

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 versprachen. 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.

