten, dass sich biblisch grundierte Sprache und säkulare (deskriptive und analysierende) Sprache im Vollzug von Kommunikation tatsächlich so »verzahnen« und »das Profil biblischer Sprache und Bilder sich so [effektiv] in die Gestaltung des öffentlichen Vernunftgebrauchs einbringt« (Dabrock 2012: 59), dass sich eine für den säkularen Diskurs auf dem Forum geeignete, verständliche Sprache bildet/ entwickelt, in der dann lebensdienliche, Zukunft eröffnende Perspektiven formuliert und in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden können.

Craig Calhoun schreibt im Nachwort zu dem schmalen Bändchen *Religion und Öffentlichkeit*:

Die Öffentlichkeit ist eine Sphäre rational-kritischer Diskussion, in der Fragen des Allgemeinwohls verhandelt werden. Sie ist darüber hinaus eine kulturbildende Sphäre, in der das Argumentieren nicht die einzige wichtige Form von Praxis und Kreativität ist, sondern Ritual, Erlebnis und Anerkennung gleichermaßen wichtige Größen darstellen. In der Öffentlichkeit werden tiefste Empfindungen und explizite Auffassungen miteinander in Beziehung gesetzt, wird der Versuch unternommen – und manchmal durch prophetische Aufforderungen zu Aufmerksamkeit unterstützt –, unsere Denk- und Handlungsweisen mit unseren grundlegendsten Wertvorstellungen und moralischen Verpflichtungen in Einklang zu bringen. (Calhoun 2012: 193)

Es sollte möglich sein ...

6 Konsequenzen für christliche Tradierungs- und Bildungsprozesse

Statt einer »Antwort« einige Fragen und eine Anmerkung:

Das Nachdenken über die Aufgaben christlicher Bildungsarbeit ist nicht unabhängig von der jeweiligen Wahrnehmung der Situation und davon, welche konkreten Probleme und Herausforderungen sich uns generell stellen und welche sich uns ganz speziell zeigen, wenn der Sprachraum der biblisch-christlichen Tradition und der Sprachraum »säkularen Redens« zusammentreffen.

Die »diagnostischen Marker« *Säkularisierung* und *Individualisierung* reichen für religiöse Situations-Diagnosen nicht mehr aus. Es sind uns sowohl die Weltreligionen als auch diverse Ausformungen christlichen Glaubens und christlich-religiöser Praxis der Weltkirche, der christlichen Gesamt-Ökumene im Rahmen umfassender Globalisierungsprozesse so nahe gekommen, dass sie allenthalben wahrnehmbar und mit Händen zu greifen sind (vgl. Simojoki 2012).

Es gilt ganz generell und nachdrücklicher denn je, dass religionspädagogisches Nachdenken auszugehen hat von den bohrenden Fragen, in welcher Situation wir leben, in welchen Sprachräumen wir uns bewegen, uns orientieren und verständigen. Daraus erwächst die Frage: In wie weit bewegen sich Schülerinnen und Schüler – mit durchaus oszillierenden Identitäten – in verschiedenen, evtl. sehr heterogenen Sprachräumen?

Beziehungsweise: In welchen ›Sprachräumen‹ bewegen sich die Schülerinnen und Schüler heutiger ›Religionsklassen‹ denn wirklich? Was wäre also konkret und präzise unter ›Bilingualität‹ zu verstehen?

Aus guten Gründen hat erneut eine Diskussion um das angemessene Verständnis unserer Situation begonnen. Es zeichnet sich ja ab, dass wir »den Säkularismus neu denken« und, dass wir insbesondere das »Geflecht« »säkularer Staat und multireligiöse Gesellschaft« erneut zur Debatte stellen müssen – vgl. dazu die so betitelten Aufsätze in *Transit* (IWM 2013); aber auch das von der Bundeszentrale für politische Bildung herausgegebene Heft *Religion und Moderne* (bpb 2013).

Um das Gespräch mit Habermas fortzuführen, sollten vor allem die beiden Fragen erörtert werden, ob religiöse Sprache in den Sprachraum säkularer Rede wirklich ›übersetzt‹ werden kann und ob biblisches Reden transferiert werden kann in einen Sprachraum, der sich den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs beugt.

Dazu ein letzter Hinweis: Ein ›Sprachraum‹ ist ein zusammenhängendes (lebendiges), ganz elementar in das menschliche Leben hineinverwobenes Gebilde. Es ist schon vom Ansatz her eine fragwürdige Vorstellung, einzelne Formulierungen (›Aussagen‹) herausgreifen und übersetzen zu wollen. Auch einzelne Sätze sind immer Teil des gesamten Sprachraumes.

In konkreten Gesprächszusammenhängen kann der Sprache eine ›ins Bewusstsein hebende‹ Funktion zukommen, etwa dann, wenn sie z.B. zwischenmenschliche Verhältnisse in Sprache fasst, sie ›benennt‹ und damit für außenstehende Beobachter in gewisser Weise auf die Ebene der Realität hebt. Es geht

dann nicht nur um die semantische Logik des Bezeichnens, es ist eine Logik der Konstitution, die hier am Werk ist; insofern kann der Sprache eine »konstitutive Kraft« (Taylor 2017: 540) zukommen, auf die – ins Grundsätzliche gewendet – Albrecht Wellmer mit Nachdruck hinweist, wenn er von der »grundlegenden Sprach-Abhängigkeit des Denkens, Erkennens, auch des Handelns der Vernunft und der Subjektivität der Subjekte« (Wellmer 2007: 7) spricht.

»Sprachliches Handeln« sollte man aber keineswegs nur als ein Handeln von Subjekten denken; es kann sich dabei ggfs. auch – viel umfassender – um ein »Einrücken in ein weitläufiges Überlieferungsgeschehen« handeln (vgl. Dallmayr 2018: 115). Geradezu auf ein Musterbeispiel für solch ein weitläufiges Überlieferungsgeschehen treffen wir bei christlichen Tradierungsprozessen – etwa auch dann, wenn wir nach dem christlichen Reden von »Seele« fragen.

Dies gilt für alles »religiöse Reden«; es gilt insbesondere für den in eine universale Geschichte (in die Geschichte Gottes mit seinen Menschen) hineinverwobenen Sprachraum der biblisch-christlichen Glaubensstradition:

Das biblisch bezeugte Wort Gottes gehört als ein *ganzes* in den großen Rahmen der in der biblisch-christlichen Tradition bezeugten dramatisch-dynamischen Schöpfungs-, Befreiungs-, und Erlösungs-*Geschichte*, deren Autor *Gott* ist. Und es stellt sich die alte und immer wieder neue Frage, welches Konzept von Theologie uns bei der Erschließung des von der biblisch-christlichen Tradition geprägten Sprachraumes leiten kann und uns beharrlich daran festhalten lässt: Christlicher Glaube lebt von der sich in der biblischen Tradition immer wieder zu Wort meldenden *dynamis tou theou*, vom Dynamit Gottes.

Literatur

- bbp (Hg., 2013): *Religion und Moderne*. Aus Politik und Zeitgeschichte 25/2013. Frankfurt: Societäts-Verlag.
- Calhoun, Craig (2012): »Nachwort. Die vielen Mächte der Religion«. In Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. 170–182.
- Dabrock, Peter unter Mitarbeit von Ruth Denkhaus (2012): *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dallmayr, Fred (2018): *Gemeinschaft und Differenz. Wege in die Zukunft*. Freiburg: Karl Auer.
- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Neuwied.
- Habermas, Jürgen (1988): »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«. In Ders. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 153–186.
- Habermas, Jürgen (2001): *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2009): *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012): *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen und Charles Taylor (2012): »Diskussion«. In Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. 89–101.
- Heidegger, Martin (2015 [1950]): *Holzwege*. 9. unveränderte Auflage. Frankfurt: Klostermann.
- Iwand, Hans Joachim (1962): *Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke, Band 1*. Herausgegeben von. Helmut Gollwitzer. München: Kaiser.
- IWM (Hg., 2013): *Transit. Europäische Revue*. Heft 39. Wien: Verlag neue kritik.
- Mendieta, Eduardo und Jonathan VanAntwerpen (2012): »Einleitung. Die öffentliche Macht der Religion«. In Dies. (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*.

- Berlin: Suhrkamp. 9–27.
- Pirner, Manfred L. (2012): »Übersetzung. Zur Bedeutung einer fundamentaltheologischen Kategorie für die kirchliche Bildungsverantwortung«. In Gernot Meier (Hrsg.): *Reflexive Religionspädagogik. Impulse für die kirchliche Bildungsarbeit in Schule und Gemeinde*. Stuttgart: Calwer Verlag. 79–90.
- Simojoki, Henrik (2012): *Globalisierte Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Taylor, Charles (2012): »Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus«. In Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. 53–88.
- Taylor, Charles (2017): *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*. Berlin: Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (2007): *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- West, Cornel (2012): »Die prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt«. In Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. 134–146.

Zum Autor

D. Karl-Friedrich Haag ist Pfarrer und Studiendirektor a. D. Er war von 1972 bis 2007 Religionslehrer am Albert-Schweitzer-Gymnasium Erlangen sowie von 1982 bis 2007 Leiter der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der ELKB.



Reiner Anselm

Konsens und Konflikt

Zehn Impulse

1 Zum Hintergrund und zur Zielsetzung des Papiers

Das Verhältnis des Protestantismus zur Demokratie war nicht immer einfach. Nur mühsam und mit tätiger Nachhilfe fand der deutsche Protestantismus nach 1945 zu einer positiven Einschätzung der Bonner Republik: Der Staat des Grundgesetzes gewährte nicht nur den Kirchen große Handlungsspielräume, er anerkannte sie auch als maßgeblichen Instanzen für die sittliche Grundierung von Recht und Politik. Beide Kirchen deuteten diese Anerkennung als Beleg für ihr Selbstverständnis: Sie profilieren die Instanzen, die dem politischen System Legitimität verschaffen und für die moralische Orientierung zuständig sind. Die entsprechende Interpretation des Böckenförde-Theorems, dem zufolge der moderne, freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen kann und nicht geschaffen hat, fand und findet große Zustimmung in den evangelischen Kirchen – auch wenn sie keineswegs die einzige Deutung dieses bekannten Diktums darstellt.

Es kann aber nicht übersehen werden, dass im Hintergrund dieses Denkens Überzeugungen stehen, die eher zu einer christlichen Aristokratie denn zu einer Demokratie passen; die Demokratie, die die Kirchen unterstützen und zu ihrer

Sache machen, ist im Grunde eine spezifische Form der Elitedemokratie, bei der es darum geht, dem Wankelmut, Individualismus und auch der Irrationalität der Wähler die orientierungsstiftende Kraft der eigenen Soziallehre entgegenzuhalten. Demokratische Verfahren sollen zwar zur Auswahl des Führungspersonals genutzt werden, nicht oder nur sehr zögernd aber für weitergehende partizipative Elemente.

Bis heute sehen sich die Kirchen eher als moralische Letztinstanzen denn als gleichberechtigte Akteure im demokratischen Wettstreit. Sie reklamieren für sich einen gewissen moralischen Paternalismus, indem sie in Anspruch nehmen, zu wissen, was das moralisch richtige Verhalten ist. Durchaus aufschlussreich ist dabei die Rede von der Anwaltschaft für die Schwachen: Hier zeigt sich sicherlich ein hoher und in Vielem zustimmungsfähiger Anspruch. Allerdings dürften die wenigsten Schwachen die Kirche als ihre Anwältin beauftragt haben, vielmehr handelt es sich um eine Art moralischer Selbstermächtigung.

Es stimmt: Das in der christlichen Soziallehre verankerte Politikmodell der Bundesrepublik hat zur Prosperität und zu einem so zuvor nicht gekannten inneren Frieden geführt. Aber: Wir sehen heute auch sehr klar die Schattenseiten dieser Entwicklung, nämlich ihr partizipatives Defizit und ihre Tendenz zur moralisierenden Bevormundung. Die Bundestagswahl 2017 mit der fortschreitenden Erosion der sogenannten Volksparteien und dem erstmaligen Einzug einer starken rechtspopulistischen Partei legen davon Zeugnis ab. Solange die Gesellschaft der Bundesrepublik homogen und die Kirchenmitgliedschaft der Regelfall war, mochte das noch akzeptabel sein. Doch schon die Studentenproteste zeigten die Probleme, die diesem Demokratieverständnis zu eigen sind: Konsens wird dadurch erreicht, dass abweichende Positionen aus der Debatte ausgeschlossen werden – und zwar mit moralischen Argumenten. In einer pluraler gewordenen Gesellschaft führt das dazu, dass immer mehr Positionen an den Rand gedrängt werden – und ebenso der Anteil derer kleiner wird, die sich von der Politik und auch den Kirchen repräsentiert fühlen.

Das Auftreten neuer politischer Gruppierungen, das Entstehen neuer zivilgesellschaftlicher Akteure, die sich nicht nur im linksliberalen, sondern auch im rechten politischen Spektrum verorten, ist die logische Konsequenz dieser

Entwicklung. Es kann nicht verwundern, dass diese Veränderung in den letzten Jahren zu erheblichen Irritationen in den evangelischen Kirchen geführt hat. Das Erstarken populistischer Politikmuster, die beanspruchen, die Elitendemokratie zu überwinden und zugleich größere Partizipation versprechen, hat diese Irritationen noch verstärkt.

Heute sehen sich die evangelischen Kirchen vor der Herausforderung, ihr Verständnis von und ihr Verhältnis zur Demokratie neu zu bestimmen. Das Papier »Konsens und Konflikt« möchte mit zehn Impulsen zu dieser Klärung beitragen und zugleich eine öffentliche Debatte zur Weiterentwicklung der Demokratie, zu einem erweiterten Verständnis von Demokratie anstoßen. Mit dem Papier möchte die Kammer für Öffentliche Verantwortung einen Prozess des Nachdenkens auslösen, und zwar in der Kirche, ihren Gremien und Repräsentanten ebenso wie in der Gesellschaft.

Bei seiner Abfassung haben wir uns von drei Prinzipien leiten lassen:

- Das Papier sollte eine hohe analytische Kraft besitzen und sich daher an der aktuellen Diskussion in den Sozialwissenschaften orientieren.
- Es sollte von dem Bestreben geleitet sein, die rechtsstaatliche Demokratie zu stärken und Populismus und Gleichgültigkeit die Attraktionskraft der Demokratie als Lebensform entgegenzusetzen, anstatt es bei einer einfachen Zurückweisung zu belassen.
- Es sollte nicht nur Erwartbares und Bekanntes formulieren, sondern auch etwas vielleicht Unerwartetes und auch Selbstkritisches.

Umgriffen werden diese drei Prinzipien von einer theologischen Grundentscheidung: Fragen der Sozialethik sind nur dann richtig zu erfassen, wenn Evangelium und Gesetz unterschieden und sachgerecht aufeinander bezogen werden. Anders als es die lutherische Theologie lange Zeit vertrat, steht dabei nicht das Gesetz an erster Stelle, sondern das Ziel politischen Handelns wird vom Evangelium und dem aus ihm abgeleiteten Menschenbild bestimmt, ohne sodann die Notwendigkeit des Gesetzes aus dem Auge zu verlieren. In aller Kürze formuliert bedeutet das für unseren Kontext Folgendes: Westliche, men-

schenrechtsbasierte Demokratien leben von der keineswegs selbstverständlichen Voraussetzung, dass entgegen dem Augenschein allen Menschen gleiche Rechte zukommen. Diese Voraussetzung ist eng mit der Botschaft von der Versöhnung als dem Kern des Evangeliums verbunden und muss, soll die Demokratie vital bleiben, immer wieder aktualisiert werden. Diese Botschaft bildet auch die Grundlage dafür, den Kreis derer, die als Gleichberechtigte zu einer Demokratie gehören, immer weiter auszudehnen.

So sehr in dieser Weise das Evangelium eine Zielrichtung vorgibt, so sehr muss sich konkretes Handeln an den Bedingungen einer noch nicht erlösten Wirklichkeit ausrichten. Konflikte anzuerkennen, zu akzeptieren, dass uns in politischen Fragen immer nur vorläufige Antworten zur Verfügung stehen und wir mit Vernunft, Pragmatismus und Sachverstand nach den besten Lösungen suchen müssen – all das sind Handlungsweisen, die sich mit dem verbinden, was die evangelische Ethik unter dem Stichwort »Gesetz« subsumiert hat. Demokratie ist unserer Überzeugung nach diejenige Staatsform, die beide Elemente, Evangelium und Gesetz am besten miteinander verbindet.

Damit bin ich bei den Grundentscheidungen des Papiers angekommen.

2 Zu den inhaltlichen Grundentscheidungen des Papiers

Im Interesse, die Demokratie zu stärken, beginnt das Papier mit einer Würdigung der Demokratie und der Skizze unserer eigenen Lerngeschichte. Wie bereits angesprochen, gilt es, das Demokratieverständnis der fortgeschrittenen Pluralisierung anzupassen. Faktisch erleben wir hier bislang eine interessante, nicht unproblematische Dialektik: Je pluraler die Gesellschaft, je pluraler auch die Parteienlandschaft wird, desto stärker bildet sich eine Koalition der Mitte als Verkörperung eines gewissen bildungsbürgerlichen Mainstreams. Das Ergebnis der vergangenen Bundestagswahl fügt sich hier nahtlos ein: Die schwindenden Wähleranteile der beiden großen Volksparteien dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese bei einer kaum noch unterscheidbaren Programmatik mehr als die Hälfte der Wählerinnen und Wähler auf sich vereinen kön-

nen. Aber gleichzeitig kommt es auch zu einer Polarisierung an den Rändern. So abstoßend manche Positionen und Personen gerade am rechten Rand des politischen Spektrums sind, so sehr rassistische und diffamierende Äußerungen gerade auch aus einer moralischen Perspektive nicht hingenommen werden können, unabhängig davon, was der Anstand ge- und das Recht verbieten: Die Tatsache, dass das politische Meinungsspektrum wieder breiter wird, stellt durchaus auch einen Gewinn für die Demokratie dar. Die Optionen einer Drei- bzw. Vier-Parteien Koalition sind aus dieser Perspektive durchaus reizvoll, und zwar vor allem durch den Versuch und die Notwendigkeit, beispielsweise in der Migrations- und Flüchtlingspolitik einen politischen Kompromiss zwischen den Positionen der CSU und der von Bündnis 90/Die Grünen zu finden. Ein solches Bündnis birgt Spannungen und Herausforderungen, es kann aber auch dazu führen, dass mehr Menschen sich im Regierungshandeln repräsentiert sehen. Es ist zu hoffen, dass Wahlenthaltung, Protestverhalten, Mobilisierbarkeit für volatile Positionen direkter Bürgerbeteiligung in der Folge geringer werden, weil die Dominanz des Mainstreams schwächer wird.

Die Kirchen sollten diese Veränderungen aufmerksam beobachten – nicht freilich in der Rolle des moralischen Schiedsrichters, sondern mit der selbstkritischen Frage, ob nicht das von ihnen vertretene Meinungsspektrum zu eng geworden ist. Denn vergleicht man gegenwärtige Debatten über ethisch-politische Konfliktfelder mit den Auseinandersetzungen etwa um die Friedenspolitik in den Achtzigerjahren, aber auch um die richtige Politik der Wiedervereinigung, so fällt sofort auf, dass das Meinungsspektrum in der evangelischen Kirche kleiner geworden ist. Distanzierung und Gleichgültigkeit sind die Folge – Demobilisierung ist hier das Äquivalent zur Mobilisierung im Raum des Politischen: Die Menschen kehren der Kirche den Rücken.

Dies vor Augen wirbt das Papier dafür, Kirche und Politik gleichermaßen auseinandersetzungsbereiter zu machen, darum, mehr Menschen in die Auseinandersetzung um den richtigen Weg zu verwickeln, sie zu involvieren, sie auch zu motivieren, ihre Sicht einzubringen, auch wenn sie unbequem und emotional vorgetragen sein mag. Dazu gehört, auf die Rahmenbedingungen zu achten, damit sich Menschen für politische Fragen mobilisieren lassen und sich in der Debatte artikulieren können. Dazu gehört aber auch, deutlich zu machen,

dass mangelnde Repräsentation keine Entschuldigung dafür ist, sich nicht zu beteiligen. Und, besonders wichtig: Demokratie ist keine Veranstaltung nur für Intellektuelle!

Dies strahlt aus auf das Selbstverständnis der Kirche: Sie kann und soll den Raum bereit stellen für politische Kontroversen. Mehr noch: Sie kann und soll selbstbewusst darauf hinweisen, dass eine liberale, rechtsstaatliche Ordnung keine naturwüchsige Selbstverständlichkeit ist. Sie ist – wie bereits erwähnt – tief in Grundprinzipien des Christentums verankert – auch wenn das die Kirchen lange nicht erkannt haben. Die Kirchen setzen sich für diese Grundprinzipien und Rahmenbedingungen ein, die einen klaren, gleichzeitig aber auch weiten Raum für den Diskurs aufspannen und schützen. Sie vertreten in diesem Diskurs legitimerweise ihre eigenen institutionellen Interessen, aber sie erkennen an, dass in politischen Fragen Christinnen und Christen zu sehr unterschiedlichen, konkurrierenden Einschätzungen kommen können. Über sie zu befinden, ist Sache der politischen Auseinandersetzung. Dies ist kein Schaden, sondern eine Auszeichnung einer lebendigen Demokratie.

Die Überschrift des zweiten Abschnitts, »Konflikt als Normalfall«, bringt diese Selbstverständlichkeit des Konflikts programmatisch zum Ausdruck. Die Auseinandersetzung um die Grundlagen und die künftige Gestalt unseres Gemeinwesens müssen kontrovers diskutiert werden – Streitbar in der Sache, aber fair im Umgang miteinander. Damit ein solche »Demokratische Streitkultur« - so die Überschrift des dritten Abschnitts – gelingt und damit auch das anspruchsvolle Ziel, das aus dem Streit heraus die beste Position für alle gewonnen werden kann, ist es notwendig, die Diskussion nicht nur mit denen zu führen, mit denen man sich einer Meinung weiß. Dass die damit verbundenen Herausforderungen durch die Social Media tendenziell verschärft werden und auch die Kirchen nicht davor gefeit sind, in einer Filterblase zu agieren, brauche ich nicht eigens zu betonen. Anmerken möchte ich jedoch, dass gerade die Parteien wichtige Instrumente für eine solche übergreifende Diskussion sein können.

Streit um den besten Weg bedarf es vor allem deswegen, weil wir in den letzten Jahrzehnten eine bislang so nicht gegebene Überschreitung vorgegebener Grenzen erlebt haben. Diesen Wandel – so der Fokus des vierten Impulses – gilt

es zu gestalten. Dabei muss ein besonderes Augenmerk auf den Bedingungen des sozialen Ausgleichs und des Zusammenhalts liegen. Dazu gehört auch, die Räume des Vertrauten und des Vertrauens zu erhalten. Sich daran zu beteiligen, ist die Aufgabe aller. Der Wandel wird nicht nur erfahren, jeder Einzelne arbeitet auch an ihm mit. Wer sich über den Rückgang der lokalen Traditionen beklagt, muss sich auch fragen lassen, was er zu ihrem Erhalt beiträgt.

Zu dem Wandel und den Fragen, die unsere Gesellschaft intensiv beschäftigen, gehören Fragen der Zugehörigkeit, die Fragen also, die durch die verstärkte Migration der letzten Jahre so stark in den Fokus geraten sind. Im fünften Impuls mit dem Titel »Wer ist zugehörig« plädiert das Papier dafür, die Frage selbst in einem demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahren zu regeln – also weder über einen ethnozentrischen Exklusivismus, noch durch einen kosmopolitischen Universalismus, die sich beide auf je eigene Weise der demokratischen Meinungsbildung entziehen möchten. Die besondere Herausforderung, das soll nicht verschwiegen, sondern in aller Deutlichkeit herausgestellt werden, liegt darin, einen Ausgleich zwischen den dem universalistischen Anspruch der Menschenrechte und deren notwendig partikular-nationalstaatlicher Implementierung zu finden. Gerade wegen dieser Spannung plädiert das Papier dafür, den Diskurs nicht vorschnell durch den Verweis auf nicht verhandelbare Standards abubrechen, sondern die politische Auseinandersetzung zu suchen.

Der sechste Impuls, »Demokratie geht alle an«, führt den eben genannten Gedanken weiter; ein besonderer Akzent liegt dabei darauf, auch das emotionale, voluntative Element als legitime Äußerung in der Demokratie zu begreifen, nicht nur das wohl abgewogene, akademisch geschliffene Argument. Demokratie ist eben eine Staatsform nicht nur für Gebildete.

Die politische Auseinandersetzung ist undenkbar ohne den Transmissionsriemen der politischen Parteien und ihre Aufgabe der Repräsentation. Der populistische Impuls kann gelesen werden als ein Versuch, diejenigen neu zu repräsentieren, die sich vom etablierten Parteien und Gruppen nicht oder nicht mehr repräsentiert sehen. Wenn es durch die Neugründung von Parteien zu einer besseren Repräsentation der Bürgerinnen und Bürger kommt, dann ist dies, so die These des siebten Impulses, ausdrücklich zu begrüßen – unter der Voraussetzung freilich, dass solche Parteien und Bewegungen nicht das frei-

heitlich-demokratische System selbst infrage stellen, also etwa nur rechtspopulistisch und nicht rechtsradikal oder gar rechtsextremistisch sind.

Mit den neuen Gruppierungen ist die politische Auseinandersetzung zu suchen, das gehört zu einer »hörbereiten« Politik. Aller »Ausschließeritis«, um eine Wahlkampf-Vokabel zu verwenden, ist eine Absage zu erteilen. Diese Forderung des achten Impulses gewinnt möglicherweise nach der Bundestagswahl noch höheres Gewicht; die Abneigung etwa, Drei-Parteien-Koalitionen zu bilden, ist aus dieser Perspektive deutlich zu hinterfragen.

Für die Demokratie zu werben und die Demokratie zu stärken bedeutet, den Konflikt, verstärkt die Auseinandersetzung um die beste Lösung zu suchen – und zwar mit den Vertretern aller Positionen, nicht nur mit denen des liberalen Mainstreams. Dennoch gibt es »Grenzen der Auseinandersetzung«, die der neunte Impuls benennt: Dort nämlich, wo Gewalt zum Bestandteil der Auseinandersetzung wird. Grenzen sind aber auch an anderer Stelle zu ziehen: Dort nämlich, wo mit vorschnellem Verweis auf grundlegende Überzeugungen andere, abweichende Positionen aus dem politischen Wettstreit ausgeschlossen werden sollen, wo Fakten nicht sorgsam abgewogen und berücksichtigt werden, und wo anstelle politischer Entscheidungsfindung eine personalisierte Auseinandersetzung erfolgt.

Wie können die Kirchen die demokratische Beteiligung stärken? Dieser Frage widmet sich der zehnte Impuls. Zunächst ist hier zu konstatieren: Die Kirchen sind ein Spiegel der Gesellschaft: Vorbehalte und Ängste finden sich auch in der Kirche – und doch wollen und müssen sie die politische Dimension der Botschaft von der Versöhnung zum Ausdruck bringen. Die Kirchen sind mitverantwortlich für die politische Kultur unseres Landes. Daher müssen sie sich immer wieder fragen lassen, ob sie in ihrem Verhalten wirklich zu einer partizipativen Demokratie beitragen. Zu hohe moralische Ansprüche, die andere politische Positionen ausschließen oder als orientierungsbedürftig disqualifizieren, sind daher selbstkritisch zu hinterfragen. Die Kirchen müssen, so unser Appell, selbst dazu beitragen, die Elitendemokratie zu überwinden und die

demokratische Auseinandersetzung fördern. Das können sie, weil sie nach wie vor viele Menschen erreichen und ihnen auch ein Forum für die Auseinandersetzung bieten können. Das können sie aber auch, indem sie engagiert für die Voraussetzungen einer politischen Kultur eintreten, die in jedem Menschen ein gleichberechtigtes Kind Gottes sieht und das Gemeinsame im Prozess der Auseinandersetzung immer wieder sucht.

Literatur

Kirchenamt der EKD (Hrsg., 2017): *Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung*. Hannover: EKD. Online: <https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20170814_konsens_und_konflikt.pdf>

Zum Autor

Reiner Anselm ist Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der LMU München. Zugleich ist er Pfarrer der Bayerischen Landeskirche und Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD.



Kontakt: <<https://www.st.evtheol.uni-muenchen.de/personen/personen-ethik/anselm/index.html>>

Religionsunterricht zwischen politischer Abstinenz und Funktionalisierung

Perspektiven einer Öffentlichen Religionspädagogik

1 Werteunterricht für alle? Eine Vorbemerkung zur gesellschafts- politischen Bedeutung des Religionsunterrichts

Im September letzten Jahres ging ein Umfrageergebnis des Instituts YouGov durch die Schlagzeilen. Nachdem gerade in Luxemburg der Religionsunterricht abgeschafft worden war und dafür ein allgemeiner Werteunterricht für alle eingeführt worden war, befragte YouGov die deutsche Bevölkerung: »Würden Sie einen gemeinsamen Werteunterricht statt einen Religionsunterricht für alle Schüler befürworten oder ablehnen?« 69 % sprachen sich »voll und ganz« oder »eher« dafür aus. In den ostdeutschen Bundesländern waren es sogar 81 %, im Westen immerhin 66 % (vgl. Wichmann 2016).

Auch wenn diese Umfrage nicht im strengen Sinn repräsentativ ist, zeigt sie doch auf jeden Fall, dass ein beträchtlicher Teil der deutschen Bevölkerung zu einem allgemeinen Werteunterricht für alle Schüler*innen tendiert. In Deutschland haben wir übrigens bereits seit 2006 in Berlin dieses Modell eines allgemeinen, für alle Schüler*innen verpflichtenden Ethikunterrichts. Es wurde auch im Jahr 2009 in einer Volksabstimmung von einer knappen Mehrheit von 51,4 % der

Berliner Bevölkerung bestätigt. Religionsunterricht gibt es in Berlin nur noch als zusätzliches freiwilliges Wahlfach.

Ich meine, dieses Votum für einen allgemeinen Werteunterricht ist zunächst einmal sehr verständlich und nachvollziehbar. Ich deute es als Ausdruck von drei Intuitionen, die sich auch in anderen Studien sowie in der öffentlichen Diskussion zeigen:

Die erste Intuition ist, dass unsere freiheitlich-demokratische und pluralistische Gesellschaft immer mehr auseinanderdriftet und wir deshalb wieder mehr nach den gemeinsamen Grundlagen fragen müssen, die unsere Gesellschaft zusammenhalten. Weil die Diversität und Heterogenität in unserer Gesellschaft weiter zunehmen, kommt es darauf an, dass wir uns auf *gemeinsame* Werte besinnen und diese auch in der Schule vermittelt werden. Konsequenterweise argumentiert neben vielen anderen Franz-Josef Wetz, Philosophieprofessor an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, dafür, dass nur ein von der Philosophie verantworteter Ethikunterricht für alle in der öffentlichen Schule eine Berechtigung und eine Zukunft hat. Denn nur auf der Basis einer allgemeinen, allen Menschen gemeinsamen Vernunft können allgemeine, gemeinsame Werte überzeugend plausibel gemacht werden (vgl. Wetz 2008). Das Berliner Modell ist für Wetz das einzig richtige Modell für ganz Deutschland.

Die zweite Intuition, die hinter dem Votum für einen allgemeinen Werteunterricht steht, ist, dass Gemeinsamkeit vor allem durch direkte Begegnung und Kommunikation gefördert werden kann. Nach dieser Logik ist es am besten, wenn sich im Unterricht Schülerinnen und Schüler mit allen möglichen religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen direkt austauschen und mit einander diskutieren können statt in verschiedene Religionsunterrichte und das Fach Ethik auseinanderdividiert zu werden. Im gemeinsamen Unterricht üben die Kinder und Jugendlichen den Diskurs mit Andersdenkenden und Andersgläubenden ein, der für eine funktionierende Demokratie so wichtig ist.

Damit verbindet sich *eine dritte Intuition*, nämlich die, dass in einer zunehmend heterogenen Gesellschaft und angesichts einer zunehmend zerfallenden Öffentlichkeit die Schule als Ort der Öffentlichkeit und der Gemeinsamkeit immer wichtiger wird. Die Schule ist der Ort, wo sich Menschen unterschiedlicher

Herkunft, mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen, mit unterschiedlichen Lebensstilen im Rahmen einer öffentlichen, professionell geführten und von pädagogischen Regeln bestimmten Institution begegnen. Während unsere gesellschaftliche Öffentlichkeit in Parallelgesellschaften, Subkulturen und digitale Filterblasen zu zerfallen droht, werden die Kinder und Jugendlichen in unseren öffentlichen Schulen in einem relativ klaren normativen Rahmen mit dem Anderen, Fremden und Vielfältigen konfrontiert und erhalten idealerweise hier die Horizonterweiterung, die zu wechselseitiger Aufgeschlossenheit, Toleranz und Wertschätzung führt. Schule kann, wie das bereits John Dewey konzeptionell entfaltet hat, der Ort sein, wo Kinder und Jugendliche vorbildhaft lernen und ausprobieren können, was Demokratie heißt, wie unterschiedliche Menschen friedlich zusammen leben und ihre Konflikte geregelt austragen können. Es ist gut nachvollziehbar, dass gerade in jüngster Zeit die Demokratiebildung im Zentrum vieler erziehungswissenschaftlicher und schulbezogener Tagungen steht und sich eine internationale europäische Bewegung für demokratische Bildung einsetzt: EUDEC (European Democratic Education Community, seit 2008).

Zwischenfazit: Der allgemeine Werte- oder Ethik-Unterricht an öffentlichen Schulen hat in unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation eine hohe Plausibilität. Er verspricht durch die Konzentration auf allgemeine Werte und das gemeinsame Lernen aller Schüler*innen einer Klasse den Kern einer Schule zu bilden, die gesellschaftlichen Zusammenhalt und ein gemeinsames Wertefundament unseres Gemeinwesens fördert.

Ich bin der festen Überzeugung: Wenn es uns nicht gelingt, den Religionsunterricht und seinen Beitrag zu Zusammenhalt und Gemeinwohl mindestens ebenso plausibel zu begründen und entsprechend zu gestalten, werden die Verfechter des allgemeinen Werteunterrichts sich über kurz oder lang durchsetzen. D. h. es geht genauer um die zentrale theologische und religionspädagogische Aufgabe gleichermaßen, plausibel zu machen, dass und wie religiöse Perspektiven, die nur von einem mehr oder weniger großen Teil der Bevölkerung geteilt werden – also in diesem Sinn »partikular« sind – und die mit starken Wahrheits-

ansprüchen verbunden sind, zu einem gemeinsamen Wertefundament in einer pluralistischen Gesellschaft beitragen können. Und das heißt auch, plausibel zu machen, wie der konfessionelle Religionsunterricht an der öffentlichen Schule aus einer partikularen Perspektive zu einer allgemeinen Wertebildung beiträgt.

Nun kann, wenn es um die Alternative einheitlicher allgemeiner Ethikunterricht oder pluraler Lernbereich Religions- und Ethikunterricht geht, dieses gesellschaftstheoretische Argument natürlich nicht das allein ausschlaggebende sein. Im Grunde ist ja auch die alternative Gegenüberstellung von Religions- und Ethikunterricht von jeher ein bildungspolitischer Konstruktionsfehler gewesen, weil ein Ethikunterricht eben keinen Ersatz dafür bietet und bieten kann, was im Religionsunterricht außer ethischer Bildung sonst noch alles gelernt wird. Natürlich ist weiterhin zu betonen, dass für religiöse Bildung die Erschließung einer eigenständigen Form von Weltbegegnung und menschlicher Lebensdeutungspraxis zentral ist, und dass Religionsunterricht deshalb nicht einfach für Werte- und Demokratiebildung instrumentalisiert werden darf.

Allerdings enthebt uns ja auch der Hinweis auf Religion als einer anthropologisch-kulturgeschichtlichen Konstante nicht ihrer Bewertung als lebensförderlich oder lebensfeindlich: Nur solche Arten der Weltbegegnung, die als prinzipiell und potenziell lebensförderlich zu bewerten sind, werden ihren Platz in der öffentlichen Allgemeinbildung bewahren können.¹

Wenn ich nun im Folgenden versuche, Grundlagen für die Plausibilisierung des RU zu skizzieren, dann gehe ich dabei von einer Doppelthese aus.

Der erste Teil dieser Doppelthese ist die Behauptung, dass der Bezug zur Diskussion um demokratische Öffentlichkeit in der Philosophie und Theologie uns hilft, besser zu verstehen, was wir im RU (und anderen öffentlichen, kirchlich mitverantworteten Bildungsveranstaltungen wie z. B. den evangelischen Schulen) immer schon tun. Und er regt uns an, das was wir tun noch profilierter wahrzunehmen, umzusetzen und kritisch weiterzuentwickeln.

Der zweite Teil der Doppelthese ist die Behauptung, dass der Diskurs um de-

1 Beispielsweise ist die magisch-numinose Form der Weltbegegnung und Lebensdeutung, die Jahrtausende in vielen Kulturen praktiziert wurde, irgendwann aus dem Bildungskanon verschwunden. Philipp Melanchthon hat noch universitäre Vorlesungen über Astrologie gehalten; wir würden eine solche Art der Weltbegegnung nicht mehr zum Gegenstand von öffentlicher Bildung machen wollen.

mokratische Öffentlichkeit in der Sozialphilosophie und Öffentlichen Theologie implizit starke und notwendige Bezüge zu Bildungsfragen und insbesondere zur religiösen Bildung aufweist – die allerdings von Philosophie wie Theologie weitgehend vernachlässigt worden sind und erst in allerjüngster Zeit, v. a. von der Religionspädagogik, explizit thematisiert werden.

Damit kommen auch die beiden Hauptaufgaben einer Öffentlichen Religionspädagogik (ÖRP), wie ich sie verstehe, in den Blick: ÖRP bezieht zum einen den Diskurs der Öffentlichen Theologie auf Bildungsfragen, und sie deckt zum anderen die bereits in diesem Diskurs vorhandenen Bildungs-Bezüge und -Dimensionen auf, hebt sie ins Bewusstsein und macht sie so der Reflexion und Diskussion zugänglich.

Ich beginne mit der theologischen Innensicht, indem ich meine Sicht von Öffentlicher Theologie vorstelle und nach Konsequenzen für den Religionsunterricht frage. In einem zweiten Schritt werde ich dann sozialphilosophische Positionen als Außensicht ergänzend heranziehen und auch hier religionspädagogische Folgerungen anschließen.

2 Öffentliche Theologie und Religionspädagogik – eine Binnenperspektive

Es ist nicht zufällig, dass die Öffentliche Theologie als theologisches Programm in verschiedenen Ländern und Kontinenten nahezu zeitgleich, nämlich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, entstanden ist, neben Deutschland v. a. in den USA, in Großbritannien, in Südafrika und in Australien (vgl. z. B. Höhne 2015). Öffentliche Theologie reagiert nämlich auf ähnliche Entwicklungen in diesen westlichen Ländern, die sich schlagwortartig mit zunehmender Säkularisierung und Pluralisierung benennen lassen. Sie zeigen an, dass die Bedeutung und der öffentliche Einfluss der Religionen immer mehr in Frage gestellt werden.

Öffentliche Theologie bzw. »public theology« ist mittlerweile eine internationale und interdisziplinäre theologische Bewegung geworden, wie sich u. a. an dem seit 2006 bestehenden »Global Network of Public Theology« zeigt. In Deutschland wird sie pointiert von Wolfgang Huber und Heinrich Bed-

ford-Strohm vertreten (vgl. z. B. die Buchreihe »Öffentliche Theologie« bei der Ev. Verlagsanstalt Leipzig, sowie Bedford-Strohm 2012) und hat von daher ein deutliches protestantisches Profil (das durch die Entwicklung eines programmatischen »Öffentlichen Protestantismus« durch Christian Albrecht und Reiner Anselm weiter geschärft wird, vgl. Albrecht/Anselm, 2017), sie ist aber in ihren internationalen Ausprägungen durchaus überkonfessionell angelegt, worin ich eine besondere Chance sehe – und mir wünschen würde, dass diese Chance der konfessionsübergreifenden Verständigung auch in Deutschland stärker zum Tragen kommt. Im Diskurs um eine Öffentliche Religionspädagogik gibt es erfreulicherweise auch gewichtige katholische Stimmen (vgl. v. a. Grümme 2015; 2018; Könnemann 2017). Und übrigens gibt es erste Ansätze, das Konzept einer Öffentlichen Theologie auch im Judentum und im Islam aufzunehmen. Bei unserer internationalen Konferenz im Herbst 2016, dem 12. Nürnberger Forum, haben mehrere muslimische und jüdische Theologen *ihre* Perspektiven einer *public theology* vorgetragen (vgl. Pirner 2017a). Öffentliche Theologie könnte also auch einen Rahmen für interreligiöse Verständigung bieten.

Natürlich wäre es vermessen, angesichts der Vielfalt der Positionen und Diskurse *die* Öffentliche Theologie vorstellen zu wollen. Ich werde aber versuchen, einige zentrale Aspekte zu benennen, die ich für weithin konsensfähig ansehe, wobei ich auch eigene Akzente setze.

Der erste Aspekt besteht in meiner Sicht darin, dass Öffentliche Theologie das Bewusstsein des Christentums reflektiert, nur eine unter anderen Religionen und Weltanschauungen in einer pluralistischen Gesellschaft und in der Welt zu sein. Öffentliche Theologie ist öffentlich in dem Sinne, dass sie sich in einem öffentlichen Bereich vorfindet, der von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt geprägt ist. Und Öffentliche Theologie ist sich dieser Tatsache nicht nur bewusst, sondern bejaht positiv eine solche partikulare Position im Pluralismus. Religiöse Menschen, die sich einer öffentlich-theologischen Perspektive verbunden fühlen, schätzen die Offenheit und Vielfalt einer pluralistischen Welt und akzeptieren, dass dies ihre eigene Einflussssphäre begrenzt. Ich schlage vor, diesen Aspekt der öffentlichen Theologie den *Aspekt der Selbstbegrenzung* zu nennen – übrigens ein Aspekt, den bereits unser Kollege Reinhard Wunder-

lich in seiner Habilitationsschrift von 1997 als zentral für einen theologischen Umgang mit Pluralität herausgearbeitet hat (Wunderlich 1997). Eine solche Perspektive der Bescheidenheit und Selbstbegrenzung lässt sich u. a. begründen durch die theologische Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Gotteserkenntnis, man könnte also von einer epistemologischen Bescheidenheit sprechen, wie das z. B. auch der katholische Systematiker Klaus von Stosch in seiner komparativen Theologie tut (Stosch 2017). »Stückwerk ist unser Erkennen [...] Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse«, schreibt Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 13. Unsere Erkenntnis bleibt immer bruchstückhaft, vor allem wenn es um Gott geht. Schon deshalb ist damit zu rechnen, dass es Wahrheit und Heil auch außerhalb des Christentums geben kann.

Der zweite Aspekt, der mit dem ersten in engem Zusammenhang steht, ist, dass Öffentliche Theologie in dem Sinn öffentlich ist, dass sie sich selbst und ihre religiöse Tradition bereitwillig einem kritischen öffentlichen Diskurs aussetzt. Dies impliziert, dass Öffentliche Theologie akzeptiert, dass sie von anderen religiösen oder nichtreligiösen Positionen lernen kann. Es impliziert ferner, dass in einer pluralistischen Gesellschaft und Welt bestimmte grundlegende gemeinsame Werte und Kriterien existieren, durch die Religionen und Weltanschauungen legitim kritisiert und herausgefordert werden können. Als Beispiel können die international kodifizierten Menschenrechte angeführt werden. Ich schlage vor, diesen Aspekt als den *selbstkritischen Aspekt* Öffentlicher Theologie zu bezeichnen. Diese selbstkritische Perspektive ergibt sich u. a. aus einem Blick in die Geschichte mit den vielen Irrungen und Wirrungen des Christentums und der Einsicht, dass es nicht selten Anstöße von *außen* gebraucht hat, um christliche Kirchen und christliche Verantwortungsträger humaner und versöhnlicher zu machen und sie dazu zu bringen, ihre problematischen Traditionsstränge selbstkritisch zu bearbeiten. Kirchliche Schuldbekennnisse sind von daher ein wichtiger Ausdruck und Bestandteil von Öffentlicher Theologie.

Der dritte Aspekt ist derjenige, der gewöhnlich zuerst vorgebracht wird, wenn Öffentliche Theologie definiert wird, der aber meines Erachtens auf den anderen beiden beruht und mit ihnen notwendig verknüpft ist. Es ist die Tatsache, dass Öffentliche Theologie bereit ist und darauf abzielt, Beiträge zum Gemeinwohl von pluralistischen Gesellschaften und der Welt zu leisten. Man hat

in diesem Zusammenhang auch von einem gesellschaftsdiakonischen Selbstverständnis von Theologie und Kirche gesprochen. Dies bedeutet, dass Theolog*innen der Öffentlichkeit betonen, dass ihre religiöse Tradition Potenziale für die Bewältigung der gesellschaftlichen und globalen Herausforderungen bereithält – wobei die Beiträge zum Gemeinwohl auch kritische Beiträge sein können. Und öffentliche Theolog*innen legen besonderen Wert darauf, dass die religiösen Perspektiven, die sie einbringen, *allen* zugutekommen, unabhängig von ihrer religiösen oder säkularen Weltsicht. Öffentliche Theologie ist öffentlich in dem Sinne, dass die Schätze ihrer Tradition für alle da sind. Ich schlage vor, diesen Aspekt der öffentlichen Theologie den *Aspekt der Selbstüberschreitung* zu nennen.

Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass der evangelische RU sich hier als praktisches Beispiel geradezu aufdrängt. Insofern er sich spätestens seit den 1970er Jahren so versteht, dass er allen Schüler*innen offen steht und seine Bildungsangebote allen Schülerinnen und Schülern zugutekommen sollen, bewegt er sich immer schon im Rahmen dessen, was mit Öffentlicher Theologie oder dem gesellschaftsdiakonischen Auftrag von Kirche gemeint ist. Das unterstreichen auch die EKD-Denkschriften zum RU, wenn sie davon sprechen, dass der RU primär als diakonischer Dienst an den Kindern und Jugendlichen zu verstehen ist und ihnen helfen soll, sich frei in religiösen und Lebens-Fragen zu orientieren (so bereits Kirchenamt der EKD 1994; ebenso Kirchenamt der EKD 2014). D. h. wir wollen, dass im RU auch diejenigen Schüler*innen profitieren und etwas für ihr Leben mitnehmen, die nicht evangelisch sind, ja vielleicht nicht einmal an Gott glauben.

Ein vierter Aspekt: Von Anfang an hatte Öffentliche Theologie im Blick, dass Beiträge zum Gemeinwohl nur dann wahrgenommen und verstanden werden können, wenn sie in einer Sprache und auf Kommunikationswegen vermittelt werden, die auch nichtreligiöse Menschen und v. a. auch nicht akademisch gebildete Menschen verstehen. Heinrich Bedford-Strohm und andere haben immer wieder betont, dass Öffentliche Theologie zweisprachig, bilingual, sein muss: Sie muss die Sprache der christlichen Tradition und die Sprache der säkularen Welt sprechen. Öffentliche Theologie muss aber darüber hinaus eine Sprache sprechen, die auch nicht-akademisch gebildete Menschen oder Men-

schen aus anderen akademischen Berufsfeldern, z. B. naturwissenschaftlichen oder technischen, verstehen können. Bereits in den 1960er Jahren gab es in Deutschland eine Schriftenreihe, die sich »theologia publica« nannte – und damit bereits vor dem in den 1970er Jahren dann erst eigentlich beginnenden Diskurs um Öffentliche Theologie. In dieser Buchreihe wurden Rundfunkbeiträge zu theologischen Themen veröffentlicht, z. T. von akademischen Theologen, z. T. von kirchlichen Rundfunkjournalisten, um diese Themen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen (vgl. Hermann/Schlette 1966). Und bereits Anfang der 1970er Jahre hat der Systematische Theologie Sigurd Daecke hell-sichtlich darauf hingewiesen, dass mit dieser kommunikativen Aufgabe Öffentliche Theologie immer auch eine didaktische und religionspädagogische Dimension hat (Daecke 1970). Es geht darum, adressatengemäß zu kommunizieren, die christlichen Perspektiven in immer wieder neuer Weise und in die verschiedenen Kontexte hinein zu übersetzen. Von daher bezeichne ich diesen Aspekt als den *Aspekt der Selbstübersetzung*.

Ich möchte noch einen letzten Aspekt oder eher eine Dimension ergänzen und besonders betonen, die nach meiner Sicht alle vier Aspekte durchdringt bzw. übergreift. Dies ist der *dialogische bzw. reziproke Charakter* von Öffentlicher Theologie. Ich versuche diese dialogische oder reziproke Dimension an einem aktuellen Beispiel deutlich machen. Wir haben uns im Wintersemester 2016/17 in einem gemeinsamen Oberseminar der nordbayerischen Lehrstühle für Religionspädagogik mit dem Thema Inklusion beschäftigt und dabei in Gruppen diskutiert. Eine Gruppe hatte die Aufgabe, über eine »theologische Fundierung« des Inklusionskonzepts nachzudenken. Dabei haben wir recht schnell gemerkt, dass diese Formulierung in dreifacher Hinsicht unangemessen ist. Zum ersten ist das aus dem Menschenrechtsdiskurs kommende Inklusionskonzept ein in sich schlüssiges und bedarf grundsätzlich ebenso wenig einer theologischen »Fundierung« wie die Menschenrechte generell. Sehr wohl können dagegen theologische Perspektiven zum Verständnis, zur Diskussion und zur Motivation von Inklusion eingebracht werden. Zum zweiten kann es nicht darum gehen, das bildungspolitisch proklamierte und forcierte Konzept der Inklusion ohne weitere kritische Rückfragen gleichsam mit theologischen Weihen zu versehen. Die theologischen Perspektiven werden die Diskussion und

Umsetzung von Inklusion auch kritisch begleiten, z. B. indem sie das häufig damit verbundene sehr optimistische Menschenbild anfragen. Und zum Dritten erschien uns eine »theologische Fundierung« von Inklusion auch deshalb problematisch, weil dies ja nahelegen würde, dass die Theologie hier höhere Weihen zu bieten hat. Stattdessen zeigt ein Blick in die biblisch-christliche Tradition ebenso wie in die aktuelle kirchliche Praxis, dass hier unter dem Inklusionsblickwinkel deutliche Defizite bestehen. So haben z. B. körperbehinderte Theologen wie der blinde Religionspädagoge John Hull darauf aufmerksam gemacht, wie manche biblischen Grundtexte vom Normalbild eines gesunden, sehenden Menschen ausgehen und das Blind- bzw. Behindertsein als Symbol für Sündhaftigkeit oder Unwissenheit verwenden, womit biblische Sprache also häufig recht wenig inklusiv ist (Hull 1995; 2014).

Am Beispiel unserer Auseinandersetzung mit dem Inklusionskonzept wird also deutlich: Öffentliche Theologie ist weder in harmonistischer noch in einliniger Weise im Sinne von »christlichen Beiträgen zum Gemeinwohl« zu verstehen, sondern beinhaltet immer wechselseitige kritische Dialog- und Auseinandersetzungsprozesse. Insbesondere ist zu unterstreichen, was unser Bamberger Kollege Henrik Simojoki als ein Fazit seiner theologisch-religionspädagogischen Beschäftigung mit der Globalisierung so formuliert hat: »Der Glaube hat keinen *prinzipiellen* Vorsprung gegenüber säkularen und anderen Formen globaler Wirklichkeitserschließung [...]« (Simojoki 2012: 284).

3 Konsequenzen für den Religionsunterricht

Ich fasse die bisherigen Überlegungen zusammen: Selbstbegrenzung, Selbstkritik, Selbstüberschreitung und Selbstübersetzung sowie eine dialogisch-reziproke Dimension lassen sich als zentrale Merkmale von Öffentlicher Theologie beschreiben. Dabei ist bereits deutlich geworden, dass sie auch als zentrale Merkmale einer Öffentlichen *Religionspädagogik* oder, wenn man so will, einer religionspädagogischen Theologie verstanden werden können. Da RU ein exemplarischer Ort von Öffentlichkeit und Pluralität ist, geht es hier in besonderer Weise um eine öffentlichkeitsfähige und pluralitätsfähige Theologie, die einem

öffentlichkeitsfähigen und pluralitätsfähigen RU entspricht. Zu Recht hat die jüngste EKD-Denkschrift zum RU von 2014 mit dem Titel »Religiöse Orientierung gewinnen« Pluralitätsfähigkeit als zentrales Ziel von RU und Schule gleichermaßen entfaltet. Ergänzend möchte ich in diesem Zusammenhang auf den EKD-Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« von 2015 verweisen, weil dort Grundlinien einer – wie sie dort genannt wird – »öffentlich verantworteten« Theologie weiter ausgeführt werden (Kirchenamt der EKD 2015).

Insbesondere ist deutlich geworden, dass die öffentlich-theologische Aufgabe der Bilingualität und der Übersetzung eine große Nähe zur religionsdidaktischen Aufgabe der didaktischen Erschließung hat. Und umgekehrt ist es lohnenswert, die religionsdidaktische Aufgabe als Aufgabe der Übersetzung neu durchzubuchstabieren, wie wir das kürzlich auf zwei Tagungen in Erfurt und Augsburg versucht haben (vgl. Schulte 2018; Van Oorschot/Ziermann, im Druck). Bevor ich auf diesen Aspekt noch etwas genauer eingehe, möchte ich aber zunächst die sozialphilosophische Außenperspektive vorstellen, weil die Übersetzungsthematik auch hier eine wichtige Rolle spielt. Außerdem gibt diese Perspektive weitere wichtige Anregungen für eine genauere Bestimmung und Plausibilisierung der Aufgaben und Chancen des RU, gerade auch gegenüber nicht-religiösen oder anders-religiösen Zeitgenossen.

Ich gehe allerdings auch davon aus, dass die sozialphilosophischen Debatten und die theologischen Debatten enger miteinander verknüpft sind bzw. stärkere wechselseitige Übersetzungsprozesse beinhalten als wir meist annehmen. Es ist z. B. interessant, dass der amerikanische Sozialphilosoph John Rawls, den ich gleich etwas genauer vorstellen werde, in seiner Studentenzzeit noch ein sehr christlich-gläubiger junger Mann war und eine stark theologisch orientierte Examensarbeit geschrieben hat (Rawls 2010). Jürgen Habermas hat anhand dieser erst vor kurzem veröffentlichten Examensarbeit sehr schön nachgewiesen, dass zentrale philosophische Konzepte, die der spätere, nun nicht mehr religiöse Rawls erarbeitet hat, stark vom religiösen Denken seiner Jugend beeinflusst sind, dass also seine philosophischen Konzepte teilweise als gelungene Übersetzungen von theologischen Konzepten in säkulare philosophische Sprache verstanden werden können (Habermas 2012).

4 Öffentliche Vernunft, überlappender Konsens und komplementäres Lernen – eine sozialphilosophische Außenperspektive

Die Frage nach dem Zusammenhalt in einer pluralistischen Gesellschaft lässt sich mit John Rawls zunächst einmal negativ beantworten: Es kann keine umfassende Vorstellung vom »guten Leben«, keine gemeinsame Weltanschauung oder – wie er es nennt – »comprehensive doctrine« sein, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleistet (vgl. zum Folgenden Rawls 2005; 1999). Denn im Gegensatz zu totalitären Staaten kennzeichnet den freiheitlich-demokratischen Staat gerade, dass er unterschiedliche, auch sich konflikthaft widersprechende weltanschaulich-religiöse Orientierungen zulässt. Für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist es nach Rawls ausreichend, wenn es zu einer gemeinsamen Anerkennung von politischen Grundprinzipien und Basiswerten (»political conceptions«, »political values«) kommt.

Wie lässt sich aber nun gesellschaftliche Akzeptanz für solche Basiswerte unter den Bedingungen der Freiheit und Gleichheit aller Bürger finden? Eine erste Antwort von Rawls auf diese Frage geht von einer allen Menschen gemeinsamen Vernunft aus, auf deren Basis sich politische Grundwerte argumentativ begründen lassen. Diese gemeinsame Vernunft wird auch jenen Menschen zugetraut, die unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen anhängen. Sie sind deshalb in der Lage, aus bloßen Gründen einer politischen Vernunft einem politischen Konzept wie z. B. dem Konzept der Menschenrechte, zuzustimmen. So würden z. B., laut Rawls, viele Bürger*innen den Gerechtigkeitsprinzipien, die in ihrer Verfassung und politischen Praxis verkörpert sind, zustimmen, ohne irgendeine spezifische Verbindung zwischen diesen Prinzipien und ihren weltanschaulichen oder religiösen Orientierungen zu sehen. Dieser auf der Basis einer politischen oder öffentlichen Vernunft (»public reason«) erzielte Minimalkonsens reiche grundsätzlich aus, um ein halbwegs friedliches Zusammenleben zu ermöglichen.

Allerdings – so Rawls zweite Antwort auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt – gewinnt dieser Konsens an Breite, Tiefe und Stabilität, wenn sich die politischen Prinzipien oder Konzepte darüber hinaus mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen verbinden bzw. als mit ihnen

kompatibel erweisen lassen, so dass ein »overlapping consensus«, ein überlappender Konsens, zwischen den Religionen und Weltanschauungen entsteht. Dann ist auch die Basis dafür gegeben, dass sich die Bürger*innen mit ihren unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Perspektiven in den Diskurs der öffentlichen Vernunft einbringen. Erst wenn tendenziell alle Bürger*innen solche Bezüge zwischen den politischen Grundwerten und ihren religiös-weltanschaulichen Überzeugungen herstellen, so argumentiert Rawls, wird eine tiefe und umfassende öffentliche Begründung und ggfs. eine konstruktive Weiterentwicklung der politischen Konzepte erreicht, in die sich alle einbringen können. Diese Art der »öffentlichen Begründung« politischer Konzepte stellt für Rawls die beste und auch vernünftigste, weil tiefe und dauerhafte Basis für den sozialen Zusammenhalt dar. Und Rawls verweist hier explizit auch auf die wichtige Rolle der Religionsgemeinschaften, solche Bezüge zwischen ihren religiösen Traditionen und den politischen Grundwerten und -prinzipien des Gemeinwesens herzustellen.

Dabei ist zu betonen, dass Rawls' Konzept des »überlappenden Konsens« nicht empirisch gemeint ist, sondern einen normativen Zug beinhaltet. Es reicht eben nicht, einfach die bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen wahrzunehmen; vielmehr geht es darum, dass sich die Religionen von den auf der Basis der öffentlichen Vernunft bereits konsensual erreichten grundlegenden Argumentationsmustern, Werten und Rechtsgrundsätzen – z. B. den Menschenrechten – herausfordern lassen zu mehr Menschlichkeit und damit auch zu mehr interkonfessioneller, interreligiöser und interkultureller Verständigung. In diesem Sinn geht es um die (kritisch-konstruktive) Lernbereitschaft von religiösen Menschen nicht nur gegenüber säkularen und andersreligiösen Menschen, sondern insbesondere gegenüber der öffentlichen Vernunft – so wie das gegenwärtig eben bei der Inklusionsdebatte der Fall ist: Der menschenrechtlich fundierte Inklusionsgedanke hat die Kirchen und Religionsgemeinschaften bereits herausgefordert, ihre eigenen Traditionen und Normen zu überdenken sowie Wurzeln des Inklusionskonzepts in der eigenen Tradition zu entdecken; insbesondere beim Thema der Inklusion von Menschen mit nicht heterosexuellen Orientierungen ist da gegenwärtig noch viel im Fluss. Umgekehrt haben sich z.

B. die christlichen Kirchen sowie Christinnen und Christen in den Diskurs um ein angemessenes Verständnis und eine gelingende Praxis von Inklusion eingebracht und können sich weiter einbringen.

In meiner Sicht, die ich u. a. mit Heinrich Bedford-Strohm (2017) teile, ist Rawls' Modell – gerade auch in seiner differenzierenden Weiterführung durch Jürgen Habermas, auf die ich gleich noch genauer eingehen werde – hochgradig kompatibel mit den Perspektiven einer öffentlichen Theologie und Religionspädagogik. Es erscheint mir sehr geeignet, um unseren Zeitgenossen eine sinnvolle mögliche In-Beziehung-setzung von starken, religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und übergreifenden Grundwerten aufzuzeigen. Und indem ich, durchaus im Sinne von Rawls, die Menschenrechte als Ausdruck basaler Grundwerte und Rechtsprinzipien in das Modell eingetragen habe, eignet es sich m. E. auch für den interkulturellen, internationalen und globalen Diskurs (vgl. Pirner 2016; Pirner/Lähnemann/Bielefeldt 2015). Die folgende Grafik (Abb. 1) versucht, dieses Denkmodell anschaulich darzustellen:

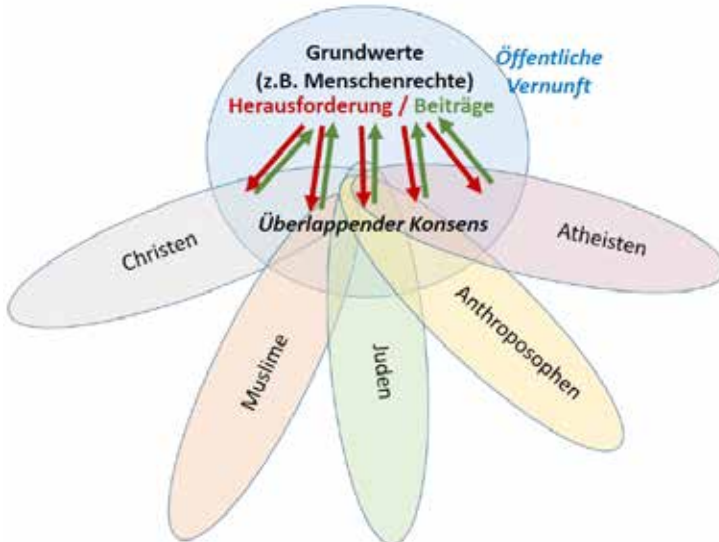


Abbildung 1: Öffentliche Vernunft und überlappender Konsens nach Rawls (eigene Grafik).

Jürgen Habermas hat an Rawls angeknüpft und vor allem dessen Überlegungen zur Rolle von religiösen Bürger*innen in einer pluralistischen Gesellschaft weitergeführt. Auch ihm erscheint, wie Rawls, ein *modus vivendi*, nachdem Toleranz lediglich die pragmatische Anerkennung des eigentlich abgelehnten Anderen als gleichberechtigter Staatsbürger bedeutet, keine ausreichende Grundlage für ein gedeihliches Zusammenleben. Vielmehr müssten sich religiöse Bürger und Religionsgemeinschaften »die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter den Prämissen ihres eigenen Glaubens zu eigen machen« (Habermas 2009: 324). Die beiden großen christlichen Kirchen hätten solch einen Prozess im 20. Jahrhundert durchlaufen und ihr Ja zu Liberalismus und Demokratie gefunden. Dem Islam stehe »dieser schmerzhaft Lernprozess« noch bevor. »Eine solche Mentalitätsänderung lässt sich nicht verordnen, nicht politisch steuern und rechtlich erzwingen, sie ist bestenfalls das Ergebnis eines Lernprozesses.« (325).

Ein solcher Lernprozess ist für Habermas aber auch auf der Seite der säkularen und vor allem der säkularistisch eingestellten Bürger*innen nötig: »Verboten nicht dieselben normativen Erwartungen, die wir an eine inklusive Bürgergesellschaft richten, eine säkularistische Abwertung der Religion ebenso wie beispielsweise die religiöse Ablehnung der Gleichstellung von Mann und Frau?« (Habermas 2009: 326). Insofern kommt Habermas zur konzeptionellen Forderung eines »komplementären Lernprozesses« von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern. Die religiösen Bürger*innen müssen lernen, dass im öffentlichen Bereich nicht ihre religiösen Normen und Werte gelten, sondern weltanschaulich neutrale wie z. B. die Menschenrechte, die sie aber mit ihren religiösen Perspektiven verbinden müssen. Und sie müssen lernen, sich mit ihren religiösen Perspektiven so in den öffentlichen Diskurs einzubringen, dass auch nicht-religiöse oder anders-religiöse Menschen sie verstehen und nachvollziehen können. Habermas spricht davon, dass sie ihre religiöse Sprache in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzen müssen. Komplementär dazu müssen nach Habermas säkulare Menschen lernen, religiöse Menschen mit ihren religiösen Überzeugungen ernst zu nehmen und sich »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen« bewahren (Habermas 2001: 21; 2009: 137f.). Ja, von den säkularen Bürger*innen kann erwartet werden, dass sie sich

an Bemühungen, religiöse Beiträge zum öffentlichen Diskurs für alle verständlich zu machen – also in allgemeinzugängliche Sprache zu übersetzen –, beteiligen. Es geht also darum, dass bei der Übersetzung von für die Gesellschaft insgesamt wertvollen religiösen Gehalten in allgemeinzugängliche Sprache eine Kooperation zwischen religiösen und säkularen Bürger*innen stattfinden soll.

Ich ergänze hier, dass das, was Habermas unter allgemeinzugänglicher Sprache versteht, ebenso wie das, was Rawls den Bereich der öffentlichen Vernunft nennt, von beiden als dynamisch und veränderbar verstanden wird. Es geht also nicht, wie manchmal von Kritikern behauptet, um eine dezidiert säkulare Vernunft und säkulare Sprache, die nach ein für allemal festgelegten Vernunftprinzipien funktioniert, sondern um einen vernünftigen Diskurs, dessen Prinzipien und Sprache ähnlich wie die Inhalte verhandelbar sind – allerdings immer auf dem bisher erreichten Konsens (bzgl. allgemein akzeptierter Vernunftprinzipien und Grundwerte der Verfassung bzw. der internationalen Menschenrechte) aufbauen. Es geht darum, dass die Prinzipien und die Sprache dieses Diskurses so beschaffen sind, dass möglichst alle Bürger*innen unabhängig von ihrer religiösen oder nichtreligiösen weltanschaulichen Orientierung sie verstehen und an diesem Diskurs teilnehmen können.

Die Existenz eines solchen Konsenses und damit einer allgemein zugänglichen Diskursprache ist in der Diskussion um Rawls und Habermas immer wieder in Frage gestellt worden (vgl. exemplarisch Wolterstorff 2013). Neben der Dynamik und historischen Kontingenz dieser Diskursprache sowie ihrer Wertebasis ist festzuhalten, dass es sich dabei um eine (normativ entwickelte) regulative Idee handelt, die allerdings Anhalt an der empirischen Wirklichkeit hat. So richtig es ist, dass es unterschiedliche, widerstreitende philosophische und politische Positionen gibt – was ja der Ausgangsbefund für Rawls ebenso wie für Habermas war –, so unbestreitbar ist, dass Verständigung im gesellschaftlichen und politischen Diskurs immer wieder gelingt und ein *breiter*, wenn auch nicht *allgemeiner* Konsens bezüglich der tragenden Grundwerte und Grundrechte unseres Gemeinwesens auszumachen ist. Philosophen wie Wolterstorff, die solche Diskursgrundlagen bestreiten, stehen in der Gefahr, sich in performative Selbstwidersprüche zu verstricken, indem sie für ihre Argumentation die Existenz von allgemein zustimmungsfähigen Vernunftprinzipien und zu-

stimmungsfähigen Grundwerten voraussetzen, die sie argumentativ bestreiten. Wie gefährdet eine solche Diskursbasis allerdings ist, zeigt u. a. die Auseinandersetzung mit populistischen oder extremistischen Bewegungen, die deshalb auch das demokratische Gemeinwesen in seinen Grundfesten erschüttern.

Habermas hat gerade die Vermeidung bzw. Überwindung von extremistischer Diskursverweigerung und populistischer Abschottung im Blick, wenn er bezüglich des Diskurses zwischen säkularen und religiösen Bürgerinnen und Bürgern (normativ) fordert, dass beide Seiten gleichermaßen selbstreflexiv und sich der Begrenztheiten ihrer Sichtweisen bewusst werden, so dass sie bereit werden, aufeinander zu hören, voneinander zu lernen und die jeweiligen Beiträge des anderen zum öffentlichen Diskurs und zum Gemeinwohl wertzuschätzen.

5 Konsequenzen für Religionsunterricht und Schule

5.1 Religion/Ethik als exemplarisches Lernfeld für Pluralitätsfähigkeit

Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich das Modell von Rawls und seine Weiterentwicklung durch Habermas gut dafür eignen, eine Alternative zum allgemeinen Werteunterricht für alle zu plausibilisieren. Sie machen deutlich, dass die rationale, religions- und weltanschauungsunabhängige Entwicklung und Begründung von gemeinsamen Normen und Werten einen bedeutsamen Stellenwert hat, dass aber plurale religiöse und weltanschauliche Begründungen, Kontextualisierungen und Weiterentwicklungen solcher Normen und Werte einen wichtigen *Mehrwert* darstellen, ja letztlich erst *tragfähige Verbindungen zur Lebenswelt der Menschen* herstellen. Ein ausschließlich philosophisch fundierter Werteunterricht für alle verlangt von religiösen Menschen letztlich, ihre religiösen Überzeugungen zurückzustellen und sich auf reine Vernunftargumentationen einzulassen. Er verlangt beispielsweise, dass religiöse Schüler*innen ihre religiösen Überzeugungen gleichsam an der Garderobe des Klassenzimmers abgeben, um ausschließlich philosophische Vernunftargumente für die Sinnhaftigkeit der Menschenrechte kennenzulernen. Demgegenüber werden im evangelischen Religionsunterricht neben solchen Vernunftargumentationen auch

und vor allem christlich-theologische Grundlagen und Interpretationen der Menschenrechte und des hinter ihnen stehenden Ethos zur Sprache kommen, die die Menschenrechte mit den Glaubensüberzeugungen der religiösen Schüler*innen verbinden und ihr Verständnis so auch bereichern und vertiefen. Dabei ist es wiederum wichtig, die Menschenrechte nicht christlich zu vereinnahmen, also als genuines Produkt des christlichen Abendlandes zu reklamieren, sondern gerade ihre Begründungsoffenheit als Chance für einen überlappenden Konsens in unserer pluralistischen Welt zu sehen. Im islamischen Religionsunterricht – und hoffentlich auch im evangelischen, wenn es um den Islam geht – werden islamische Begründungs- und Interpretationsperspektiven diskutiert werden, die es gläubigen Muslimen ermöglichen, die Kompatibilität der Menschenrechte mit ihren islamischen Überzeugungen zu entdecken.

Die Entscheidung zwischen einem allgemeinen Werteunterricht und einem pluralen Bereich Religion-Ethik in der Schule hat letztlich mit der Vision zu tun, die wir von unserer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft haben. Soll diese Gesellschaft eine säkularistische Gesellschaft sein, in der religiöse oder weltanschauliche Stimmen – im Sinne starker Wahrheitsüberzeugungen – als unpassend und störend aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen werden, oder eine pluralistische Gesellschaft, in der plurale religiöse und weltanschauliche Perspektiven zum öffentlichen Diskurs zugelassen und – gerade auch in ihrer Strittigkeit – als Bereicherung empfunden werden?

Mit dieser Vision hat auch das Modell von Schule insgesamt, also über die Frage Ethikunterricht oder Religionsunterricht hinaus, zu tun. Soll die Schule einem säkularistischen Verständnis von weltanschaulicher Neutralität folgen, das alles Religiöse und Weltanschauliche aus der Schule ausschließt, oder soll sie einem pluralistischen Modell von Neutralität folgen, nach dem möglichst gleichberechtigt religiöse und weltanschauliche Stimmen und Beiträge zugelassen werden und dem friedlichen Streit der Überzeugungen Raum gegeben wird? In letzterem Fall wird die Schule gerade als Lernfeld für »die performative Einnübung in Perspektivendifferenz« (Nassehi 2017: 208), für das Erlernen von »Pluralitätsfähigkeit« (EKD-Denkschrift 2014) angesehen, in einer Gesellschaft, die von einem »harten Pluralismus« (Nipkow 1994: 205) gekennzeichnet ist, der nicht einfach überspielt oder nivelliert werden kann bzw. soll.

Als anekdotische Illustration: Vor einigen Jahren hatten meine Frau, unsere Tochter und ich einen Besichtigungstermin in der International School von Stuttgart, weil unsere Tochter mit dem Gedanken spielte, dorthin zu wechseln. Nachdem uns die US-amerikanische Schulleiterin etwas herumgeführt und über die Schule informiert hatte, fragte ich, ob es denn auch so etwas wie Religionsunterricht an der Schule gäbe. Die Schulleiterin sah mich mit großen Augen an und rief aus: »Oh no! We don't want to have any quarrel here!« Das ist ein Beispiel für das Modell einer »religionsfreien« Schule, in der nur noch die gemeinsamen Grundwerte und philosophische Argumente zählen, während religiöse und weltanschauliche Positionen und Lebensformen ausgeklammert werden.

Das aktuelle Positionspapier der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD »Konsens und Konflikt« (Kirchenamt der EKD 2017) betont: »Die Demokratie weiterzuentwickeln und zu stärken bedeutet daher, eine demokratische Streitkultur zu fördern.« Schule ist der prominente Ort, an dem eine solche Streitkultur eingeübt werden kann; aber eben nur, wenn auch unterschiedliche Positionen und Wahrheitsüberzeugungen zugelassen werden.

Die Fächergruppe Religion-Ethik könnte ein exemplarisches Lernfeld für Pluralitätsfähigkeit und damit auch Demokratiefähigkeit in der Schule werden. Dazu wäre es allerdings nötig, dass nicht nur in getrennten Lerngruppen gelernt wird, sondern evangelischer, katholischer, islamischer Religionsunterricht *und auch der Ethikunterricht* in substanzielle Kooperation und Austausch kommen – so wie das bereits die EKD-Denkschrift zum RU von 1994 vorgeschlagen hat. Leider bleibt in den gegenwärtigen Konzepten und Versuchen zum konfessionell-kooperativen RU der Ethik-Unterricht weitgehend unberücksichtigt, und auch in der aktuellen EKD-Denkschrift von 2014 wird er nur am Rande erwähnt, während der Fokus ganz auf die Kooperation zwischen evangelischem und katholischem RU gerichtet ist.

5.2 Religiöse Sprachfähigkeit als Bildungsaufgabe

Wenn man die Überlegungen von Habermas zu den notwendigen komplementären Lernprozessen von religiösen und säkularen Bürger*innen ernst nimmt,

rückt die religiöse Bildung ins Zentrum öffentlicher Bildungsaufgaben. Denn hier können einerseits religiösen Schüler*innen die erwähnten Zusammenhänge zwischen Glaubensperspektiven und allgemeinen demokratischen Grundwerten erschlossen werden, und andererseits nichtreligiösen Schüler*innen die von Habermas geforderte »Sensibilität für die Artikulationskraft religiöser Sprachen«. Dazu braucht es sowohl eine Einführung in die Grundlagen der christlich-religiösen Sprache als auch das Angebot und die kreative Erarbeitung von Übersetzungsprozessen (vgl. dazu genauer: Pirner 2015b).

5.3 Interreligiöses Lernen als Verständigung über überreligiöse Werte

Ich will abschließend versuchen, das am Beispiel des für den heutigen RU so zentralen interreligiösen Lernens zu konkretisieren. Im Kontext von Öffentlicher Theologie und Öffentlicher Religionspädagogik wäre interreligiöses Lernen nicht lediglich als dialogischer Prozess, sondern als triologischer Prozess zu fassen. Es geht nicht lediglich darum, dass Religionen und Weltanschauungen in vielfältige Dialoge mit einander kommen, sondern es geht immer auch darum, die Basis und das primäre Bezugsfeld einer solchen Verständigung als dritten Faktor präsent zu halten: die gemeinsamen normativen Grundlagen unserer (Welt-)Gesellschaft, die am prägnantesten und zustimmungsfähigsten in den Menschenrechten festgehalten sind. Durch sie werden sowohl die prozessualen Kommunikationsregeln mitbestimmt – interreligiöse Kommunikation als Kommunikation zwischen gleichberechtigten und wechselseitig zu respektierenden Partnern – als auch wichtige Inhalte und Ziele der interreligiösen Kommunikation – z. B. Religions- und Weltanschauungsfreiheit oder die Auseinandersetzung über den Umgang mit behinderten Menschen.

Das schließt natürlich nicht aus und macht es nicht überflüssig, dass dialogische Verständigungs- und Lernprozesse im Sinne einer Didaktik der Begegnung direkt zwischen Menschen verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Orientierung stattfinden – ganz im Gegenteil. Allerdings ist es m. E. auch in solchen dialogischen Verständigungs- und Lernprozessen ratsam sich zu vergegenwärtigen, dass sie nicht im gleichsam voraussetzungslosen, wertefreien Raum stattfinden, sondern sie unter bewusster, konstruktiv-kritischer Einbe-

ziehung des Grundwerte- und Menschenrechtsdiskurses zu führen.

Ich habe einmal versucht, diese Überlegungen in einem eigenen Modell von interreligiöser und interweltanschaulicher Kompetenz zu konkretisieren (vgl. dazu genauer: Pirner 2018):

Bezugsbereiche	a) wahrnehmen und deuten – b) kennen und wissen – c) sich einfühlen und Perspektiven wechseln – d) ausdrücken und darstellen – e) kommunizieren und teilhaben – f) urteilen und begründen – g) sich verhalten und handeln	Aspekte von interrelig. Überschneidungssituationen
eigene Religion(en), Konfession(en) oder Weltanschauung(en) (eigene Bezugsüberzeugung)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Positive Grundhaltungen der eigenen Bezugsüberzeugung gegenüber Fremden und Anderen (z. B. Nächstenliebe, Achtung, Respekt) kennen, darstellen und begründen. 2) Die Pluralität von Glaubensinhalten und –formen innerhalb der eigenen Bezugsüberzeugung kennen und deren Wertschätzung begründen. 3) Grenzen der Wahrheitsgewissheit wahrnehmen und aus der eigenen Bezugsüberzeugung heraus begründen. 4) Mit Kritik an der eigenen Bezugsüberzeugung konstruktiv und selbstkritisch umgehen. 5) Offenheit gegenüber anderen religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen aus der eigenen Bezugsüberzeugung begründen. 	personal sozial medial
andere Religionen, Konfessionen oder nichtreligiöse Weltanschauungen und spirituelle Lebensstile	<ol style="list-style-type: none"> 6) Andere Religionen und Weltanschauungen sowie Mischformen von Religiosität und Spiritualität nach ihrem eigenen pluralen Selbstverständnis kennen und unter Respektierung ihrer Andersheit und Fremdheit darstellen. 7) Die Angemessenheit von Meinungen und Darstellungen zu anderen Religionen, Weltanschauungen und spirituellen Lebensstilen beurteilen. 8) Sich in anders-religiösen, -weltanschaulichen und -kulturellen Kontexten einfühlsam und respektvoll verhalten. 	lokal regional national internat. global

<p>andere Religionen, Konfessionen oder nichtreligiöse Weltanschauungen und spirituelle Lebensstile</p>	<p>9) Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen anderen Religionen, Weltanschauungen sowie spirituellen Lebensstilen und der eigenen Bezugsüberzeugung wahrnehmen, beurteilen und über sie kommunizieren.</p> <p>10) Die eigene Bezugsüberzeugung aus der Perspektive anderer Religionen und Weltanschauungen wahrnehmen.</p> <p>11) Von anderen Religionen, Weltanschauungen und spirituellen Lebensstilen lernen und Perspektiven der eigenen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung als Lernangebot an andere zur Sprache bringen.</p> <p>12) Mit Anhängern anderer Religionen, Weltanschauungen und spiritueller Lebensstile zum Wohl aller kooperieren.</p> <p>13) Mit Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen über strittige Fragen sowie kritische Situationen friedlich und respektvoll diskutieren.</p>	<p>intra-kulturell trans-kulturell inter-kulturell</p>
<p>gesellschaftliche und globale Grundwerte und -prinzipien (z. B. Grundwerte der Verfassung, Menschenrechte)</p>	<p>14) Grundwerte und -prinzipien aus der Perspektive der eigenen Bezugsüberzeugung begründen, interpretieren und beurteilen.</p> <p>15) Wissen, dass diese Grundwerte und -prinzipien von unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen oder vernünftig-pragmatischen Perspektiven aus begründet, bejaht und interpretiert werden können.</p> <p>16) Die normativen Prämissen von Grundwerten und -prinzipien als konstruktiv-kritische Herausforderung der eigenen und anderer religiös-weltanschaulicher Überzeugung/en verstehen und entsprechende Konsequenzen bedenken.</p> <p>17) Grundwerte und -prinzipien als Basis für interreligiöse und inter-weltanschauliche Verständigung verstehen und in Anspruch nehmen (z. B. Recht auf Religionsfreiheit).</p>	<p>intra-religiös trans-religiös interreligiös</p>

Tabelle 1: Modell von interreligiöser und interweltanschaulicher Kompetenz

Zwei Schlussbemerkungen sind mir wichtig:

(1) Ich habe versucht, den Beitrag des RU zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und damit auch zur Demokratie- und Menschenrechtsbildung in der Schule konstruktiv darzustellen und dabei auch die besonderen Chancen von Schule als Ort der Öffentlichkeit zu beschreiben. Dabei ist allerdings auch zu berücksichtigen, dass Schule und RU nicht alle Aufgaben übernehmen können, die eigentlich gesamtgesellschaftliche wären und dass sie nicht alle Versäumnisse auffangen können, die z. B. in der Sozialpolitik oder der Einwanderungspolitik gemacht wurden und werden. Es gehört m. E. auch zu den Aufgaben des RU und der Religionslehrerbildung, hier ein kritisches, politisches Bewusstsein sowie die Bereitschaft zur Übernahme von schul- und gesellschaftspolitischer Verantwortung zu fördern.

(2) Zu einem solchen kritischen, politischen Bewusstsein gehört auch die Erkenntnis, dass bei all unserem Bemühen als Religionslehrende um die Förderung des gesellschaftlichen Zusammenhalts das System Schule auch vorhandene Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten reproduziert und teilweise verstärkt. Das gilt besonders für das dreigliedrige Schulsystem, das wir in Bayern haben. Deshalb ist Bildungsgerechtigkeit ein weiteres zentrales Thema Öffentlicher Theologie und Öffentlicher Religionspädagogik – das aber einen weiteren Aufsatz erfordern würde (vgl. zur Bildungsgerechtigkeit v. a. Grümme 2014).

Literatur

- Albrecht, Christian und Reiner Anselm (2017). *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*. Zürich: TVZ.
- Bedford-Strohm, Heinrich (2012). *Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie*. 3. Aufl., München: Claudius.
- Bedford-Strohm, Heinrich (2017). »Public Theology and Interreligious Dialogue«. *International Journal of Public Theology (IJPT)* 11(3), 277–288.
- Daecke, Sigurd M. (1970). »Öffentlichkeit von Theologie, Predigt und Religionsunterricht. Notizen zum Thema einer didaktisch reflektierten theologia publica«. In P. Cornehl und H.-E. Bahr (Hrsg.): *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*. Hamburg: Furche-Verlag, 217–262.
- Grümme, Bernhard. (2014). *Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grümme, Bernhard. (2015). *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grümme, Bernhard (2018). *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik*. Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen. (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (2007). »Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen«. In R. Langthaler und H. Nagl-Doctel (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: R. Oldenbourg Verlag, 366–414.
- Habermas, Jürgen. (2009). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Hermann, Ingo und Heinz R. Schlette (1966). »theologia publica. Einführung in die neue Reihe«. In H. J. Schultz, *Jenseits des Weihrauchs. Versuche einer Theologie im Alltag*. Olten: Walter-Verlag, 7–11.
- Höhne, Florian (2015). *Öffentliche Theologie. Begriffsklärungen und Grundfragen*

- (Öffentliche Theologie 31). Leipzig: Ev. Verlagsanstalt.
- Hull, John M. (1995). *Im Dunkeln sehen. Erfahrungen eines Blinden*. München: Dt. Taschenbuchverlag.
- Hull, John M. (2014). »Theology of Disability«. In Inclusive Church (Ed.): *Disability. The Inclusive Church Resource*. London: Darton, Longman and Todd, 49–100.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.). (1994). *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.). (2014). *Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. Online: www.ekd.de/download/religioese_orientierung_gewinnen.pdf
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.). (2015). *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2017). *Konsens und Konflikt: Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland*. Hannover: EKD. Online: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20170814_konsens_und_konflikt.pdf
- Könnemann, Judith (2016). »Politische Religionspädagogik«. *WiReLex* <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100114/>
- Nassehi, Armin (2017). *Die letzte Stunde der Wahrheit*. Hamburg: Sven Murmann Verlagsgesellschaft.
- Nipkow, Karl E. (1994). »Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem«. In J. van der Ven & H.-G. Ziebertz (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen*. Weinheim: Dt. Studien-Verlag, 197–232.
- Pirner, Manfred L. (2015a). »Religion und öffentliche Vernunft. Impulse aus der Diskussion um die Grundlagen liberaler Gesellschaften für eine Öffentliche Religionspädagogik«. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 67(4), 310–318.

- Pirner, Manfred L. (2015b). »Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik«. *Evangelische Theologie* 75(6), 446–458.
- Pirner, Manfred L. (2016). »Human Rights, Religion, and Education. A Theoretical Framework«. In M. L. Pirner, J. Lähnemann and H. Bielefeldt (eds.), *Human Rights and Religion in Educational Contexts*. Cham: Springer International Publishing, 11–27.
- Pirner, Manfred L. (Hrsg.). (2017a). »Special Issue »Public Theology—Religion(s)—Education««. *International Journal of Public Theology (IJPT)* 11(3).
- Pirner, Manfred L. (2017b). »Religionspädagogische Perspektiven zur Menschenrechtsbildung«. In: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 33, 110–121.
- Pirner, Manfred L. (2018). »Die blinden Flecken interreligiöser Kompetenzbildung. Bestandsaufnahme und Konsequenzen für ein Modell von interreligiöser und interweltanschaulicher Kompetenz im Horizont Öffentlicher Religionspädagogik«. In T. Heller (Hrsg.): *Religion und Bildung – interdisziplinär. Festschrift für Michael Wermke*. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 497–513.
- Pirner, Manfred L., Johannes Lähnemann und Heiner Bielefeldt (Hrsg.). (2015). *Menschenrechte und interreligiöse Bildung*. Berlin: EB-Verlag.
- Rawls, John (1999). *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (2010). *Über Sünde, Glaube und Religion*. Berlin: Suhrkamp.
- Schulte, Andrea (Hrsg., 2018). *Sprache. Kommunikation. Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht*. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt.
- Simojoki, Henrik (2012). *Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- van Oorschot, Friederike und Simone Ziermann (Hrsg., im Druck). *Theologie in Übersetzung?* Leipzig: Ev. Verlagsanstalt.
- von Stosch, Klaus (2017). *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (2. Aufl.). Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

- Wetz, Franz-Josef (2008): »Gottlose Moral. Ethik ohne Religion«. <<https://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/swr2-wissen-gottlose-moral/-/id=660374/did=3554038/nid=660374/smnvps/index.html>>.
- Wichmann, Moritz (2016): »Mehrheit für Abschaffung des Religionsunterrichts, auch bei Union-Wählern« <<https://yougov.de/news/2016/09/28/mehrheit-fur-abschaffung-des-religionsunterrichts-/>>
- Wolterstorff, Nicholas (2013). »An Engagement with Jürgen Habermas on Post-metaphysical Philosophy, Religion, and Political Dialogue«. In C. Calhoun, E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 92–111.
- Wunderlich, Reinhard (1997). *Pluralität als religionspädagogische Herausforderung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zum Autor

Prof. Dr. Manfred L. Pirner, Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des ev. Religionsunterrichts und Direktor der Forschungsstelle für Öffentliche Religionspädagogik.

Arbeitsschwerpunkte: Öffentliche Theologie und Bildung; Menschenrechtsbildung; Medienbildung; Lehrer*innen-Forschung; bilingualer Religionsunterricht.

Kontakt: <www.manfred-pirner.de>



Yvonne Jaeckel und Gert Pickel

Gottesvorstellungen in der gegenwärtigen Gesellschaft

Eine religionssoziologische Standortbestimmung Gottes unter Religiösen, Nicht-Religiösen und Jugend in Deutschland

Die Frage, ob Gott gegenwärtig überhaupt noch einen Platz in der Gesellschaft hat und wo dieser zu verorten sei, war Gegenstand einer religionspädagogischen Tagung im Frühjahr 2017 unter dem Titel »(K)ein Platz für Gott? – [...]«. Diese Frage lässt sich aus vielerlei Perspektiven beantworten. Eine davon ist die Perspektive der Religionssoziologie. Sie beschäftigt sich als empirische Wissenschaft mit der Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Gesellschaft ist wiederum eher eine Fragestellung, die aus einer theologischen oder auch religionspädagogischen Perspektive gestellt werden kann, denn Religionssoziologie kann sich in ihren Aussagen methodisch nur auf den empirisch fassbaren Bereich von Wirklichkeit beziehen, während das Verhältnis von Gott und Welt stets über diesen immanenten Bereich hinausgeht. Wird aus einem religionssoziologischen Blickwinkel über Gott gesprochen, dann kann es sich nur um die Gottesvorstellungen, die in einer Gesellschaft und ihren Mitgliedern präsent sind, handeln. Entsprechend lässt es sich nicht vermeiden, zunächst einen Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Religion zu werfen – und dann

die davon vermutlich nicht unabhängigen Gottesvorstellungen explizit in den Blick zu nehmen.

1 Gesellschaftliche Rahmenbedingungen von Religion in Deutschland

Zuallererst ist die Frage zu klären, was Religionssoziologie unter Religion subsumiert. Diese Frage ist bei Weitem nicht trivial, was eine lange und anhaltende fachspezifische Kontroverse um den einer Erforschung von Religion zugrunde zu legenden Religionsbegriff zeigt (vgl. Pollack 1995). Im Allgemeinen lassen sich Religionsdefinitionen in zwei Gruppierungen, nämlich die substantiellen und die funktionalen Definitionen, unterteilen. Während für erstere der substantielle, also der transzendente Bezug, kennzeichnend ist, liegt der Fokus der zweiten Definitionsgruppe auf der immanenten gesellschaftlichen Funktion, die Religion besetzen kann. Folge dieser unterschiedlichen Fokussierung ist die Reichweite der soziologischen Beobachtungen, die dann als religiöses Phänomen bezeichnet werden können. Darauf wird im Folgenden noch im Zusammenhang mit den religionssoziologischen Modellen eingegangen werden. Für quantitativ empirisches Arbeiten am Gegenstand Religiosität haben sich weitestgehend gemischte Definitionen durchgesetzt, die den substantiellen und funktionalen Bezug vereinen. Als exemplarisch kann dafür die Definition des soziologischen Klassikers E. Durkheim gelten:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.« (Durkheim 1981: 75)

Der substantielle Bezug ist hier in den »heiligen (...) Dinge, Überzeugungen und Praktiken« (vgl. ebd.) zu finden, während die Integrationsleistung, die eine religiöse Gemeinschaft erbringen kann, den funktionalen Bezug darstellt. Darüber hinaus zeigt sich an Durkheims Definition, dass Religiosität aus verschiedenen

Elementen besteht. So zählt zu Religiosität nicht nur die Gottesvorstellung, sondern auch der Bereich religiöser Praktiken, moralische Werte und eine gemeinschaftliche Einbettung. Diese Multidimensionalität von Religiosität ist von Charles Glock plausibel und vor allem methodisch operationalisierbar dargestellt worden (vgl. Glock 1969). Glock unterteilt Religiosität in insgesamt fünf Dimensionen, die auch heute noch religionssoziologischen Studien zugrunde liegen.

Die (1) Dimension der *religiösen Praxis* umfasst dabei sowohl kollektive als auch individuelle religiöse Praktiken, wie sie beispielsweise in Gottesdienstteilnahme oder persönlichem Gebet vorliegen.

Die (2) Dimension des *religiösen Wissens* konzentriert sich auf den eher rationalen Bereich religiöser Bildung, worunter unter anderem die Kenntnis religiöser Quellen wie der Bibel oder die Kenntnis von musikalischem Traditionsgut zu verstehen ist.

Ein weiterer Bereich ist (3) die Dimension *religiöser Erfahrung*, welche maßgeblich die affektive Transzendenzwahrnehmung des Individuums beinhaltet.

Des Weiteren umfasst das Glock'sche Modell (4) die Dimension der *religiösen Ideologie*, in welche die Glaubensinhalte und demnach auch die Gottesvorstellungen fallen, sowie eine Dimension (5) der *Konsequenzen*, worunter religiöse Wertvorstellungen und deren Alltagsrelevanz zu zählen sind.

Nach Glock hängen diese fünf Dimensionen eng miteinander zusammen und beeinflussen sich gegenseitig. Es ist demnach sinnvoll, nicht nur singular gegenwärtige Gottesvorstellungen zu betrachten, sondern diese auch immer mit anderen Dimensionen der Religiosität in Beziehung zu setzen. Soziologisch quantitativ-methodische Arbeiten, die sich mit Religiosität beschäftigen, benutzen das Modell von Glock häufig als Grundlage für die Operationalisierung von Religiosität und können so empirische Daten erheben. Qualitative Studien verwenden unter Umständen eher funktionale Religionsbegriffe oder verzichten auf eine vorausgehende Definition des Untersuchungsgegenstandes, um nicht von vornherein eine Beobachtungseinschränkung zu setzen. Während durch dieses zweite Verfahren auch religiöse Phänomene beobachtet werden können, die möglicherweise auf Grund einer engen Definition außer Acht gelassen

worden wären, besteht ihre Beschränkung in der Reichweite der Aussagekraft ihrer Ergebnisse. Der Vorteil quantitativer Studien liegt in der Möglichkeit gesellschaftlich repräsentative Ergebnisse erzielen zu können – und somit letztendlich Aussagen über die Gesamtgesellschaft zuzulassen.

Durch unterschiedliche Methoden, Grundannahmen und Definitionen in der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religiosität, kommt es teils zu unterschiedlichen Interpretationen des Verhältnisses von Religiosität und Gesellschaft, die mittlerweile in drei religionssoziologische Interpretationsmodelle münden, um eben jenes Verhältnis zu beschreiben.¹ Die Säkularisierungstheorie gilt unter diesen drei Modellen als grundlegendes Paradigma, von welchem sich die jeweils anderen beiden Modelle, die Individualisierungsthese und das Marktmodell, abgrenzen.

Die *Säkularisierungstheorie* nimmt Bezug auf die Modernisierungstheorie, die besagt, dass sich seit der Industrialisierung ein grundlegender gesellschaftlicher Wandel vollzieht (vgl. Wilson 1982, Pollack 2003, Pickel 2009, Bruce 2002, u.a.). Religion steht in einem Spannungsverhältnis zu Moderne und den ihr zugehörigen gesellschaftlichen Prozessen wie z.B. der Urbanisierung, Pluralisierung oder der Individualisierung. Diese die Moderne kennzeichnenden Prozesse haben einen negativen Einfluss auf Religion, so dass es gesellschaftlich zu einem Bedeutungsverlust von Religion kommt. Religion verliert an Plausibilität und ist damit nicht mehr in der Lage gesamtgesellschaftlich Sinn zu stiften. Sozialwissenschaftlich erfassbare Merkmale der Säkularisierung sind unter anderem ein Anstieg von Kirchenaustritten und das Nachlassen religiöser Sozialisation von der jeweils älteren zur jüngeren Generation, was oft unter dem Stichwort ›Traditionsabbruch‹ (Brück 1994) verhandelt wird.

Dem entgegen steht die *Individualisierungsthese*, die grundlegend von Religion als anthropologischer Konstante ausgeht. Entsprechend kann es kein Verschwinden von Religion geben, da jeder Mensch grundsätzlich religiös ist. Individualisierungstheoretiker (z.B. Luckmann 1991, Davie 1994, Knoblauch 1999) interpretieren den Anstieg der Kirchenaustrittszahlen oder Traditionsabbrüche zunächst als Deinstitutionalisierung und als Formenwandel der Religion. Es wird davon ausgegangen, dass Religiosität im Privaten weiterhin Bestand

1 Bei Interesse an der historischen Genese der neueren Religionssoziologie sei der Artikel »Religionssoziologie in Deutschland seit 1945« von D. Pollack empfohlen.

hat, aber eben nicht im Sinne traditioneller Religiosität, sondern in neuen individuellen Phänomenen. Es ist daher möglich, – auch weil ein definitorischer Transzendenzbezug nicht vorausgesetzt wird –, dass das Freizeitverhalten, wie es beispielsweise in einer Fußballfanggemeinschaft oder im Bereich musikalischer Popkultur vorliegt, als neue Form von Religiosität interpretiert werden kann. Einzelne Vertreter der Säkularisierungstheorie (Voas 2008) widersprechen nicht unbedingt einem kurzfristigen Weiterbestehen von individueller Religiosität im privaten Bereich, weisen aber darauf hin, dass das Problem in der Weitergabe der persönlichen Religiosität an die nächste Generation besteht. Entsprechend kommt es letztlich doch zu einem Bedeutungsverlust von Religion, weil es sich bei Säkularisierung um einen langsamen von Generation zu Generation stattfindenden Prozess handelt.

Ein letztes theoretisches Modell zur Interpretation des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft ist das sogenannte *Marktmodell* beziehungsweise die *Pluralisierungsthese*. Hierbei handelt es sich um ein Modell, das einen starken Bezug zur ökonomischen Theorie aufweist und zunächst im amerikanischen Raum Bedeutung erlangte (Stark/ Bainbridge 1987, Iannacone 1991, Stark/ Finke 1992, 2006). Zwar bestimmt man unter Pluralisierungstheoretikern Religion nicht als anthropologische Konstante, aber die Grundannahme geht davon aus, dass es ein konstantes Bedürfnis nach Religion gibt. Je nachdem wie der das Individuum umgebende religiöse Markt aufgestellt ist, kann das individuelle religiöse Bedürfnis befriedigt werden oder nicht. Das heißt, der religiöse Markt und dessen Angebot sollte so plural wie nur möglich sein, um eine hohe religiöse Vitalität zu ermöglichen. Der zentrale Mechanismus hierfür ist die belebende Wirkung der (religiösen) Konkurrenz. Fraglich bleibt am Marktmodell des Religiösen, die auch gelegentlich unter dem Modell der Pluralisierungsthese firmiert, inwiefern es sich auf europäische Gesellschaften übertragen lässt. In der Regel verfügen europäische Länder historisch gewachsen nicht über plurale religiöse Märkte, sondern sie sind aus Sicht der Markttheoretiker mehrheitlich von religiösen Monopolen gekennzeichnet. Dies schließt nicht aus, dass auch in Europa langfristig eine Marktwirkung eintritt, da durch Globalisierung und Migration religiöse Pluralisierung auf lange Sicht eher zunehmen wird.

2 Religiosität und Gottesvorstellungen unter evangelischen Kirchenmitgliedern

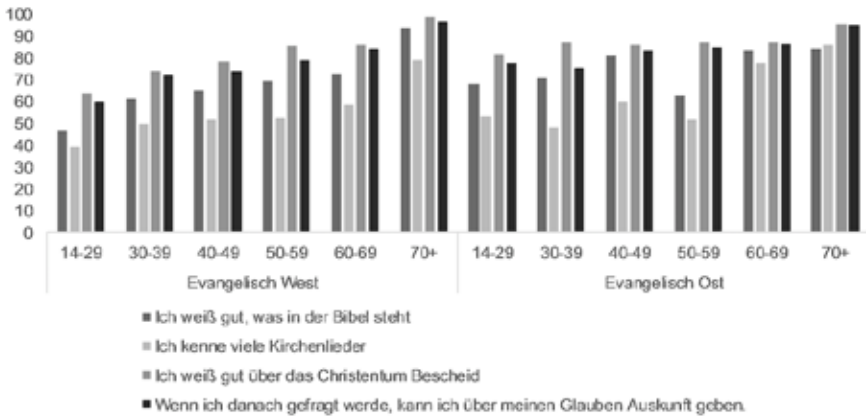
Im Folgenden soll der Blick stärker auf die Religiosität in Deutschland, und damit auch auf die zu beobachtenden Gottesvorstellungen, geworfen werden. Eine Differenzierung der Ergebnisse nach Ost- und Westdeutschland ist dabei nach wie vor relevant, da die jahrzehntelange unterschiedliche historische Situation die religiöse Landschaft derart nachhaltig geprägt hat, dass man von zwei existierenden religiösen Kulturen sprechen muss. Während die religionspolitische Repression der DDR mehrheitlich zu einer Kultur der Konfessionslosigkeit (Pickel 1999; Pickel 2017) geführt hat, ist in Westdeutschland bislang noch eine »Kultur der Konfessionsmitgliedschaft« (Pickel 2014: 80) dominant. Alle religionssoziologischen empirischen Daten, die sich auf Deutschland beziehen, sollten daher immer vor diesem Hintergrund interpretiert werden. Umso erstaunlicher ist es, wie deutlich man anhand von Untersuchungsergebnissen Angleichungsprozesse an Ostdeutschland in Westdeutschland beobachten kann (vgl. Pickel 2014). Vielfach erwähnt, wird das Nachlassen religiöser Praxis, insbesondere des Gottesdienstbesuches. Der Gottesdienst als Ort der religiösen Verkündigung, des kollektiven Gebets und des sozialen Miteinanders erfährt seit Jahrzehnten immer weniger Zuspruch, wobei vor allem Jugendliche immer weniger an diese Form religiöser Praxis anschließen können. Während in der Altersgruppe der 75 bis 89-Jährigen Kirchenmitglieder 43 % angeben, jede Woche den Gottesdienst zu besuchen, sind es bei den unter 29-Jährigen gerade mal 10 %, die dies behaupten. Die Mehrheit der jungen Kirchenmitglieder (62 %) gibt an, nur »selten« oder »nie« den Gottesdienst zu besuchen (Eigene Berechnung auf Basis der V. KJU, vgl. Pickel 2014).

Dabei gibt es nur minimale Unterschiede zwischen alten und neuen Bundesländern. Von den Jugendlichen in den alten Bundesländern geben 65 % an, »selten« oder »nie« den Gottesdienst zu besuchen, in den neuen Bundesländern sind es unter den jungen Kirchenmitgliedern 59,5 %. Die Tatsache, dass diese ablehnende Haltung gegenüber dem Gottesdienstbesuch in Westdeutschland sogar noch etwas mehr verbreitet ist als in Ostdeutschland, lässt sich auf eine gewisse »Kondensierung« (Pickel 2014: 62) unter Kirchenmitgliedern in den

neuen Bundesländern zurückführen. Darunter versteht man, dass die Repression von Religiosität durch die DDR zu einer »vorweggenommenen Säkularisierung« geführt hat, die eine Diasporasituation ostdeutscher Kirchenmitglieder zur Folge hatte und damit die innere Identität jener verbliebenen Kirchengehörigen gestärkt hat. Diejenigen, die also in Ostdeutschland nach wie vor einer Kirche angehören, fühlen sich ihr stärker verbunden als westdeutsche Kirchenmitglieder (vgl. auch Pickel 2014: 61).

Generationeneffekte lassen sich auch im Bereich des religiösen Wissens darstellen. Die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (V.KMU) stellt zur Erfassung des religiösen Wissens unter Befragten insgesamt vier Items zur Verfügung. Zwei der Aussagen sprechen ein eher allgemeines Wissen über Christentum und den eigenen Glauben an (vgl. Abb. 1), zwei weitere erfragen das Wissen über die biblischen Inhalte und die Kenntnis von Kirchenliedern (vgl. Abb. 1).

Abbildung 1: Dimension des religiösen Wissens unter evangelischen Kirchenmitgliedern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis der V.KMU, alle Evangelischen, zustimmende Antworten, alle Altersgruppen, gewichtet N=220 (Ost); N=1798 (West).

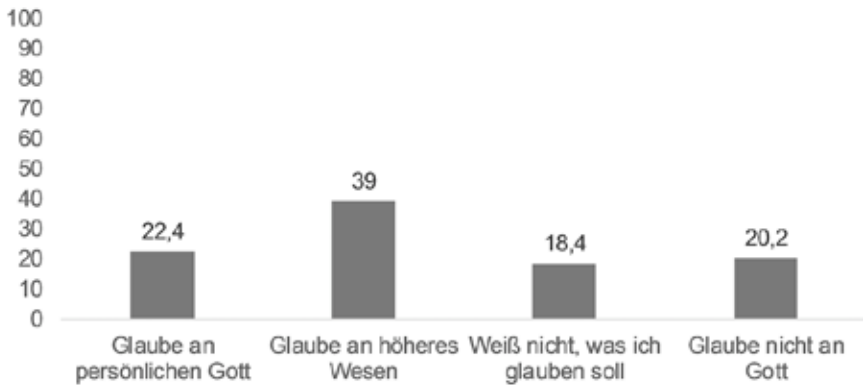
Insgesamt lässt sich beobachten, dass dem allgemeinen Wissen über das Christentum und dem persönlichen Glauben stärker zugestimmt wird als dem spezifischen religiösen Wissen zu Bibel und Liedgut. Vergleicht man die Altersgrup-

pen untereinander, lässt sich ebenfalls ein Nachlassen religiösen Wissens hin zu den jüngeren Altersgruppen feststellen. Zusammenhangsanalysen zeigen, dass beispielsweise die Kenntnis von Kirchenliedern umso niedriger ausfällt je weniger man den Gottesdienst besucht ($r = ,539$). Das ist einerseits logisch, andererseits zeigt es deutlich wie stark die einzelnen Dimensionen der Religiosität miteinander zusammenhängen.

Aus individualisierungstheoretischer Perspektive ließe sich argumentieren, dass es sich bei den vorangegangenen Beobachtungen vorrangig um kirchlich-religiöse Merkmale handelt und dies wiederum nicht ausschließen würde, dass eine persönliche Religiosität im privaten Bereich erhalten bliebe. Allerdings lässt sich, betrachtet man die zustimmenden Antworten zu der Aussage »Ich halte mich für einen religiösen Menschen«, auch hier ein konsistenter generationaler Abbruch feststellen. Schätzen sich in der Altersgruppe der über 66-Jährigen 85 % der Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands als religiös ein, so sind es unter den 14 bis 21-Jährigen nur 46 %, Ähnliches gilt auch für Westdeutschland (Pickel 2014: 62). Das Phänomen des Traditionsabbruchs scheint somit nur eine Facette einer tiefer gehenden Säkularisierung zu sein (siehe Meulemann 2015; Pickel 2017)

Was passiert vor diesem Hintergrund einer Säkularisierung mit dem Gottesglauben der Kirchenmitglieder? Mit den Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften von 2012 lässt sich zeigen, dass die Mehrheit der deutschen evangelischen Kirchenmitglieder eher einer diffusen Gottesvorstellung (»Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.«) zustimmen (vgl. Abb. 2). Der kirchlich eher geläufigen Formulierung »Es gibt einen persönlichen Gott« stimmen dem entgegen nur 22,4 % der Befragten zu. Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, dass 38,6 % der Befragten keine explizite Transzendenzvorstellung artikulieren oder ihr gar ablehnend gegenüberstehen.

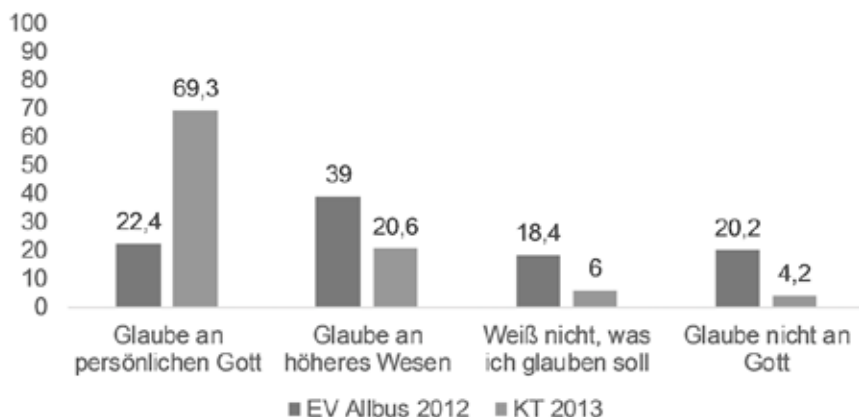
Abbildung 2: Gottesvorstellung unter evangelischen Kirchenmitgliedern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Evangelische, Angaben in Prozent, N=1084.

Vergleicht man die Aussagen aus der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage mit Daten aus einer Untersuchung zum Evangelischen Kirchentag zeigt sich ein völlig anderes Bild (vgl. Abb. 3). Unter den Besuchern des Kirchentages ist der Glaube an einen persönlichen Gott unter 69,3 % der Befragten vertreten, eine eher unbestimmte Gottesvorstellung nur unter 20,6 % und die indifferente oder ablehnende Haltung gegenüber der Gottesvorstellung nur unter rund 10 % verbreitet. Wie kommt es zu solch unterschiedlichen Umfragewerten? Während der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage eine Stichprobe zugrunde liegt, welche die Gesamtbevölkerung Deutschlands möglichst repräsentativ abbildet, handelt es sich bei der Untersuchung zum Evangelischen Kirchentag um eine Spezialstichprobe, die zum Ziel hat, die Besucher des Kirchentages in ihrer Gesamtheit abzubilden. Diese spezielle Befragungsgruppe zeichnen daher andere Merkmale aus als die allgemeine Bevölkerung. Beispielsweise liegt der durchschnittliche jährliche Gottesdienstbesuch deutlich höher als in der Vergleichsgruppe und das ehrenamtliche Engagement ist unter den Kirchentagsbesuchern viel stärker verbreitet als in der Gesamtbevölkerung (vgl. Pickel/Jaeckel/Yendell 2015).

Abbildung 3: Gottesvorstellungen unter evangelischen Kirchenmitgliedern und unter Kirchentagsbesuchern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis ALLBUS 2012 und DEKT_HH2013, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Evangelische, Angaben in Prozent.

Diese Beobachtungen bestärken die Annahme, dass die einzelnen Dimensionen der Religiosität eng miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig beeinflussen. Man kann davon ausgehen, dass regelmäßige gemeinsame Gottesdienste oder gemeinschaftliche ehrenamtliche Arbeit auch die eigene persönliche Plausibilität von Glaubensinhalten fördern und damit eine *religiöse Identität* bestärken. Dies bleibt auch nicht ohne Wirkung auf die innere Konsistenz und die Sicherheit der Gottesvorstellungen.

Fragen von Transzendenz- und Gottesvorstellungen sind zu einem gewissen Teil immer unverfügbar und nur schwierig in Umfragen zu operationalisieren. Der ALLBUS 2012 stellt noch einige weitere Items zur Gottesvorstellung zur Verfügung, für welche im Folgenden (vgl. Tab. 1) die Zustimmung der befragten evangelischen Kirchenmitglieder ausgewiesen ist. Dabei ist interessant, dass die Aussagen »Gott ist nur das Wertvolle im Menschen« mit knapp 50 % und »Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen« mit rund 75 % die meiste Zustimmung erhalten. Diese Aussagen zeigen, vor allem auch durch die verwendeten

Formulierungen »nur« und »lediglich«, dass Gott am ehesten im Menschen und damit immanent verortet wird. Diejenigen Aussagen, die Gott als persönliches Gegenüber formulieren, erhalten deutlich weniger Zustimmung unter den befragten Evangelischen. Bereits Max Weber (1904/1905) aber später auch Wilson (1982) und Berger (1988) befassen sich ausgiebig mit dem gesellschaftlichen Prozess der Rationalisierung und dessen negativer Auswirkung auf Religiosität. Rational ist dabei für das Individuum der Gegenwart, was empirisch und vor allem subjektiv sinnhaft wahrnehmbar ist. Die Tendenz, Gott maßgeblich im Menschen selbst zu verorten, zeigt eine Facette der Rationalisierung, welche Transzendenzvorstellungen vermutlich als irrational und damit unplausibel bewertet und damit ebenso einen Teilprozess von Säkularisierung beschreibt.

Tabelle 1: Zustimmungende Antworten unter Evangelischen Kirchenmitgliedern zu Gottesaussagen

Egal, ob es Gott gibt	27,6 %
Gott befasst sich persönlich mit dem Menschen	37 %
Es ist ein Gott, der für uns sein will	40,8 %
Gott ist nur das Wertvolle im Menschen	49,7 %
Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen	75,6 %

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme voll und ganz zu« + »stimme eher zu«, nur Evangelische, N= 1077-1091.

Auf die Frage, wo Gott in der gegenwärtigen Gesellschaft zu verorten sei, lässt sich aus religionssoziologischer Perspektive, zunächst bezogen auf die evangelischen Kirchenmitglieder, wie folgt antworten: Gottesvorstellungen, die von einem persönlichen und transzendenten Gegenüber ausgehen, finden sich am ehesten unter evangelischen Befragten, die ihre Religiosität auch praktisch ausüben, sei es in Form regelmäßiger Gottesdienstbesuche oder im Bereich ehrenamtlichen Engagements. Sie finden sich also vor allem unter Kerngemeindegliedern und kirchlich Engagierten. Da eine ausgiebige religiöse Praxis aber nicht den Regelfall in der evangelischen Gesamtbevölkerung darstellt, überwiegt insgesamt eine eher diffuse Gottesvorstellung, die zudem mehrheitlich immanent ausgerichtet ist, also Gott im Menschen selbst verortet.

3 Religiosität und Nicht-Religiosität unter Konfessionslosen

Wie ist nun das Verhältnis von Konfessionslosen zu verschiedenen Gottesvorstellungen zu beschreiben? Nach den obigen Ergebnissen dürfte dort Diffusion und Verlust eines transzendenten Gottesbildes vermutlich stark verbreitet sein. Gleichzeitig beharren Individualisierungstheoretiker (Knoblauch 2009) auf der erheblichen Differenz zwischen Glauben und christlicher Praxis. Man kann eben ohne Kirche religiös sein, einer Aussage, der übrigens auch drei Viertel der Besucher der Evangelischen Kirchentage zustimmen.

Dazu gilt es aber zuerst zu klären, was ›Konfessionslose‹ eigentlich sind. Spricht man von Konfessionslosen, so scheint meist klar zu sein, dass man eine Gruppe meint, die eine ablehnende Haltung gegenüber Religion und Religiosität vertritt. Dabei steht eine ausgiebige soziologische Beschäftigung mit Konfessionslosen noch weitestgehend aus, zumindest was eine differenzierte Untersuchung der Gruppe anbelangt. ›Konfessionslos‹ bedeutet zunächst ja nur, dass man über keine Zugehörigkeit zu einer bestehenden institutionalisierten Form von Religion verfügt. Ob man deshalb gleich als Atheist zu bezeichnen ist oder eine indifferente Haltung zu Religion bezieht, ist daraus noch nicht abzuleiten. Konfessionslose können sowohl gegenüber der Institution Kirche, Religion allgemein oder auch gegenüber einer persönlichen Religiosität sowie den einzelnen Dimensionen von Religiosität unterschiedliche Haltungen beziehen.

Pauschale Annahmen, wie sie beispielsweise aus individualisierungstheoretischer Perspektive getätigt werden, dass jeder Mensch religiös ist und damit auch Konfessionslose über eine bewusste oder unbewusste Religiosität verfügen, sind wenig gewinnbringend, da sie einer Differenzierung von Konfessionslosigkeit eher im Weg stehen. Allerdings ist eine Untersuchung der Konfessionslosen schon aufgrund des begrenzten empirischen Material und der benötigten Fragestellungen schwierig.

Ein erster Versuch gründet auf der Annahme, dass Konfessionslose sich durch unterschiedliche Haltungen in Bezug auf die verschiedenen Dimensionen der Religiosität differenzieren lassen (vgl. Jaeckel/Pickel 2015; Pickel/Jaeckel/Yendell 2017). So ist beispielsweise denkbar, dass Atheisten, die sich durch eine dezidiert religionskritische Position hervorheben, durchaus über religiö-

ses Wissen verfügen und statt theistischen Glaubensinhalten eben atheistische Glaubensinhalte nachweisbar sind. Areligiöse hingegen würden sich wahrscheinlich durch konstantes Desinteresse hinsichtlich der einzelnen Dimensionen auszeichnen (vgl. Tab. 2).

Tabelle 2: Mögliche Merkmalsausprägungen Konfessionsloser in Bezug auf Religiosität

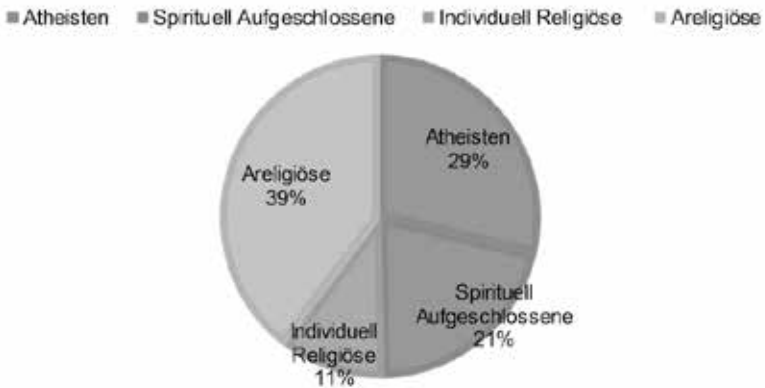
Dimensionen	Individuell Religiöse	Religiös Indifferente	Areligiöse	Atheisten
Religiöses Wissen	ja	wenig	nein	ja
Religiöse Praxis	ja	nein	nein	evtl. atheistische Praxis
Religiöse Ideologie	evtl.	nein	nein	atheistische Ideologie
Religiöse Erfahrung	ja	evtl.	nein	nein

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Die empirische Berechnung der Gruppen und der Gruppengrößen variiert dabei über unterschiedliche Stichproben und anwendbare Variablen. Eine Differenzierung der Konfessionslosen mit dem Bertelsmann Religionsmonitor ergibt folgende Verteilung (vgl. Abb. 4): Die Gruppe der Areligiösen stellt mit 39 % den größten Anteil der befragten Konfessionslosen. Die Areligiösen lassen sich dabei relativ zufriedenstellend von den Atheisten differenzieren, die mit 29 % die zweitgrößte Gruppierung darstellen, da sich eine atheistische Zuschreibung mit den Daten des Religionsmonitors recht gut erfassen lässt, weil der Bereich der ideologischen Dimension mit den Items »Ich würde mich selbst als einen atheistischen Menschen bezeichnen« und »Ich versuche möglichst viele Menschen davon zu überzeugen, dass es keinen Gott gibt« vergleichsweise gut erfassbar ist. Zwei weitere Gruppen lassen sich als »Spirituell Aufgeschlossene« und »Individuell Religiöse« beschreiben. Während die erste Gruppe ungefähr 21 % umfasst, sind den Individuell Religiösen 11 % zuzurechnen. Besonders schwie-

rig lässt sich die Gruppe der Spirituell Aufgeschlossenen bestimmen, da es sich doch nicht um eine christliche Spiritualität handelt, sondern vielmehr um immanente Ganzheitserfahrungen und meditative Praxis, welche Merkmale der Gruppe bilden. Spiritualität klar von Religiosität abzugrenzen und verschiedene Facetten von Spiritualität zu erfassen, bereitet im Forschungsprozess nach wie vor Schwierigkeiten (vgl. auch Siegers 2014; Streib/Klein 2013). Es wird weitere Forschung nötig sein wird, um die Vielfalt der Konfessionslosen noch genauer beschreiben zu können.

Abbildung 4: Konfessionslose Gruppierungen auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor 2013.

Die Individuell Religiösen bilden die kleinste Gruppe unter den Konfessionslosen, sind aber diejenigen welche am ehesten an christliche Religiosität anschlussfähig sind, wie sich im Folgenden noch zeigen wird.

Betrachtet man zunächst einmal die Verteilung der konfessionslosen Gruppen, zeigt sich im Vergleich von alten und neuen Bundesländern ein differenziertes Bild (vgl. Abb. 5).

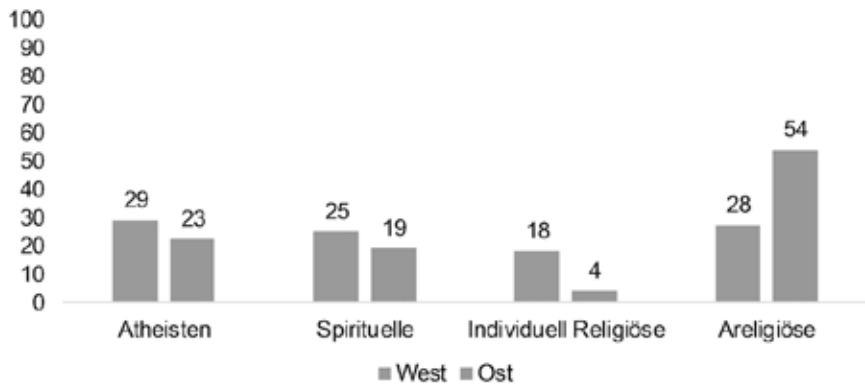


Abbildung 5: Verteilung konfessionsloser Gruppen nach Ost- und Westdeutschland

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor 2013.

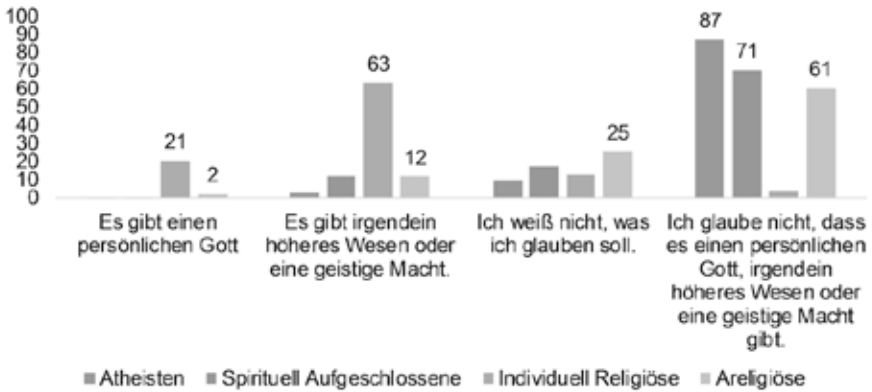
Die Mehrheit der Konfessionslosen in Ostdeutschland ist mit 54 % der Gruppe der Areligiösen zuzurechnen, 23 % entfallen auf die Gruppe der Atheisten, 19 % auf die Spirituell Aufgeschlossenen und nur 4 % können als Individuell Religiöse beschreiben werden. In Westdeutschland hingegen ist die Verteilung der Gruppen viel breiter und damit das Feld der Konfessionslosen deutlich heterogener. Somit sind es in den alten Bundesländern 28 % Areligiöse, 29 % Atheisten, 25 % Spirituell Aufgeschlossene und mit 18 % eine deutlich größere Gruppe an Individuell Religiösen, die sich unter den Konfessionslosen finden.

Diese Unterschiede zeigen, dass die differente historische Entwicklung der beiden Teile Deutschlands nicht nur Einfluss auf die Religiosität hat, sondern sich auch im Bereich der Konfessionslosigkeit widerspiegelt. Da in Westdeutschland deutlich mehr Menschen in ihrer Kindheit noch religiös sozialisiert wurden, scheint es hier eher noch einen individuellen Auseinandersetzungsprozess mit Religion zu geben. In Ostdeutschland hingegen wurde dieser Auseinandersetzungsprozess staatlich angeleitet und eine areligiöse, teils antireligiöse Sozialisation bewusst gefördert. Entsprechend gibt es bei den befragten ostdeutschen

Konfessionslosen deutlich weniger Rückgriff auf Religiöses aus der Erziehung, was erklärt, warum die Gruppe der Individuell Religiösen einerseits so klein ausfällt, und die generelle Verteilung der Gruppen deutlich weniger heterogen ist als in Westdeutschland.

Bezugnehmend auf die eingangs gestellte Frage nach den Gottesvorstellungen lässt sich festhalten, dass unter den Gruppen der Konfessionslosen maßgeblich die Individuell Religiösen über eine Gottes- oder zumindest Transzendenzvorstellung verfügen² (vgl. Abb. 6).

Abbildung 6: Gottesvorstellung unter konfessionslosen Gruppen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur konfessionslose Gruppen, Angaben in Prozent.

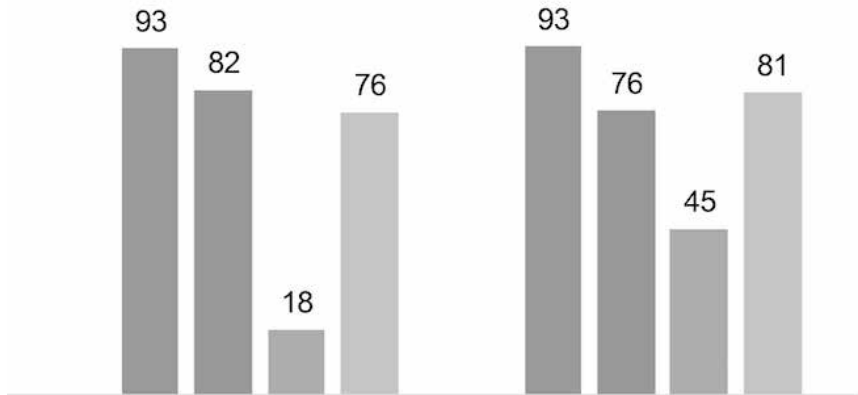
So stimmen unter den Individuell Religiösen 21 % der Aussage zu, es gäbe einen persönlichen Gott und 63 % sagen, es gäbe irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht. Nicht zu vergessen ist dabei, dass die Individuell Religiösen insgesamt die kleinste Gruppe unter den Konfessionslosen darstellen. Die anderen Gruppierungen negieren mehrheitlich eine Gottesvorstellung, so sagen 87 %

² Die Frage nach der Gottesvorstellung ist im Bertelsmann Religionsmonitor auf andere Weise gestellt. Die konfessionslosen Gruppen wurden daher mit den Daten des ALLBUS 2012 ebenfalls berechnet und liegen den folgenden Darstellungen zur Gottesvorstellung zugrunde. Zu Differenzen in der Gruppenbildung vgl. Jaeckel/Pickel 2015.

der Atheisten, 71 % der Spirituell Aufgeschlossenen und 61 % der Areligiösen, dass sie nicht glauben, dass es einen persönlichen Gott oder ein höheres Wesen gäbe. Interessant ist diese Haltung vor allem für die Spirituell Aufgeschlossenen, weil es doch darauf hindeutet, dass es sich bei den »Spirituellen« eher um eine immanente Spiritualität handelt, wie bereits an anderer Stelle schon vermutet wurde.

Diese Einstellungen gegenüber der Gottesfrage bestätigen sich auch in anderen Einstellungsfragen (vgl. Abb. 7).

Abbildung 7: Religiöse Haltungen unter Konfessionslosen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme eher zu« und »stimme sehr zu« sowie »oft« = »eher oft« und »sehr oft«, nur konfessionslose Gruppen, Angaben in Prozent.

Der Aussage, man solle sich an das halten, was man mit dem Verstand erfassen kann, stimmen sowohl die Atheisten, als auch die Spirituell Aufgeschlossenen und die Areligiösen mit deutlichen Mehrheiten zu. Einzig die Individuell Religiösen sind mit 45 % Zustimmung deutlich verhaltener. Ähnlich verhält es sich bei der Aussage »Ob es einen Gott gibt, ist mir egal.« - nur die Individuell Religiösen haben eine geringe Zustimmungsrate von 18 %, alle anderen konfessionslosen Gruppen bejahen diese Aussage mehrheitlich. Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes und eine Fokussierung auf das Rational Erfassbare

prägen demnach den größten Anteil der Konfessionslosen, nur eine sehr kleine Gruppe von Individuell Religiösen bildet dabei die Ausnahme. Dass Religiöses für die Mehrheit der Konfessionslosen einfach kein Thema ist, welches oft kommuniziert wird, zeigen die Zustimmungsraten zur Frage, ob man oft über religiöse Themen spreche. Nur unter den Individuell Religiösen geben rund 22 % an, oft über Religiöses zu kommunizieren, für die anderen Gruppen liegen die Zustimmungsraten deutlich darunter. Dies zeigt, dass der größte Anteil an Konfessionslosen nicht als ›religiös Suchende‹ beschrieben werden kann, wie doch oft aus individualisierungstheoretischer Perspektive angenommen wird. Ebenso kann nicht behauptet werden, dass die Mehrheit der Konfessionslosen über eine private und nicht-institutionalisierte Religiosität verfügt.

Gern wird an dieser Stelle der Einwand gebracht, es handele sich bei den verwendeten Fragen in der Masse um kirchlich-religiöse Items. Gerade die letztgenannten Daten zu religiöser Kommunikation oder der Beliebigkeit gegenüber Gott (vgl. Abb. 7) zeigen aber, dass auch nicht-kirchliche Fragestellungen eher darauf verweisen, dass Religion und Religiosität mehrheitlich keine Rolle für Konfessionslose spielen. Zudem kann ein allgemeines Interesse an religiösen Fragen nur auf sehr niedrigem Niveau konstatiert werden.

4 Jugend zwischen Religiosität und Nicht-Religiosität

An einigen Stellen ist bereits angeklungen, dass ein Absinken von Religiosität und Kirchlichkeit vor allem im Generationenvergleich sichtbar wird. Dies führt zu der Annahme, dass sich Säkularisierung in erster Linie als generationeller Traditionsabbruch vollzieht. Dies bedeutet, es wird immer weniger Religiosität in Form religiöser Erziehung an die nächste Generation weitergegeben und es finden weniger Taufen statt. Entsprechend sind Jugendliche im Vergleich mit älteren Befragten meist weniger religiös. Untersuchungen zu Jugend und Religion gibt es nur wenige, vor allem quantitative Untersuchungen lassen sich nur mit vorhandenem Datenmaterial aus größeren Umfragen durchführen, so dass die spezifische Gruppe der Jugendlichen meist klein ausfällt. Im Folgenden soll sich etwas stärker auf Jugendliche und ihre Haltung zu Gott und Religion fokussiert

werden. Dabei liegen Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften von 2012 zugrunde, deren Stichprobengröße für konfessionslose und evangelische Jugendliche mit N=365 moderat ausfällt.

Auf die Frage nach der Gottesvorstellung fällt die Verteilung der Antworten unter den evangelischen Jugendlichen recht ähnlich zu den Daten aller Evangelischen aus (vgl. Abb. 8 und Abb. 2). Nur 22 % der evangelischen Jugendlichen gehen mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes überein, 26 % bevorzugen die Vorstellung eines höheren Wesens. Im Vergleich zu den Evangelischen aller Altersgruppen sind dies deutlich weniger, lag die Zustimmung zum Glauben an eine allgemeine Transzendenz bei 39 %. Weitere Unterschiede zu den Evangelischen aller Altersgruppen bestehen einerseits in der indifferenten Haltung »Ich weiß nicht, was ich glauben soll« und der Ablehnung einer Gottesvorstellung. Während unter den Jugendlichen 22 % unentschieden gegenüber der Gottesvorstellung sind, waren es in der Gesamtgruppe der Evangelischen nur rund 18 %. Auch in der ablehnenden Haltung gegenüber einer Gottesvorstellung weichen die Jugendlichen vom Durchschnitt ab. Gaben unter allen Evangelischen 20,2 % an, nicht an Gott zu glauben, sind es unter den Jugendlichen 30 %. Insgesamt bekennen damit über die Hälfte der evangelischen Jugendlichen, nicht an ein höheres Wesen oder an Gott zu glauben, unter den konfessionslosen Jugendlichen sind es 80 %.

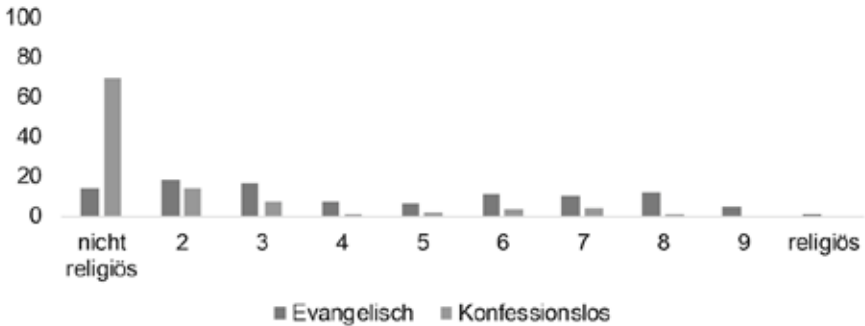
Abbildung 8: Gottesvorstellungen unter evangelischen und konfessionslosen Jugendlichen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Jugendliche zwischen 18-29 Jahren, Angaben in Prozent.

Ein ähnliches Bild zeigt auch die Frage nach der Selbsteinschätzung der Religiosität (vgl. Abb. 9). Auf einer Skala von 1–10 ordnen sich die konfessionslosen Jugendlichen mehrheitlich im Bereich »nicht religiös« bis »wenig religiös« ein, aber die evangelische Vergleichsgruppe bildet nicht etwa, wie vielleicht zu erwarten wäre, ein Spiegelbild im Bereich der Religiosität. Vielmehr verteilt sich die Selbsteinschätzung der evangelischen Jugendlichen über die gesamte Skala hinweg und immerhin 49 % der evangelischen Jugendlichen wählt einen Wert ≤ 3 und schätzt sich damit als nicht oder wenig religiös ein.

Abbildung 9: Selbsteinschätzung der Religiosität unter Jugendlichen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Würden Sie von sich sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind? Wir haben hier eine Skala. Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala einstufen?«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren, Angaben in Prozent.

Natürlich stellt sich die Frage, was unter den Jugendlichen als religiös verstanden wird und die Vermutung liege nahe, dass vor allem kirchliche Aspekte darunter subsumiert werden. Allerdings zeigen Zahlen zur Selbsteinschätzung der Spiritualität ein ähnliches Bild, so dass nicht vom Bestehen einer alternativen, wie auch immer gearteten Religiosität oder Spiritualität ausgegangen werden kann.

Die Daten zu Gottesvorstellung und selbst eingeschätzter Religiosität widersprechen einer klaren Zuschreibung: Evangelische seien alle religiös und Konfessionslose seien alle nicht religiös. Von einer solchen Dichotomie kann

nicht zwangsläufig ausgegangen werden. Im Gegenteil ist Nichtreligiosität weit in die Gruppe der jungen Konfessionsmitglieder vorgedrungen. Dabei ist es nicht nur so, dass die Konfessionslosen kaum bei Abstand zur Kirche im Privaten religiös bleiben, wie es den Annahmen der Individualisierungstheorie entspricht, sondern vielmehr zeigen sich unter den evangelischen Jugendlichen Glaubenszweifel beziehungsweise vermehrt eine deutliche Artikulation, man glaube nicht an Gott oder überhaupt an eine Art von Transzendenz. Es lässt sich schlussfolgern, dass unter den evangelischen Jugendlichen noch ein beachtliches Potenzial an zukünftigen Konfessionslosen besteht. Entsprechend sollte die Auseinandersetzung mit Konfessionslosigkeit aus kirchlicher oder religionspädagogischer Perspektive auch die kirchengebundenen Jugendlichen im Blick behalten. Gründe für diese Säkularisierung auf individueller Ebene können dabei ganz unterschiedlicher Natur sein. Neben persönlich-biographischen negativen Erfahrungen mit Kirche und religiösen Menschen, sind es vor allem größere gesellschaftliche Prozesse, die einen Einfluss auf die persönliche Plausibilität religiöser Inhalte nehmen. Allen voran und gerade in Bezug auf Gottesvorstellungen ist es der Prozess der Rationalisierung, welcher transzendenten Vorstellungen entgegensteht. Der Aussage, man solle sich das halten, was mit dem Verstand erfassbar ist, stimmen unter den evangelischen Jugendlichen 60 %, unter den konfessionslosen Jugendlichen 80 % zu (vgl. Tab. 3). Entsprechend sind die Aussagen, die Gott eher im Menschen, ganz konkret »in den Herzen der Menschen«, verorten, diejenigen, welche die stärkste Zustimmung erhalten. Interessant ist dabei, dass sich evangelische und konfessionslose Jugendliche in dieser Haltung kaum unterscheiden.

Tabelle 3: Gottesvorstellungen unter evangelischen und konfessionslosen Jugendlichen

	Ev.	Konf.los
Orientierung an Rational Fassbarem	60 %	80,6 %
Gott befasst sich persönlich mit Menschen	31 %	6,1 %
Gott ist nur das Wertvolle im Menschen	44,2 %	33,1 %
Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen	66,5 %	63,4 %
Egal, ob es Gott gibt	40,7 %	75,8 %
Egal, ob es höhere Macht gibt	40 %	71,9 %

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme voll und ganz zu« + »stimme eher zu«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren.

Gleichzeitig zeigt sich auch eine ausgeprägte Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage. Unter den evangelischen Jugendlichen stimmen rund 40 % jeweils den Aussagen zu, es sei ihnen egal, ob es Gott oder eine höhere Macht gäbe, Werte unter allen Altersgruppen der evangelischen Befragten ergeben hingegen nur rund 27 % (vgl. Tab. 1). Unter den konfessionslosen Jugendlichen liegen die Zustimmungsraten erwartungsgemäß deutlich höher. Die Gleichgültigkeit wurde vielfach auf den gesellschaftlichen Prozess der funktionalen Differenzierung zurückgeführt, da es in funktional differenzierten Gesellschaften keine allumfassenden Deutungshoheiten mehr gibt, sondern lediglich »Teilwahrheiten«, die für jeden einzelnen Gesellschaftsbereich unterschiedlich ausfallen können. Die Plausibilität eines universellen Deutungssystems, wie es Religion historisch lange Zeit war, geht aber aufgrund eines solchen Prozesses der Diffusion verloren und religiöse Inhalte wie eine Gottesvorstellung verlieren zunächst an Notwendigkeit und letztlich an Bedeutung.

Zudem muss dem Argument Rechnung getragen werden, dass es sich bei der Betrachtung von Jugendlichen um die Betrachtung einer Lebensphase handelt, die von Umbrüchen und Orientierung geprägt ist (vgl. Erikson 1973: 106ff.), eine ausgeprägte und stabile religiöse Identität also nicht zwangsläufig angenommen werden kann. Inwiefern sich die Haltung zu Religiosität im Lauf des Lebens verändert, ist empirisch schwer zu erfassen, bräuchte es doch Studien, welche Teilnehmer durch verschiedene Phasen ihres Lebens begleitet und diese damit jahrzehntelang befragt (vgl. Lois 2013).

Derartige Untersuchungen stehen aber in Bezug auf Religiosität nicht zur Verfügung. Oftmals wird die Jugendphase als Zeit der Sinnsuche, auch bezüglich der eigenen Haltung zu Religiosität, beschrieben. Folglich müsste man davon ausgehen, dass dies ein verstärktes und aktives Nachdenken über Religiöses beinhaltet. Ein Blick auf Fragestellungen zum Thema religiöse Kommunikation und religiöses Denken bestätigt aber auf den ersten Blick eher die Bedeutungslosigkeit von Religiosität (vgl. Tab. 4). Die Ergebnisse auf die Frage nach der Häufigkeit des Nachdenkens über Glaubensfragen oder dem Sinn des Lebens fällt in der Kategorie »oft« und »sehr oft« insgesamt bei den Jugendlichen vergleichsweise niedrig aus, wenn man davon ausgeht, dass existenzielle Fragen

die Jugendphase prägen. Auch in Gesprächen kommen religiöse Themen nicht oft zur Sprache. Interessant ist, dass die höchsten Zustimmungswerte zu häufigem Nachdenken über Religiöses und religiösen Gesprächsthemen jeweils unter evangelischen Jugendlichen in Ostdeutschland und unter konfessionslosen Jugendlichen in Westdeutschland zu finden sind. Dabei handelt es sich jeweils um die ›Kontrastgruppen‹ in Bezug auf die vorherrschende Kultur.

Das heißt, evangelische Jugendliche, die in einer mehrheitlichen Kultur der Konfessionslosigkeit aufwachsen und konfessionslose Jugendliche, die mehrheitlich in einer Kultur der Konfessionszugehörigkeit leben, sind diejenigen, die am häufigsten über Glaubens- und Sinnfragen nachdenken und folglich auch öfter über religiöse Themen sprechen, wobei die Zustimmungsraten auch hierbei auf recht niedrigem Niveau bleiben. So sind es offenbar verstärkt Kontrasterfahrungen im Kontakt mit Andersdenkenden, die eine Beschäftigung mit derartigen Fragen und eine Kommunikation darüber auslösen. Besteht diese Kontrasterfahrung nicht, wie beispielsweise unter konfessionslosen Jugendlichen in Ostdeutschland, scheint Religion dann auch nicht oder zumindest nur selten einer Auseinandersetzung wert.

Dabei sind mehrere Begründungsstrukturen relevant. Einerseits kann gerade unter Jugendlichen von einer sogenannten »säkularen Schweigespirale« (Pickel 2016) ausgegangen werden, welche kurz gesagt umschreibt, dass Religion an Bedeutung verliert, sie deshalb auch in öffentlichen Gesprächen (z. B. mit Freunden und in der *peer group*) nicht zum Thema gemacht wird. Teilweise gilt Reden über ihre Religion unter Jugendlichen gar als peinliches Thema. Die Konsequenz ist: Es wird in der Öffentlichkeit immer seltener über (die eigene) Religion gesprochen. Dies erweckt aber nur verstärkt bei den Jugendlichen den Eindruck, dass man in der Öffentlichkeit nicht über Religion zu reden hat – nur säkulare Kommunikation sei dem Lebensalltag angemessen. Die Folge ist dann eine *self-fulfilling prophecy*: die soziale Bedeutung von Religion bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen lässt weiter nach.

Tabelle 4: Religiöses Nachdenken und religiöse Kommunikation unter Jugendlichen

	Evangelisch		Konfessionslos	
	Ost	West	Ost	West
Nachdenken über Glaubensfragen oft	26,3	14,7	6,1	21,8
Nachdenken über Sinn des Lebens oft	31,6	26	23,3	38,5
Religiöse Themen in Gesprächen oft	18,4	10,7	5,1	26,2

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »sehr oft« + »oft«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren, Angaben in Prozent.

Mit zunehmender Bedeutungslosigkeit von Religion und nachlassender religiöser Sozialisation, wie es ja gerade in Ostdeutschland fast flächendeckend der Fall ist, geht nun aber eine komplette Sprachwelt verloren. Dies versperrt immer mehr Menschen (speziell jungen Menschen) damit auch den Zugang zu einem Nachdenken oder Sprechen über Religiöses. Zum Dialog mit Konfessionslosen aus kirchlicher Perspektive schreibt Hans-Martin Barth:

»Religiöse Sprache, so sagen manche Konfessionslose, sei für sie wie eine Fremdsprache, die sie nicht verstehen. Darauf gibt es zwei mögliche Antworten: Entweder es gelingt dem Partner die Elementaria der eigenen Sprache zu vermitteln, oder man muss versuchen, seine Sprache zu sprechen. Die Kirche muss beides versuchen. Sie muss mehrsprachig werden.« (Barth 2013: 73).

Mit Blick auf die vorliegenden Daten ließe sich Barths Forderung sogar erweitern, denn religiöse Sprachlosigkeit und Implausibilität von Glaubensinhalten lassen sich eben nicht nur für konfessionslose Jugendliche, sondern auch für einen großen Teil der kirchenzugehörigen Jugendlichen konstatieren.

5 Zusammenfassung

Bevor einige religionssoziologische Beobachtungen zu vorhandenen Gottesvorstellungen in der Gesellschaft zusammengefasst werden, soll noch einmal auf die einhergehende Problematik der Unverfügbarkeit religiösen Denkens eingegangen werden. Das menschliche Denken empirisch zu erfassen, gestaltet sich bereits schwierig, umso schwieriger wird es, wenn es zusätzlich um transzendente Vorstellungen geht. Aus theologischer Perspektive tritt ein weiteres Unverfügbarkeitsmoment hinzu, nämlich dass Gott selbst immer unverfügbar, also niemals in Ganzheit erfassbar ist – nicht im Glauben und damit natürlich auch nicht empirisch. Des Weiteren ist aus theologischer Sicht hinzuzufügen, dass im Grunde nicht von dem *einen* persönlichen Gott gesprochen werden kann, sondern wenn überhaupt vom *dreieinen* Gott.

Die trinitarische Vorstellung von Gott wird allerdings nicht nur in der Religionssoziologie, sondern zuweilen auch in der Systematischen Theologie etwas stiefmütterlich behandelt (vgl. Barth 2008: 272). Wenn nun in Umfragen die Standardfrage zur Gottesvorstellung gestellt wird, besteht für an Gott Glaubende die Möglichkeit, zwischen dem *Glauben an einen persönlichen Gott* oder dem *Glauben an eine höhere Macht oder ein höheres Wesen* zu wählen. Theologisch wird diese Auswahl der Komplexität und Unverfügbarkeit Gottes natürlich nicht gerecht, aber auch empirisch kann man nicht davon ausgehen, dass Christen im Allgemeinen eine homogene Gottesvorstellung an den Tag legen, sondern dass auch für Menschen christlichen Glaubens Gottesvorstellungen von Sozialisation und Erfahrung abhängig und damit heterogen sind.

Was man hingegen empirisch erfassen kann, ist, ob überhaupt ein Glaube an Transzendenz vorhanden ist, wie auch immer dieser im Einzelfall aussehen mag. Dabei zeigt sich, dass der Glaube an einen persönlichen Gott offenbar verstärkt mit religiöser Praxis zusammenhängt. Religiöse Praxis wie Gebete, Gottesdienstbesuche oder kirchliche Ehrenämter scheinen eine interaktive Gottesbeziehung zu fördern und damit auch die Wahrnehmung Gottes als persönliches Gegenüber. Der Mehrheit der repräsentativ befragten evangelischen Kirchenmitglieder scheint jedoch eine eher diffuse Vorstellung einer höheren

Macht oder eines höheren Wesens näher zu liegen. Vor allem Jugendliche wählen eher die diffuse unbestimmte höhere Macht oder das unspezifische höhere Wesen. Ein Blick auf die anderen Dimensionen von Religiosität zeigt parallel dazu sowohl gesamtgesellschaftlich als auch unter religiösen Jugendlichen, ein Nachlassen religiöser Praxis, religiösen Wissens und religiöser Sozialisation allgemein. Die beobachtbare Diffusion des Gottesbildes kann zum einen als Kennzeichen einer generellen gesellschaftlichen Individualisierung gedeutet werden. Es besteht, auf Religion bezogen, wenig Interesse an gemeinsamer religiöser Praxis, eine individualisierte Weltdeutung und Lebensbewältigung führen zu einer Individualisierung des religiösen Lebensstils, der Einzelne rückt von gemeinsamer Kirche ab und tritt möglicherweise sogar aus ihr aus. Entscheidend ist dabei aber, dass aus diesem individualisierten religiösen Standpunkt heraus meist keine Weitergabe religiöser Sozialisation erfolgt oder aber eine Weitergabe diffuser Inhalte und möglicherweise individueller Praktiken, was dann letztlich von Generation zu Generation zu einem Verblässen und Nachlassen der Religiosität führt und letztlich als prozesshafte, generationenbasierte Säkularisierung zu beschreiben ist.

Diese Deutung bestätigt sich auch im Hinblick auf Konfessionslose. So ist unter den Konfessionslosen nur eine sehr kleine Gruppe zu finden, welche als individuell religiös zu beschreiben wären. Die Mehrheit der Konfessionslosen verhält sich gegenüber Religion desinteressiert und hat schlicht kein Verlangen, sich überhaupt mit religiösen Fragestellungen auseinanderzusetzen. Während in Westdeutschland, einer Kultur der Konfessionszugehörigkeit, noch etwas mehr Individuell Religiöse zu finden sind, weil eine religiöse Sozialisation auch unter westdeutschen Konfessionslosen noch weiter verbreitet ist, zeigt sich in Ostdeutschland vor allem tradierte Religionslosigkeit.

Die Diffusion des Gottesbildes ist möglicherweise auch als Kennzeichen einer Entsprachlichung von Religiosität zu verstehen. Individualisierung von Religiosität führt faktisch zu einer Pluralisierung von religiösen Lebensstilen und damit zu einer Pluralisierung von religiösen Vorstellungen, zeitgleich geht gemeinsame religiöse Sprache durch nachlassende Sozialisation und Praxis verloren. Damit ist es schon auf sprachlicher Ebene schwierig, eine Gottesvorstellung

überhaupt auszudrücken. Mit Barth lässt sich die Frage an die Kirche stellen, ob sie in sprachlicher Hinsicht tatsächlich den dreieinen und damit aus vielerlei Perspektive zugänglichen Gott kommuniziert oder ob nicht auch im kirchlichen Rahmen der Gottesbegriff viel zu selbstverständlich verwendet wird. Aus empirischer Perspektive ist Gott jedenfalls sowohl als Begriff sowie auch in seiner Existenz unter den evangelischen, jugendlichen und konfessionslosen Befragten nicht selbstverständlich. Die Frage ist damit nicht nur, ob und wo Platz für Gott in der heutigen Gesellschaft ist, sondern ob es auch Worte für und über Gott gibt auf deren Basis man über Existenz sprechen kann.

Literatur

- ALLBUS (1980–2016): *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*. Köln: Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. <https://www.gesis.org/allbus/allbus/>
- Bath, Hans-Martin (2008): *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Hans-Martin (2013): »Zum Dialog mit Konfessionslosen als Herausforderung für kirchliches Handeln«. In: Hempelmann, Reinhard und Hubertus Schönemann (Hrsg.): *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten*. EZW-Texte Nr.226/2013. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2013): *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf>
- Berger, Peter L. (1988): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (2. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer.
- Bruce, Steve (2002): *God is dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

- von Brück, Michael und Jürgen Werbick (1994): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Würzburg: Echter.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Emile (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main: Insel.
- Erikson, Erik H. (1973): *Identität und Lebenszyklus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (1992): *The Churching of America 1576-1990: Winners and Losers in our Religious Economy.* New Brunswick: Rutgers UP.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2006): *The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers of Our Religious Economy.* New Brunswick: Rutgers UP.
- Glock, Charles Y. (1969): »Über die Dimensionen der Religiosität«. In: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Iannaccone, Laurence R. (1991): »The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion«. In: *Rationality and Society* 3: 156–177.
- Jaeckel, Yvonne/Pickel, Gert (2015): »Religiöse Atheisten? Eine Standortbestimmung zwischen gesellschaftlicher Säkularisierung und religiöser Individualisierung«. In: *epd-Dokumentationen* 46/2015, 24–36.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie.* Berlin: De Gruyter.
- Lois, Daniel (2013): *Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf.* Wiesbaden: Springer VS.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meulemann, Heiner (2015): *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012.* Wiesbaden: Springer VS.
- Pickel, Gert (1999): »Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?«. In: Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hrsg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999.* Opladen: Leske und Budrich. 206–235.

- Pickel, Gert (2009): »Secularization as an European Fate? Results from the Church and Religion in an Enlarged Europe Project 2006«. In: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: Springer VS. 89–123.
- Pickel, Gert (2014): »Jugendliche und Junge Erwachsene. Stabil im Bindungsverlust zur Kirche.« In: EKD (Hrsg.): *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: EKD. 60–72.
- Pickel Gert (2016): »Ist Reden über Religion religiös? Anmerkungen zur Existenz einer säkularen Schweigespirale«. In: Rose, Miriam/Wermke, Michael (Hrsg.): *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 57–88.
- Pickel, Gert (2017): »Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden.« In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRGp)* 1: 37–74.
- Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander (2015): *Der Deutsche Evangelische Kirchentag – Religiöses Bekenntnis, politische Veranstaltung oder einfach nur Event? Eine empirische Studie zum Kirchentagsbesuch in Dresden und Hamburg*. Baden-Baden: Nomos.
- Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander (2019): »Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?«. In: Pascal Siegers et al. (Hrsg.): *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS*. Wiesbaden: Springer VS. 123–153.
- Pollack, Detlef (1995): »Was ist Religion? Probleme der Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163–190.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef (2015): »Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen – Kontroversen – Konsequenzen«. In: *KZfSS* (2015) 67: 433–474.
- Siegers, Pascal (2014): »Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept«. In: *Analyse & Kritik* 01/2014, Stuttgart: 5–30.

- Stark, Rodney/Bainbridge, Roger (1987): *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin (2013): »Atheists, Agnostics and Apostates: Vol.1«. In: Kenneth, I.P./ Julie, J.E./ James, W.J. (Eds): *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*. Washington D.C.: American Psychological Association. 713–728.
- Voas, David (2008): »The Continuing Secular Transition«. In: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V.A. (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*. New York: Routledge. 25–48.
- Weber, Max ([1904/1905] 2015): *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg: C. H. Beck.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford UP.

Zu den Autoren

Dipl. theol. Yvonne Jaeckel ist wiss. Mitarbeiterin an der Universität Leipzig am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie. Sie arbeitet u. a. zu Konfessionslosigkeit in Ost- und Westdeutschland, Säkularisierung und religiöse Pluralisierung. Ihre Promotion beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Jugend, Religion und Identität.



Dr. Gert Pickel ist Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen neben der Religionssoziologie auch im Bereich politischer Kulturforschung.

Reinhold Bernhardt

»Jeder glaubt, sie zu haben,
und jeder hat sie anders.«¹

Wahrheit und Toleranz im christlichen Glauben

1 Quellen der Intoleranz in den Heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam

Religionskritiker zu allen Zeiten haben behauptet, dass religiöser Glaube gar nicht tolerant sein kann, wenn er doch ganz und gar von seiner eigenen Wahrheit überzeugt ist! »Religion, die es ernst meint, ist nicht tolerant.« (Bolz 2002). Es gibt demnach einen notwendigen Zusammenhang zwischen Wahrheitsanspruch und Intoleranz (bis hin zur Gewaltneigung). So hatte es auch Jan Assmann in seinem Buch *Die mosaische Unterscheidung* 2003 beschrieben und damit eine große Diskussion ausgelöst. »Im Glauben liegt ein böses Prinzip« schrieb schon Ludwig Feuerbach 1841 in seinem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums*. Dieser Vorwurf bezieht sich nicht nur auf das Christentum, sondern auf die Religion im Allgemeinen.

Und die Geschichte und die Gegenwart scheinen Feuerbach, Assmann, Bolz unter vielen anderen recht zu geben. Wie viel Unrecht und Gewalt ist im Namen der Religion, durch Glaubenseifer, Intoleranz und religiösen Fanatismus verübt worden! »Im Namen der Religion« heißt dabei nicht unbedingt, dass religiöse

1 Aus der Vorrede zu einem Fragment gebliebenen Gedicht von Lessing (1824: 95).

Akteure oder Institutionen am Werk waren. Aber die Religion konnte dafür in Anspruch genommen werden – und oft ließ sie sich auch bereitwillig in Anspruch nehmen.

Es gibt viele Stellen in der Hebräischen Bibel, im Neuen Testament und im Koran, die man für die Begründung von Intoleranz heranziehen konnte.

Raymund Schwager fasst den alttestamentlichen Befund folgendermaßen zusammen: »In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, dass Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben.« – »An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht; ... kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes.« – „Neben den vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten, ... ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und die Menschen gegeneinander aufhetzt« (zitiert nach Dietrich/Link 1995: 77).

Im Neuen Testament ist das Wort von Jesus überliefert: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert« (Mt 10,34). In der Johannesapokalypse (etwa in 8,7ff; 9,13ff) oder 2. Petr 2 finden sich Texte, die man zur Begründung von Intoleranz heranziehen konnte. Auch das Gleichnis vom Großen Festmahl mit der Formulierung »nötigt sie hereinzukommen« (*compelle intrare* Lk 14,23) konnte im Mittelalter zur Begründung von Zwangstaufen herangezogen werden. Im Koran ist es der Schwertvers: »Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf!« (Sure 9,5).

Aber man muss beim Thema »Wahrheit und Toleranz« nicht nur an die Legitimation von Gewalt denken. Es gibt ja auch die Intoleranz des Glaubens, die Andersglaubenden die Rechtgläubigkeit abspricht und sie in der Gottesfinsternis stehen sieht.

Christlicherseits hat man dafür zumeist die sog. Exklusivstellen des NT herangezogen:

- »Wer da glaubt und getauft wird, wird errettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16,16).
- »Wer an Christus glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des ein-geborenen Sohnes Gottes.« (Joh 3,18).
- Christus spricht: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14,6).
- »Und in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden« (Apg 4,12).

Jahrhundertlang galt in der Kirche der Grundsatz: »Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche«. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Satz nicht mehr in den Vordergrund gestellt, aber er gilt immer noch.

Für Religionskritiker (z.B. Neuer Atheismus) ist die Konsequenz klar: Wenn Religionen im Kern (d. h. in ihren Wahrheitsansprüchen) intolerant sind, dann müssen sie zivilisiert werden: durch äußeren Druck, durch eine gesetzliche Zählung, durch Verpflichtung auf Verfassungstreue usw.

Andererseits steht aber doch im Zentrum der Christus-Botschaft die gute Nachricht von der allumfassenden und bedingungslosen Menschenliebe Gottes, der alle Menschen in die Gemeinschaft mit sich ziehen will, wie es sinngemäß in 1 Tim 2,4 heißt. Nach Apg 10,34f. hat auch Petrus erkannt, »dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist«. Das Gebot der Nächsten-, Fremden und sogar Feindesliebe gilt unbedingt - unabhängig vom Glauben des Nächsten. Das ist die Wahrheit, um die es im christlichen Glauben geht. Und darin liegt eine starke Begründung für Toleranz. Man kann also nicht einfach sagen: Glauben führt mit innerer Notwendigkeit zur Intoleranz. Wer ganz von einer bestimmten Wahrheit überzeugt ist, muss damit keineswegs notwendigerweise intolerant sein. Es kommt doch ganz darauf an was der *Inhalt* dieser Wahrheit ist und wie sie verstanden und angewandt wird.

2 Gegenwärtige Brisanz / Relevanz des Themas: Toleranzkonflikte

Brisant wird unser Thema dann, wenn es nicht nur um *Glaubensinhalte* anderer geht, sondern um Lebensformen und um die Regeln des Zusammenlebens. Ich unterscheide drei Bereiche, in denen es zu Toleranzkonflikten kommen kann, die von religiösen Wahrheitsansprüchen zumindest mitversucht sind:

2.1 Religion – Gesellschaft

Kann/soll man tolerieren,

- dass muslimische Kinder vom Sexualkunde- und vom Sport-, besonders vom Schwimmunterricht in der Schule befreit werden?
- dass es religiös begründete Befreiungen vom Militärdienst gibt (heute nicht mehr in Deutschland, aber in vielen anderen Ländern);
- dass ein Sikh einen Turban statt eines Helms beim Motorradfahren tragen darf?
- dass Zeugen Jehovas Bluttransfusionen für sich oder ihre schutzbefohlenen Angehörigen ablehnen?
- dass Erzieherinnen und Lehrerinnen in Kindergarten und Schule ein Kopftuch anlegen?
- dass das Schächten erlaubt ist?
- dass jüdische und muslimische Jungen (und Mädchen) beschnitten werden?

Das alles sind Toleranzkonflikte, die sich am Wahrheitsanspruch von Religionen entzünden. Brisanz erhalten solche Konflikte zwischen religiösen Geboten und geltendem Recht dort, wo andere *Grundrechte* und elementare Rechtsgüter tangiert sind, wie etwa das Recht auf körperliche Unversehrtheit (aus dem sich die Helmpflicht ergibt; Beschneidung) oder auf Schulbildung (was den Sportunterricht einschließt), oder der Tierschutz (der beim Schächten verletzt wird) oder die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung (die bei bestimmten Formen aufdringlicher missionarischer Tätigkeiten in Gefahr geraten kann) .

2.2 Intrareligiös

Auch *innerhalb* der Religionsgemeinschaften finden zuweilen heftige Kontroversen um das Tolerierbare und die Grenzen der Toleranz (z. B. Umgang mit Homosexuellen) statt, was gelegentlich auch zur Spaltung der Gemeinschaft oder zum Ausschluss von einzelnen aus der Gemeinschaft führen kann. In manchen Religionsgemeinschaften herrschen repressive Strukturen, die von der Verhaltenskontrolle über die Affektkontrolle bis zur Gesinnungskontrolle ihrer Mitglieder reichen können. Toleranz bzw. Religionsfreiheit meint als nicht nur die Freiheit *für* die Religion, sondern auch die Freiheit *in* der Religion und das schließt unter anderem auch die Freiheit ein, die jeweilige Religionsgemeinschaft verlassen zu können oder die Religion zu wechseln.

2.3 Interreligiös

In einer liberalen, pluralistischen Gesellschaft fordert das Toleranzgebot von den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen als die eigenen *formal* zu akzeptieren, obwohl man sie sich *inhaltlich* nicht zu Eigen machen kann. Aber kann eine Religion das?

3 Wahrheit und Glaube

Ich stelle drei Verständnisse von Wahrheit typisierend gegenüber. Den zwei klassischen philosophischen Wahrheitskonzepten – dem propositionalen und dem ontologischen – stelle ich ein Wahrheitsverständnis demgegenüber, das in zentralen Teilen der biblischen Überlieferung zum Ausdruck kommt und das mir Toleranz gegenüber Andersglaubenden zu ermöglichen scheint. Es ist pluralismusfähiger als die beiden anderen Konzepte. Ich werde es mit vier Begriffen beschreiben: Personal, existenziell, relational und dynamisch.

3.1 Propositionale Wahrheit

Das Wahrheitsverständnis, das im alltäglichen Gebrauch des Wahrheitsbegriffs (»die Wahrheit sagen«) zumeist unreflektiert in Anspruch genommen und das auch in der Philosophie eine lange Geschichte hat, ist die klassische Theorie, dass Wahrheit in der Übereinstimmung einer Aussage mit einem Sachverhalt besteht – die sogenannte Korrespondenztheorie. Sie ist auf *Aussagen* bezogen und geht mit einem klaren Dualismus von »wahr« und »falsch« einher. Entweder ist eine Aussage wahr – gemessen am Sachverhalt, den sie aussagt –, oder sie ist falsch. Wahrheit meint Zutreffendheit.

Das propositionale Wahrheitsverständnis ist nicht pluralismusfähig, sondern exklusiv. Aussagen über Sachverhalte können nur entweder wahr oder falsch sein.

Wie kann man feststellen, ob eine Aussage wahr oder falsch? Worin besteht also die Verifikation der propositionalen Wahrheit? Sie besteht in der empirischen Überprüfung: Man muss auf den betreffenden Sachverhalt schauen, um zu sehen, ob der Wahrheitswert der Aussage bei »eins« oder bei »null« liegt.

Das ist aber nicht immer einfach, in manchen Fällen sogar unmöglich. Denn manche Sachverhalte liegen in der Vergangenheit oder können sich erst in Zukunft einstellen, sind also nicht unmittelbar beobachtbar. Wenn etwa der christliche Glaube davon ausgeht, dass Jesus gekreuzigt worden ist, wenn das aber andererseits in Sure 4:157f. des Korans bestritten wird, dann kann nur eine der beiden Aussagen wahr sein. Weil die Kreuzigung aber in der Vergangenheit liegt, kann man dieses Ereignis nicht unmittelbar anschauen und ist auf die Zuverlässigkeit von Zeugnissen und damit auf die Zuverlässigkeit der Zeugen angewiesen. Es steht in diesem Fall Aussage gegen Aussage, wobei die christlichen Zeugen zwar näher am Ort des Geschehens waren, die koranische Überlieferung aber nach islamischem Verständnis unmittelbar auf Gott selbst zurückgeht.

Das propositionale Wahrheitsverständnis kommt aber auch dort an seine Grenzen, wo es nicht mehr um die Feststellung von Tatsachen, sondern um die Zuschreibung von Bedeutungen geht. Und davon lebt Religion. Es geht in der christlichen Kreuzestheologie ja nicht einfach um das Faktum der Kreuzigung,

sondern um die *Bedeutung* des Kreuzestodes. Es ist mehr als ein historisches *Faktum*, dass Jesus ›für uns‹ gestorben ist. Es ein Glaubensinhalt, der über das Historisch-Faktische hinausgeht. So wie es über die materielle Substanz einer Rose hinausgeht, wenn sie zum Bedeutungsträger für Liebe wird. Und wie es über die Akustik hinausgeht, wenn mich eine Symphonie anrührt.

3.2 Ontologische Wahrheit

Während das propositionale Verständnis von Wahrheit auf *Aussagen* (in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit des Ausgesagten) bezogen war, ist das ontologische auf das *Sein* von Dingen und Sachverhalten, d.h. auf deren Seinsqualität bezogen. Wenn etwa eine Liebe als »wahre Liebe«, ein Akt oder Zustand der Versöhnung als »wahre Versöhnung«, eine bestimmte Haltung oder ein Verhalten als »wahre Menschlichkeit« bezeichnet werden, ist damit gesagt: Diese bestimmte Liebe entspricht dem *Wesen* von Liebe. Diese Versöhnungstat erfüllt das *Ideal* von Versöhnung. In diesem Akt der Menschlichkeit realisiert sich *die* Menschlichkeit im vollen Sinn.

Auch im Blick auf Gegenstände kommt dieses seinshafte Verständnis von Wahrheit zur Anwendung, wo man einem bestimmten Gegenstand Echtheit zuschreibt (etwa: »das ist wahres Gold«). Wahrheit als Echtheit steht in Kontrast zur Fälschung oder zu einer minderen Seinsqualität (im Sinne eines »besser« oder »schlechter«). Die Produktwerbung nimmt dieses Verständnis von Wahrheit zuweilen in Anspruch; dann nämlich, wenn das angepriesene Produkt abgehoben werden soll von anderen Produkten der gleichen Art, indem man es als das ›wahre‹ dieser Art herausstellt. Das kann geschehen indem man etwa das zu bewerbende Produkt (z.B. ein bestimmtes Automodell) mit der Gattungsbezeichnung (»Auto«) belegt und es damit als das wahre Exemplar dieser Gattung ausgibt (wie etwa in dem Slogan »Volkswagen. Das Auto«).

Dieses Wahrheitsverständnis ist in Bezug auf die Religion insofern von Bedeutung, als man schon in der Antike zwischen wahrer und falscher Religion unterschieden hat. In Lessings Ringparabel geht es um die Frage, welches der wahre Ring ist, ob und unter welchen Umständen also Judentum, Christentum

und Islam für sich beanspruchen können, die wahre Religion zu sein. Die Religion, die sich für die wahre erklärt, spricht damit anderen Religionen dieses Prädikat ab. Sie werden entweder als falsche oder doch als minderwertige Religionen qualifiziert.

In der Regel wird dieser Anspruch offenbarungstheologisch untermauert: Mit seiner Offenbarung hat Gott die Fülle der Wahrheit ausgegossen. Und *die* Religion, die diese Fülle bewahrt, ist die wahre, weil authentische, weil auf der echten Offenbarung Gottes beruhende Religion.

Im Judentum kann das zu einem Separatismus von anderen Völkern führen, im Islam zu einem Überlegenheitsanspruch über die Offenbarungen an Mose und in Christus und im Christentum zu einem Alleingeltungsanspruch für die Christusoffenbarung.

Wahrheit in diesem seinshaften Sinn wird in Anspruch genommen, um die eigene Religion von anderen Religionen abzuheben. Es geht jetzt nicht mehr um Wahrheit *in* der Religion (wie beim propositionalen Modell), sondern um die Wahrheit *der* Religion.

Dieses Verständnis von Wahrheit hat seinen »Sitz im Leben« im Streit der Religionen. Es ist Ausdruck interreligiöser Wahrheitskonflikte und führt tiefer in diese hinein. Durch übermäßige Pluralismusfähigkeit zeichnet es sich jedenfalls nicht aus.

3.3 Relationale Wahrheit

Nach dem Modell der relationalen Wahrheit ist Wahrheit nicht auf Dinge und Sachverhalte, sondern auf Beziehungen bezogen. Es geht um die Qualität (Tragfähigkeit) dieser Beziehungen. Von Wahrheit in diesem Sinne ist schon im Alten Testament die Rede; und dann vor allem im Johannesevangelium, also gerade dort, wo die steilsten (»Absolutheits«-)Aussagen über Jesus Christus (nach dem Modell der Seinswahrheit) gemacht werden, wie etwa die, dass er *der* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben ist (Joh 14,6). Im Johannesevangelium bedeutet »Wahrheit« nicht die Irrtumslosigkeit der Erkenntnis metaphysischer Sachverhalte, die Behauptung der Zutreffendheit theologischer Feststellungsurteile oder die

Verfechtung des Anspruchs, das Christentum sei die wahre Religion. »Wahrheit« ist nicht bezogen auf Positionsbestimmungen oder Aussagen. Sie wird vielmehr als eine Qualität der Gottesbeziehung und letztlich als Prädikat Gottes selbst aufgefasst: Wahrheit meint die Verlässlichkeit der Heilszusage, die Tragfähigkeit der von Gott grundgelegten Beziehung, die Vertrauenswürdigkeit eines Versprechens.

So verstanden ist »Wahrheit« also vor allem ein Beziehungsbegriff, nicht ein Behauptungsbegriff. Man kann diese Wahrheit nicht *haben* oder für sich beanspruchen und gegen andere ins Feld führen. Man kann sie sich nur wie einen Beziehungsraum öffnen lassen und dann in ihr *sein*. Ihr Aneignungsmodus ist das Gehen des durch Christus erschlossenen Weges in die Gottesgemeinschaft. Wahrheit in diesem Sinn will *getan*, d. h. *gelebt* werden (Joh 3,21). Erst als angeeignete und gelebte *erweist* sie sich als Wahrheit, d. h. im Vollzug zeigt sich, ob sie tragfähig und verlässlich ist. Erfasst wird diese Wahrheit im Modus von Gewissheit und ausgedrückt wird sie im Modus des Zeugnisses.

Es ist eine personale, existenzielle, relationale und dynamische Wahrheit:

- personal, weil sie den Charakter der Zusage hat; diese Zusage ist adressiert an eine Person oder Gemeinschaft;
- existenziell, weil sie nicht nur rational akzeptiert, sondern zur Grundlage des Lebens gemacht werden will;
- relational, weil sie sich auf die Tragfähigkeit der Gottesbeziehung bezieht, nicht auf einen objektiven Sachverhalt;
- dynamisch, weil sie Ereignischarakter hat. Sie muss immer neu ergriffen werden und ihre Bewahrheitung liegt in ihrer Bewährung im Leben.

Wenn einem Menschen die von Paulus ausgesprochene Zusage, dass uns nichts zu scheiden vermag von der Liebe Gottes (Röm 8,38) zu einer existenziellen Wahrheit wird, in der und aus der heraus er lebt, dann handelt sich dabei um eine solche Verheißungswahrheit. Sie *wird* ihm zur Wahrheit. Sie will nicht einfach eine Mitteilung machen, sondern den Adressaten in eine Beziehung ziehen. Zu ihrem Ziel kommt sie erst dort, wo sie für die Existenzorientierung

dieses Menschen bedeutsam wird. Es geht bei der so verstandenen Wahrheit nicht um allgemeingültige Richtigkeit, sondern um personale Wichtigkeit. Sie besteht weniger aus übernatürlichem Sachwissen und mehr aus lebensbezogener Orientierungsweisheit.

Was bedeutet dieses Wahrheitsverständnis nun für den Konflikt religiöser Wahrheitsansprüche? Es vermag diesen Konflikt nicht einfach zu lösen, ihn aber doch in einer heilsamen Weise zu befrieden.

Es macht einen großen Unterschied, ob religiöse Wahrheiten als metaphysische Sachwahrheiten in der Perspektive der grammatischen Dritten Person verstanden werden (etwa: »Es gilt, dass Christus für dich gestorben ist«) als Glaubensdekret also – oder ob sie verstanden werden als persönlich verantwortete Glaubensgewissheit in der grammatischen Ersten Person (Singular oder Plural). Die klassischen christlichen Glaubensbekenntnisse beginnen mit »Credo«, d. h. »ich glaube«. Sie sind also immer an die Person dessen gebunden, der dieses Glaubensbekenntnis spricht. Das heißt natürlich nicht, dass die Wahrheit, die darin ausgedrückt ist, von der Person abhängt. Aber diese Wahrheit wird für diese Person erst dann zu einer existenziell bedeutsamen Wahrheit, wenn sie sich in ihrem Leben darauf einlässt. Es geht bei Glaubensaussagen nicht um Richtigkeitsurteile, sondern um persönliche Zeugnisse einer Zusage und einer darauf gegründeten Glaubenserfahrung.

Wenn sie so verstanden werden, dann kann der Glaubende nicht als selbstherrlicher Wahrheitsbesitzer auftreten, sondern bloß als demütiger Zeuge. Existenzielle Wahrheitsgewissheiten können durchaus exklusiv sein, ohne mit einer Verneinung oder gar Verurteilung anderslautender Wahrheitsgewissheiten einher zu gehen. Sie können in vielen (nicht in allen) Fällen in versöhnter Verschiedenheit miteinander bestehen. Wenn es sich dabei nicht um scharfkantig geschliffene religionsideologische Positionen handelt, sondern um lebenstragende Gewissheiten, dann kann und muss der Glaubende auch anderen das Recht zugestehen, im Wahrheitsraum *ihrer* jeweiligen Gewissheiten zu leben, *ihre* je eigenen Glaubensüberzeugungen zu »bewohnen«, die sie als lebenstragend erachten und mit einem Exklusivanspruch verbinden. Auf diese Weise sind existentiell-relationale Wahrheiten prinzipiell pluralismusfähig.

Erst dort, wo die existenzielle *Wahrheitsgewissheit* zur rationalen *Wahrheitsbehauptung* verschoben wird, wo sie sich von der Sprachform des an die Person des Sprechenden gebundenen Bekenntnisses löst und sich als Behauptung einer allgemeingültigen Sachwahrheit Ausdruck verschafft, kommt es zu gegenseitigen Verwerfungen.

4 Wie lässt sich interreligiöse Toleranz theologisch begründen?

Lässt sich Toleranz nur *gegen* den Glauben einfordern oder kann man sie auch aus dem Glauben begründen? Mindestens die folgenden Ansatzpunkte aus der Bibel und der christlichen Tradition lassen sich für eine solche »überzeugte Toleranz« anführen:²

(4.1) Die schon im AT (Lev 19,18) verwurzelte Ethik unbedingter Nächsten-, Fremden-, ja Feindesliebe (Mk 12,29ff; Mt 5,43-48), die wiederum in der Menschenliebe Gottes (Tit 3,4) wurzelt. Dazu gehören auch die Gebote, die dem Fremden besonderen Schutz gewähren (Ex 22,20–23; 23,6.9). Das Gebot der Nächstenliebe, das im NT zusammen mit dem Gebot der Gottesliebe als das höchste der Gebote bezeichnet wird, lässt sich durchaus als Toleranzgebot verstehen.

(4.2) Ein anderer Ansatzpunkt zur Begründung interreligiöser Toleranz liegt in der für Juden und Christen zentralen Vorstellung, dass *jeder* Mensch Ebenbild Gottes ist (Gen 1,28). Als Geschöpf Gottes steht der Mensch in einer ursprünglichen Beziehung zu Gott – unabhängig von seiner religiösen Loyalität. Darin liegt die christliche Begründung der unveräußerlichen Menschenwürde.

(4.3) Die klassische Toleranzbegründung im dem NT war/ist das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13,24-30). Es geht darin um einen Acker, auf dem Weizen wächst, aus dem dann Brot gemacht wird, also um die elementaren Existenzgrundlagen des Bauern, seiner Großfamilie und seinen Knechten. Und es geht nicht um Unkraut, das von selbst wächst, sondern um solches, das be-

² Ich beziehe mich dabei teilweise auf Argumente, die in dem von mir verfassten Positionspapier des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Bernhardt 2007) entfaltet sind.

wusst gesät worden ist, um den Weizen und damit den Bauern zu schädigen. Bei diesem Unkraut handelt es sich um den giftigen Taumel-Loch. Er heißt so, weil er Schwindelgefühle auslöst, wenn man seine Körner isst. Er sieht wie Weizen aus. Man kann ihn zunächst kaum von diesem unterscheiden. Wenn man ihn nicht bekämpft, ist die ganze Ernte in Gefahr. Aber die Bekämpfung ist schwierig. Denn die Wurzeln des Taumellochs verschlingen sich so mit den Wurzeln des Weizens, dass man die Weizenhalme mitausreisst.

Die Knechte im Gleichnis schlagen nun vor, was ihnen der gesunde Menschenverstand gebietet: Sie wollen sofort mit der Unkrautbekämpfung anfangen, auch wenn dabei ein Teil des Weizens vernichtet wird. Aber dann ist wenigstens der Rest der Ernte gerettet.

Der Bauer aber hält sie zurück. Das Unkraut soll bis zur Ernte weiter wachsen. Er sorgt sich mehr um die Weizenhalme, die bei der Unkrautbekämpfung mit ausgerissen werden könnten, als um den Gesamtertrag seiner Ernte. Das Unkraut *wird* vernichtet werden, sagt er, aber nicht jetzt und nicht von den Knechten, sondern erst bei der Ernte auf sein Geheiß. Auch wenn dann der Aufwand viel größer ist. Denn dann muss man Halm für Halm, Korn für Korn prüfen und scheiden. Und das alles nur, damit kein einziger Weizenhalm verlorengeht. Solange man nicht sicher unterscheiden kann zwischen Weizen und Unkraut, bleibt das Unkraut auf dem Acker Gottes. Und sicher unterscheiden kann Gott allein. Bis dahin gilt das Toleranzgebot, das Paulus in 1 Kor 13,7 aufgestellt hat: »Caritas tolerat omnia« (»Die Liebe erträgt alles«). Der Spitzensatz des Gleichnisses lautet: »Lasst beides wachsen: Den Weizen und das Unkraut.« Dieser Satz – und mit ihm das ganze Gleichnis – ist in der Geschichte des Christentums zur wichtigsten Begründung für Toleranz geworden.

Selbst Luther konnte in einer seiner Predigten über diesen Text im Jahre 1525 sagen: »Daraus merke, welche rasenden Leute wir so lange Zeit gewesen sind, die wir die Türken mit dem Schwert, die Ketzer mit dem Feuer, die Juden mit Töten haben wollen zum Glauben zwingen, und das Unkraut ausrotten mit unserer eigenen Gewalt; gerade als wären wir die Leute, die über Herzen und Geister regieren könnten und wir sie möchten fromm und recht machen, was doch allein Gottes Wort tun muss.« (125)

(4.4) Das vierte Motiv zur theologischen Toleranzbegründung besteht in der Überzeugung von der Universalität Gottes: Christlicher Glaube bezieht sich auf einen Gott, der nicht der Stammesgott der Juden und Christen, sondern Grund und Ziel der ganzen Schöpfung ist. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über den ganzen Kosmos, über die gesamte Geschichte und damit auch über die Geschichte der Religionen als Geschichtswirklichkeiten. Kurz: Die Religionen sind eingeschlossen in die Schöpfung Gottes. Das bedeutet natürlich nicht, dass alle religiösen Erscheinungen – christliche wie außerchristliche – auch der Schöpfungsintention entsprechen. Aber sie unterstehen der »tolerantia Dei«.

(4.5) Die Universalität Gottes kommt auch in seiner universalen Offenbarung zum Ausdruck, von der an zahlreichen Stellen im AT und NT die Rede ist. Ich nenne nur einige: Nach Paulus hat Gott sich in den Werken der Schöpfung offenbart, so dass sich kein Geschöpf darauf berufen kann, diese Offenbarung sei ihm nicht zugänglich (Röm 1,18-20). Gott hat den Völkern sein Gesetz ins Herz geschrieben (Röm 2,14f.). Allgemeiner ist auch in Apg.14,15-17 davon die Rede, dass Gott sich den Völkern nicht unbezeugt gelassen hat. Und nach Apg 17,22-31 bescheinigt Paulus den nichtchristlichen und nichtjüdischen Athenern, dass der unbekannte Gott, den sie verehren, der Gott Israels sei. Dieser Gott aber »ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts« (Apg 17,27f.).

(4.6) Die Universalität des Heilswillens Gottes kommt schon in der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen zum Ausdruck. In Gen 9,1-17 ist vom Noah-Bund die Rede, den Gott mit der ganzen Menschheit geschlossen hat. Darin gibt er der Schöpfung gewissermaßen eine Bestandsgarantie. Das Zeichen für diesen Bund ist der Regenbogen. Die weiteren Bünde – der Abrahambund, der Mosebund und schließlich der Christusbund – lassen sich als Spezifizierungen dieses allumfassenden Schöpfungsbundes verstehen. Diese Bundesgeschichte ist Ausdruck des allgemeinen Heilswillens Gottes, wie er in 1 Tim 2,4 explizit zum Ausdruck kommt, wo verkündet wird, dass Gott »will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen«

(4.7) Toleranz / Interreligiöse Offenheit kann auch erwachsen aus dem Glauben an den Geist Gottes, der die ganze Schöpfung umspannt und durchdringt. In Joel 2 heißt es: Der Geist (Gottes) wird auf *alles* Fleisch ausgegossen. An Pfingsten ist das geschehen. Gottes Geist ist die Kraft seiner Gegenwart. Nach biblischem Zeugnis wirkt diese Macht kreativ und heilend, sie bringt Leben hervor, weckt Glauben, Liebe und Hoffnung, sie stiftet Versöhnung, Verständigung und Gemeinschaft, sie inspiriert, erleuchtet und öffnet Erkenntnishorizonte. Wenn die Kraft des Geistes Gottes allgegenwärtig ist, dann können auch die Religionen als Geschichtswirklichkeiten davon nicht ausgeschlossen sein. Ohne dass sich genau bestimmen ließe, wie sich diese Geistgegenwart in den Religionen manifestiert, ist doch anzunehmen, dass sie dort am Werk ist, wo Liebe (d. h. Überwindung von Selbstzentrierung) aufscheint.

(4.8) Religion, die es ernst meint, verabsolutiert sich nicht selbst, sondern das, worauf sie verweist: Gott. Sie unterscheidet zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit. Die Wahrheit Gottes ist »größer« als alle Wahrheit, die die Religion für sich in Anspruch nimmt.

Die Differenz zwischen Gottes- und Offenbarungswahrheit kommt im NT in der Selbstunterscheidung Jesu zum Ausdruck. Er weist über sich hinaus auf Gott und auf den Anbruch des Reiches Gottes hin. In Mk 10,18 sind die Worte überliefert: «Was nennt ihr mich gut – Gott allein ist gut.» Und gerade im Johannesevangelium, das die Einheit zwischen Christus und Gott so stark betont (Joh 10,30), wird deutlich, dass Gott der *semper maior* (der »immer größere«) ist. Gott, der »in unzugänglichem Licht wohnt, dahin kein Mensch kommen kann« (1 Tim 6,16), bleibt auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis.

(4.9) Alles Religiöse – auch die Botschaft von Jesus Christus ist ausgerichtet auf ihre noch ausstehende Vollendung in Gott. Am Ende wird alle Wirklichkeit in Gott eingehen. Er wird alles in allem sein. So heißt es in 1 Kor 15,28: »Wenn aber alles Gott untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst ihm untertan sein, damit Gott alles in allem sei.« Die Zeit der uneingeschränkten Gottesherrschaft steht noch aus. Sie relativiert alle menschlichen Macht- und alle religiösen Geltungsansprüche. Die Religionen sind »vorletzte«, menschlich-kulturelle

Geschichtswirklichkeiten, nicht letztgültige Institutionen göttlichen Rechts.

Die Erkenntnis der *Geschichtlichkeit* aller religiösen Erscheinungen drängt übergeschichtliche Ausschließlichkeitsansprüche zurück und fördert damit interreligiöse Offenheit. Die Offenbarungen, auf die sich das Judentum, das Christentum und der Islam – um nur die sog. abrahamischen Religionen in den Blick zu nehmen – berufen, sind zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten historischen Kontext ergangen und müssen in Bezug auf diesen Kontext ausgelegt werden. Eine Religion, die ihre eigene Geschichtlichkeit ernst nimmt, kann sich aber nicht verabsolutieren.

Alle diese biblischen Überlieferungen und biblisch begründeten Glaubensüberzeugungen können eine Haltung achtsamer Wertschätzung in der Begegnung mit ihren Anhängern anderer Religionen begründen. Sie bringen nicht aus innerer Notwendigkeit interreligiöse Toleranz hervor, aber sie können doch die Forderung nach dialogischen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen zwischen den Religionen theologisch legitimieren und die Ausbildung solcher Haltungen damit fördern.

Literatur

Assmann, Jan (2003): *Die Mosaische Unterscheidung, oder, Der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.

Bernhardt, Reinhold (2007): *Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen* (SEK-Position 8). Bern: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.

<<https://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/publikationen/pdf/SEK-Position-8.pdf>>

- frz.: *La vérité dans l'ouverture. La foi chrétienne et les religions* (FEPS-Position 8, übers. v. André Carruzzo). Bern: Fédération des Églises protestantes de Suisse. <<https://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/publikationen/pdf/FEPS-Position-8.pdf>>
- Bernhardt, Reinhold (2019): *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*. Zürich: TVZ.
- Bolz, Norbert (2002): »Den Dialog bringt der Teufel«. *Frankfurter Rundschau*. <<http://www.fr.de/politik/spezials/den-dialog-bringt-der-teufel-a-1202025>>
- Dietrich, Walter und Christian Link (1995): *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Feuerbach, Ludwig (1841): *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Otto Wigand.
- G.E.Lessing (1753): Fragment »Religion« (1824 [1753]). In: *Goth. Ephr. Lessings sämtliche Werke: Poesie und Kunst, Erster Theil*. Karlsruhe: Bureau der deutschen Classiker. 93–114. 95.
- Luther, Martin ([1927/1525]): »Fastenpostille«. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 17/II*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger. 1-247.
- Schwager, Raymund (1986): *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (2. Aufl.). München: Kösel.

Zum Autor

Reinhold Bernhardt ist Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Universität Basel.

Seine Arbeitsschwerpunkte sind u. a. Theologie der Religionen, Vorsehung/Handeln Gottes, Theologie und Naturwissenschaft.



Kontakt: <<https://theologie.unibas.ch/de/personen/reinhold-bernhardt/>>

DIE GELBE

ist Teil der

Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien

Herausgegeben von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Redaktion:

Pfr. Quirin Gruber • StDin Dr. Susanne Kleinöder-Strobel •
StRin Christiane Krämer • OStR Dr. Wolfram Mirbach •
OStR Dr. Johannes Rüster • StDin Vera Utzschneider

Unter beratender Mitwirkung des **Religionspädagogischen
Koordinierungsausschusses** für das Gymnasium:

StDin Erna Haag (Fachberaterin Nord) • OStR Holger Ibsch und
StRin Christiane Krämer (AERGB) • StD Thomas Peter (Sprecher der
MB-Fachreferenten) • OStR Dr. Johannes Rüster (ISB-Referent) •
StDin Susanne Styrsky (Fachberaterin Süd) • StDin Vera Utzschneider
(RPZ-Referentin Gymnasium) • StDin Karin Verscht-Biener (zentrale
Fachberaterin für die Seminausbildung)

Bestellungen:

Gymnasialpädagogische Materialstelle
im Religionspädagogischen Zentrum Heilsbronn
Abteigasse 7 • 91560 Heilsbronn

Telefon: (09872) 509- 171 • Telefax (09872) 509- 222

E-Mail: materialstelle.rpz-heilsbronn@elkb.de

Internet: <http://www.materialstelle.de> • <http://gpm.rpz-heilsbronn.de>

IBAN: DE91 7655 0000 0760 0161 62 Vereinigte Sparkassen Ansbach
(SWIFT-BIC: BYLADEM1ANS)

Kein Bezug über den Buchhandel.

Karl-Friedrich Haag
Christliche Bildung im Horizont öffentlichen Vernunftgebrauchs?
Auf dem Weg zu Bilingualität

Reiner Anselm
Konsens und Konflikt Zehn Impulse

Manfred Pirner
Religionsunterricht zwischen politischer Abstinenz und
Funktionalisierung
Perspektiven einer Öffentlichen Religionspädagogik

Yvonne Jaeckel und Gert Pickel
Gottesvorstellungen in der gegenwärtigen Gesellschaft
Eine religionssoziologische Standortbestimmung Gottes unter
Religiösen, Nicht-Religiösen und Jugend in Deutschland

Reinhold Bernhardt
»Jeder glaubt, sie zu haben, und jeder hat sie anders«
Wahrheit und Toleranz im christlichen Glauben.

Der Volltext ist unter
<<http://gpm.rpz-heilsbronn.de/die-gelbe/>>
frei zugänglich.

Verantwortlicher Herausgeber
dieser Ausgabe:
Johannes Rüster

gpm
GYMNASIALPÄDAGOGISCHE
MATERIALSTELLE



Religionspädagogisches
Zentrum Heilsbronn

01

**DIGITAL | INNOVATIV | EVANGELISCH:
DAS GYMNASIALPÄDAGOGISCHE E JOURNAL
FÜR LEBENSWELTORIENTIERTE BILDUNG UND ERZIEHUNG**