

Zur Bestimmung von Sinn, Religion, Weltanschauung und christlichem Glauben. Differenzierende theologische und religionspädagogische Reflexionen in weiterführender Absicht

von

Werner H. Ritter

Seit es mit dem ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert eine wissenschaftliche Disziplin Religionspädagogik¹ gibt, lautet eine pädagogischer- und juristischer- wie theologischer- und religionspädagogischerseits immer wieder verhandelte Frage, wie christlicher Glaube bzw. christlicher Religionsunterricht ihre Präsenz in der Öffentlichkeit, sprich: der säkularen staatlichen Schule zureichend begründen können. Nach Legitimationsversuchen bzw. -phasen per „Verkündigung“ (30er und 40er Jahre) und „Hermeneutik“ (50er und 60er Jahre) wurde – zur Zeit der Problem- und Humanorientierung der Religionspädagogik und des Religionsunterrichts (70er Jahre) – in der religionspädagogischen Diskussion des Dezenniums 1968 – 1978² die Ansicht vorherrschend, dass die allfällige Legitimation nur mittels einer Rückbesinnung auf „*Religion*“ als individueller anthropologisch-ontologischer wie auch sozialer religions- und gesellschaftskritischer, auf jeden Fall: allgemeiner Größe zu leisten sei.³ „Religion“ wurde in dem benannten Zeitraum zum Paradigma⁴ der Religionspädagogik und weithin auch des schulischen Religionsunterrichts – das Legitimationsproblem schien definitiv gelöst.

Bei genauerer Betrachtung ergibt sich freilich – dies soll im folgenden gezeigt werden –, dass die faktische Pluriformität, Plurivalenz, Offenheit und „Unbestimmtheit“ von „Religion“ in dem apostrophierten fundamentalen und universalen Sinne *sensu stricto nicht* den *einen* christlich (!) verantworteten Religionsunterricht in der öffentlichen und weltanschaulich neutralen Schule begründet, sondern, im Gegenteil, geradezu unerbittlich auf die darin beschlossene Problemvielfalt qua „Sinn“, „Religion“, „Weltanschauung“ und „christlicher Glauben“ oder mit anderen Worten auf den Tatbestand weltanschaulicher Pluralität aufmerksam macht. Dem wird hier kritisch nachgegangen.

Im einzelnen ist damit zu handeln über:

- die Unmöglichkeit einer fundamentalanthropologischen Religion oder Religiosität,
- die Theoriebildung von Religion,
- den Stellenwert und die Begründungsfähigkeit des christlichen Glaubens im Umfeld von anderen Weltanschauungen, Normen und Werten.

¹ Vgl. dazu Bockwoldt 1977, S. 9f.

² Vgl. dazu meine Schrift, Ritter 1984.

³ Dies habe ich in meiner Dissertation gezeigt, die unter dem Titel: Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff (Frankfurt/M. 1982) erschienen ist.

⁴ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von Kuhn 1979, v. a. S. 10, 25, 116. Für die Religionspädagogik habe ich dies gezeigt in: Ritter 1984, S. 12.

1. Die Unmöglichkeit einer fundamentalanthropologischen Religion bzw. Religiosität

1.1 Plurale Möglichkeiten

Der Mensch ist eine „physiologische Frühgeburt“⁵, die schon in frühester Zeit ihrer Umwelt „ausgesetzt“ wird, und ein „Mängelwesen“⁶, das nur mit Hilfe der „Kultur“ seine von „Natur“ aus schwache Stellung halten kann. Diese Negativa können und müssen jedoch zugleich auch als Positiva verstanden werden: Als „Ersatz“ für seine Mängel bedeutet dem Menschen die „Weltoffenheit“⁷ die Möglichkeit fortwährender Entwicklung und Neu-Orientierung. Unspezialisiertheit, Instinkt-reduziertheit bzw. -enthobenheit erweisen sich, so gesehen, als Stärke. Der Mensch als ein „exzentrisches Wesen“ muss und kann zu sich selbst in ein Verhältnis treten. „Es gibt ein lebendiges Wesen“, formuliert A. Gehlen treffend, „zu dessen wichtigsten Eigenschaften es gehört, zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen“. Denn der „Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier“, er ist „ein Wesen, welches in sich eine Aufgabe vorfindet. Und gerade deshalb braucht er eine Deutung seiner selbst.“⁸ Es kann festgehalten werden: *Der Mensch ist im subjektiv unterschiedlich aktualisierbaren Rahmen der objektiven Möglichkeiten einer Selbsterfahrung und -erprobung zur Selbstbestimmung befreit und zum „Selbstentwurf“ gezwungen.*

Speziell von den Erkenntnissen der humanbiologischen und zoologischen Grundlagenforschung sowie der Pädagogik her wird man damit im Blick auf die sogenannte „natürliche individuelle Ausstattung“ – besser wäre, von „Disposition“ zu sprechen – annehmen können, dass der Mensch (theoretisch und) praktisch mehrere Möglichkeiten einer „Ideologie“-Orientierung oder eines „Selbstentwurfes“ hat, was einschließt, dass er daraus ein individuelles Optimum realisiert⁹ bzw. zu realisieren versucht. Dies geschieht im Verlaufe des Sozialisationsprozesses, während dessen „der“ Mensch ein System von „Werten“ und „Normen“ übernimmt und (weiter-)entwickelt, welches seinem Leben, seiner Wirklichkeits-sicht „Sinn“ und „Identität“ verleiht. Ein solches Sinn- und Symbolsystem kann je und je verschiedenen „Inhalt“ haben, kann – vereinfacht gesprochen – „Transzendenz“ in immanenter oder transzendenter (transzendentaler) Bedeutung meinen. Der Schule kommt dabei im sekundären Sozialisationsprozess für die Erschließung von Wirklichkeit erhebliche Bedeutung zu. Sie muss sich, allgemein und noch unspezifisch gesprochen, wenn sie nicht dem pädagogischen Rückzug auf bloße „Positivitäten“ Vorschub leisten will, um die Vorstellung vielfältiger menschlicher Phänomene und Erfahrungen, „Fragen“ und „Antworten“ kümmern. Hier hat auch der Religionsunterricht seine Aufgabe: „Er vollzieht Auslegung von Wirklichkeit, und zwar Auslegung der einen umfassenden Wirklichkeit, die den begrenzten Ausschnitten eines Unterrichtsfachs grundsätzlich als Ganzes aufgegeben ist.“¹⁰ Unbeschadet der besonderen Stellung des Religionsunterrichts muss Wirklichkeits-Auslegung Anliegen der Schule insgesamt sein.

Wenn nun aber eine „pädagogisch verantwortbare Entscheidung zwischen den Möglichkeiten einer ‚Selbstverwirklichung‘ (allein) vom individuellen Ausstattungsgefüge her ausgeschlossen“¹¹ ist, dann hat gerade die weltanschaulich neutrale Schule für die Dar- und Vorstellung mehrerer „Sinn“-Möglichkeiten bzw. „Selbstentwürfe“ zu sorgen (H. Heid).

⁵ Portmann 1956.

⁶ Gehlen, 1962.

⁷ Scheler 1947, S. 36ff.; ähnlich auch Portmann und Gehlen.

⁸ Gehlen 1962, S. 9, 16.

⁹ Vgl. dazu schon F. D. E. Schleiermacher, Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826 (Schleiermacher 1966); Heid 1970, S. 367f.

¹⁰ Halbfas, 1970, S. 104.

¹¹ Heid 1970, S. 368.

Weite und „Bandbreite“ der „objektiv“ vorhandenen „Sinn“-Möglichkeiten, „Selbstentwürfe“ und „Selbstverwirklichungsmöglichkeiten“ (H. Heid) hängen ihrerseits wiederum von der faktisch gelebten gesellschaftlichen Pluralität ab – ein positiver Aspekt heutiger weltanschaulicher Pluralität! In dem Maße kommt auch der *Entscheidungsspielraum* des einzelnen besser zum Tragen als in „geschlossenen“ Systemen oder Gesellschaften, was Vorzüge wie Probleme mit sich bringt. Insgesamt ist mit H. Heid festzuhalten: „Wenn das *Nichtfestgestelltsein* des Menschen durch die Natur nicht mit einer *Selbstfesselung* durch die Kultur verspielt werden soll, müssen die [...] subjektiven, aber auch die objektiven Bedingungen freier Entscheidung gewährleistet werden.“¹² Kann man hinter die pädagogische Forderung „subjektiver“ wie „objektiver“ Freiheits-Bedingungen neuzeitlich nicht zurück, dann sind sowohl die Praxis gegenwärtig, „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts [...] in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ (GG 7 III Abs. 2) erteilten Religionsunterrichts als auch der eigenverantwortliche Entscheidungsspielraum des Schülers zur persönlichen „Sinn“-Findung bzw. zum persönlichen „Selbstentwurf“ kritisch zu überprüfen.¹³ Welche „Angebote“ macht, was den Fächerkanon betrifft, diesbezüglich die Schule dem Schüler – außer dem christlichen? Zumindest vom theoretischen Selbstverständnis („Präambeln“) und von der konkreten Lehrplangestaltung des christlichen Religionsunterrichts her sind konkrete (Vor-) Entscheidungen getroffen, die – wie man es auch dreht und wendet – zwar eine freie Entscheidung nicht a fortiori total verunmöglichen, sie aber auch nicht gerade erleichtern, oft einengen.¹⁴ Dass sich demgegenüber die konkrete Praxis schulischen Religionsunterrichts vor Ort oft genug „anders“ und „moderater“ geben muss, kann allen Ernstes nicht als Entschuldigung herhalten, unterstreicht vielmehr unübersehbar die Problematik der Sache.

1.2 Von der einen Grundkraft im Menschen

In der Sozialisation wird, wie schon oben angedeutet, ein bestimmter, gesellschaftlich vermittelter „Sinn“-Zusammenhang (Symbolsystem) subjektiv angeeignet. Diesen „Sinn“-Zusammenhang kann man sehr grundsätzlich und allgemein, also noch vor aller konkreten Sinn-Ausformung im Alltagsleben, „Ideologie“ oder „Weltansicht“ nennen: „Eine Weltansicht ist subjektiv [...] das konstituierende Element der Person und zugleich ihrem Einfluss unterstellt. Objektiv ist sie das konstitutive Element der Gesellschaft, die der einzelne vorfindet.“¹⁵ Wie H. Roth in seiner „Pädagogischen Anthropologie“¹⁶ gezeigt hat, kann „kein Mensch, auch nicht der einfachste Mensch [...] ohne Weltdeutung, sei sie noch so primitiv und pauschal, geistig leben“¹⁷. Als Inbegriff des Selbstverständnisses des (gesellschaftlichen) Menschen in seiner (bestimmten) Daseinswelt¹⁸ sind „Selbstentwurf“, „Weltanschauung“ (Th. Luckmann) oder „Weltansicht“ (H. Halbfas) unvermeidbar und unverzichtbar, wie auch immer sich im einzelnen ihre „Form“ konkret und „inhaltlich“ ausnehmen mag. Das aber heißt: *Nicht Religion ist unvermeidbar oder unverzichtbar, sondern die Orientierung und Ausrichtung durch und an einem „Weltbild“, einer „Weltanschauung“, einer „Weltansicht“*: „Weltanschauung wohnt nicht einer einzelnen gesellschaftlichen Institution inne, sie ist vor allem als die innere Form der Sprache gesellschaftlich objektiviert

¹² Heid 1970, S. 384.

¹³ Hier stünde das Problem der „Konfessionalität“ (i.w.S.) wie auch das der „weltanschaulichen“ Pluralität (bzw. Minderheiten) zur Verhandlung an.

¹⁴ Dies gilt selbst dann, wenn man zugeben muss, dass vorgegebene „Positionen“ oft notwendige Voraussetzungen sind, um zu *eigenen*, selbstverantworteten Entscheidungen zu kommen.

¹⁵ Halbfas 1976, S. 104, in Anlehnung an wissenssoziologische Erkenntnisse.

¹⁶ Roth 1966.

¹⁷ Roth 1966, S. 140f.

¹⁸ Luckmann 1963, S. 37f.; Barion 1966, S. 53.

und durchdringt als solche die Denk- und Kommunikationsformen, die um einzelne Institutionen wachsen.“¹⁹

Dies weist, egal welche Nomenklatur man als für diesen Sachverhalt adäquat erachtet, daraufhin, dass *alle Menschen*, also auch „moderne und „aufgeklärte“, neben dem Wissen um Sachverhalte, „facts“ und Problemstellungen auch – unabdingbar – nach einem Gesamtrahmen für Denken, Fühlen, Wollen verlangen. Dieser Rahmen muss Antworten und Möglichkeiten bereitstellen für die Frage nach dem „Sinn des Ganzen“ und darin wiederum des eigenen Lebens; er bietet Hilfen in individuellen und kollektiven Krisen und schafft, soziologisch gesprochen, „Plausibilitätsstrukturen“. Auch im Blick auf die Wirklichkeits-Auslegung in der säkularen Schule können die genannten Bezeichnungen „Weltansicht“ oder „Weltanschauung“ immerhin „operationale“ Begriffe dafür sein, dass es „*Lebensanschauungen*“ gibt, die sich hinsichtlich ihrer „Inhaltlichkeit“ bzw. inhaltlichen „Identitätsbestimmung“ grundlegend von Religion(en) und/oder christlichem Glauben unterscheiden. Solche „Weltansichten“ sind in einem sehr grundsätzlichen Sinne nicht – wie man (zumal in christlich geschlossenen Gesellschaften) sagt – „Ersatzmöglichkeiten“, sondern – human- und sozialwissenschaftlich gesprochen – „Alternativmöglichkeiten“ für das Selbstverständnis und die Selbstwertung des Menschen.²⁰

Geht man mit H. R. Schlette von *einer Grundkraft im Menschen* aus und unterscheidet davon „verschiedene Möglichkeiten, diese Grundkraft [...] in konkretes Engagement zu überführen“ (S.168), dann kann sich diese fundamentale menschliche Grundkraft „bald auf ein religiöses, bald auf ein nichtreligiöses Objekt“ (S.165) richten. Folglich geht es nicht einfach um ein (billiges) „Ersetzen“ von diesem durch jenes; vielmehr werden – ein weit fundamentalerer Vorgang! – „menschliche Energien, menschliche Grundkräfte, es wird das eine Herz, das der Mensch nur zu vergeben hat, umgeleitet von einem Ziel auf ein anderes, von dem religiösen [...] auf das politisch-weltliche“. (S.168). Hier bringt, wie ich meine, schon die Bezeichnung „Ersatz“²¹ mit einer gewissen Despektierlichkeit zum Ausdruck, dass es sich nicht um „Vollwertiges“ handeln kann – eine, wie mir scheint, problematische und zu problematisierende Aussage!

1.3 Fundamentalanthropologische Religiosität oder Religion?

Wer bloßes Transzendieren (im wörtlichen Sinne: Überschreiten) der biologisch-vorfindlichen, menschlichen Situation und Disposition identisch setzen will mit Religion bzw. Religiosität, der setzt sich dem berechtigten Vorwurf der formalistischen Reduktion hochkomplexer Vorgänge und Phänomene aus. Mit „Transzendenz“ im ursprünglichen Sinne, dem Numinosen oder Heiligen also, hat diese „Religion“ nichts mehr oder nur noch unter anderem zu tun: Sie ist zum *anthropologischen Formalbegriff* geraten – Folge eines „metaphorischen“ Sprachgebrauchs! Mit anderen Worten: Wo man den „Religions“-Begriff so ausweitet, dass er nur noch an allgemeinsten Bedingungen festgemacht ist, hat man zwar ein „Allgemeines“ gewonnen – allerdings um einen zweifachen Preis: den fehlender Konkretion und Griffbarkeit und – engstens damit zusammenhängend – den der Unmöglichkeit einer Distanznahme von Religion, was nur als Selbstmissverständnis, sodann auch als Böswilligkeit und Dummheit gelten kann. Geht man aber nun mit H. R. Schlette von einer Grundkraft im Menschen aus, die verschieden ausgestaltet wird, dann sind soziohistorische Religionen von „religionsähnlichen“ (Tillich spricht von „Quasireligionen“) Phänomenen zu unterscheiden. „*Religion*“ gibt es nicht als Abstrakt- oder Leerbegriff: weil es keine voraussetzungslose, von geschichtlicher Tradition unabhängige, rein anthropolo-

¹⁹ Luckmann 1963, S. 37; zur Herkunft und Problematik des Begriffs „Weltanschauung“ vgl. Klein 1962, Sp. 1603ff.; Söhngen 1965 Sp.1027ff.; auch Pannenberg, 1977, S. 102f.

²⁰ Vgl. dazu sehr detailliert und differenziert bei Schlette 1971, S. 158ff.; s. auch Lenz 1977, S. 629f.

²¹ Zu denken wäre auch an das Problem eines „Ersatzunterrichts“ statt des Religionsunterrichts. Darauf kann hier allerdings nicht näher eingegangen werden.

gische Religiosität gibt. So gesehen erweist sich die Annahme einer „anthropologisch-fundamentalen Religiosität“²² als *Fiktion und Option*, weil verschleiert wird, in welchem Ausmaß eine solche Annahme (Glaubens-)Voraussetzungen notwendig macht, die keinesfalls so allgemein geteilt werden, wie es (bestimmte) Theologen, Religionspädagogen und (Religions-)Philosophen wollen. Stattdessen ist festzuhalten: „Eine umgreifende, im Wesen des Menschen oder in seiner begnadeten anonymen Christlichkeit grundlegende Religiosität ist, sobald man sie inhaltlich identifiziert, das Konstrukt der Abstraktion von unterschiedlichen sozialen, geschichtlichen und bekenntnishaften Gegebenheiten.“²³ Solches „Konstrukt“ aber kommt ohne die je und je konkrete und verschiedene Ausdifferenzierung als „Glaube“, „Religion“ (im umgangssprachlichen Sinne), „Weltanschauung“ etc. nicht vor. Ein erstes Ergebnis lautet deswegen: Hat „Selbst-Transzendierung“ zwar immer mit dem Menschsein zu tun, so doch nicht notwendig und unbedingt mit Religion und christlichem Glauben. Letztere sind vielmehr eine Möglichkeit von „Sinn-Option“²⁴. Religion im spezifischen Sinne – und das meint in Kontinuität erstens zur Religionsgeschichte und zweitens zu konkreten soziohistorischen Religionen stehend – gehört nicht notwendig zum Menschsein des Menschen hinzu.

Dieses Ergebnis kann dreifach wie folgt entfaltet werden:

a) Auf einer mehr *erkenntnismäßig-gnoseologischen* Ebene ist zu sagen: Die anthropologische und/oder ontologische Notwendigkeit des Menschen. Wirklichkeit immer wieder zu transzendieren, ist ein allgemein-menschlicher und universeller Sachverhalt. Diese allgemeine „Ideologie“-Bedürftigkeit des Menschen. wie sie durch seine „Exzentrizität“ notwendig wird, ist von speziell-spezifischen Sinn- oder Gesamtorientierungssystemen zu unterscheiden. Letztere sind hierbei gewissermaßen die „Quellen“ oder „Reservoirs“, aus denen sich je und je tatsächliche, konkret gelebte, geschichtliche Religionen oder „Weltanschauungen“ – an denen man von Fall zu Fall durch lebendige Partizipation „Anteil“ nehmen muss – speisen.

b) In mehr *religionswissenschaftlicher* (theo-logischer) Hinsicht ist mit G. Ebeling darauf aufmerksam zu machen: „Es wäre ein Irrtum. die anthropologischen oder auch ontologischen Bedingungen der Möglichkeit von Religion bereits für die aktuellen Bedingungen von Religion als Lebenswirklichkeit zu halten. Aus Lebensproblemen entsteht nicht ohne weiteres Religion.“ Auch wenn und wo sie „zum Transzendieren einladen oder sogar nötigen“, „ist dieses Transzendieren als religiöser Vollzug. jedenfalls dem religiösen Selbstverständnis nach, keine produktive Leistung, keine schöpferische Tat. Als religiös ist es nur dann verstanden, wenn in irgendeiner Weise dabei eine Manifestation als Widerfahrnis und Gewährung vorausgeht. ein Offenbarwerden dessen, was das Geheimnis der Wirklichkeit ausmacht.“²⁵ Mit anderen Worten: Geschichtliche Religionen bedürfen einer „Verursachung“ durch speziell religiöse „Offenbarungen“, was vom Menschen nicht zu leisten ist.

c) Vom *Christlich-theologischen* her wird man – in Übereinstimmung mit G. Sauter²⁶ – ein allgemeines Phänomen „Religion“, „gleichsam einer religiösen Landschaft, in der die Kirche nur eine Provinz sein könnte“ (S. 192). zurückweisen. Christlich-theologische Erkenntnis spricht nicht von dem, „was ‚immer schon war‘ und ‚immer wieder‘ sein wird“ (S.195). Die Rede von Religion greift auch nicht auf eine Allgemeingültigkeit vor, die für den christlichen Glauben nur in der Hoffnung auf endgültige Erlösung gelten kann (vgl. S.198). Schließlich ist die Frage der „Religion“ auch eine Frage, wie man heute „Apologe-

²² Esser 1971; siehe jedoch auch Essers Ansatz zu einer Selbstkorrektur in der von ihm herausgegebenen „Religionsdidaktik“ 1977, S. 229.

²³ Zirker 1977, S. 91.

²⁴ Berger 1973, S. 167; Ebeling 1979, S. 115.

²⁵ Ebeling 1979, S. 117.

²⁶ Sauter, 1975. Siehe neuerdings Sauter 1982.

tik“ treiben soll: Gründet sich der christliche Glaube auf einen allgemeinen Religions-Begriff, der ein allen Menschen innewohnendes Humanum beschreibt, oder fußt er auf dem „Fundament eines in historischen Anfängen wurzelnden, letztendlich untheoretisierbaren. damit aber nicht irrationalen Glaubens an Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens?“²⁷ Jedenfalls, so meine ich, kann er sich nicht auf Dauer hinter einer „allgemeinen Religion“ verstecken. Die christliche Wirklichkeitsinterpretation ist „ein Wertsystem neben anderen [...], das zur Wahl steht, für das man sich entscheiden kann, wobei die Entscheidung Resultat einer Konfliktverarbeitung ist, also das Resultat der Wahl zwischen verschiedenen Angeboten“. Welche „Wahl“ oder Bindung der einzelne trifft oder eingeht, „ist abhängig von Sozialisationsangeboten und damit in hohem Maße auch von den Angeboten. die ihm im Erziehungsprozess gemacht werden“²⁸.

1.4 Sinnfrage als Gottesfrage oder: Sinnfrage und Gottesfrage?

In neuerer theologischer und religionspädagogischer Literatur²⁹ wird immer wieder darauf abgehoben, dass es „in, mit und unter“ solcher „Religion“ im Grunde „immer schon“ um Gott gehe.³⁰ Ließe sich also, so ist zu fragen, wenn wir schon keine, wie immer geartete „allgemeine Religiosität“ (oder: „Religion.“) ausmachen konnten, wenigstens die Frage nach „Sinn“ letztendlich als Frage nach Gott dechiffrieren und zwingend allgemein verstehbar machen? Können „Sinn und Gott“ identifiziert werden?³¹ Übereinstimmung dürfte zunächst darin zu erzielen sein, dass praktisch jeder Mensch – mehr oder minder reflex – aus einem „Sinn“-Entwurf heraus lebt, einmal noch abgesehen davon, dass „Sinn“ ein hochkomplexer und vieldeutiger Begriff ist.

Sodann dürfte klar sein: Auf die Frage nach dem „Sinn“ gibt es, phänomenologisch und (sozio-) kulturell betrachtet, ein breites Spektrum von Antworten und Symbolen (Symbolsystemen), so dass hier schon die Schlussfolgerung nahe liegt, „Sinn“ biete sich realfaktisch in einer enormen Vielfalt dar. Dies hat seinen Grund in einer Fülle „positiver“ Entwürfe vom Menschen, deren gemeinsame Basis man bei allem Pluralismus in der Suche sehen kann, „das stets bedrohte ‚Humanum‘ zu verwirklichen“³². Ist auf diese Weise zwar „Sinn“ als ein anthropologischer Fundamentalbegriff nachzuweisen, so lässt er sich doch nicht mit „Religion“ und/oder christlichem Glauben identifizieren³³, zumal wenn letzterer „bestimmte Inhaltlichkeit“ meint. Dementsprechend muss es als problematisch, ja unmöglich bezeichnet werden, den christlichen Glauben als eine geschichtliche Darstellungsform von „Sinn“ „unvermittelt und unversehens auf eine allgemeine anthropologische Strukturbeschreibung zu beziehen“³⁴. Neben E. Schillebeeckx weist hier seit einiger Zeit auch W. Pannenberg zu Recht daraufhin, dass der weltanschauliche Pluralismus theoretisch unreduzierbar sei und dass man nicht eine solidarische Verbundenheit (etwa: das bedrohte Humanum zu verwirklichen) thematisieren könne, „ohne wiederum in verschiedene, fragmentarische und einander widersprechende Entwürfe zu verfallen“³⁵. Der „Allgemeinheit anthropologischer Strukturmerkmale“ entspräche mit anderen Worten „nur die Totalität ihrer konkreten Realisierungen in der Menschheitsgeschichte“³⁶. Anders denn gelangten

²⁷ Feil 1978, S. 38.

²⁸ Rössner 1972, S. 90ff. Der Aufsatz Rössners muss einer dringlichen, freilich nicht unkritischen Lektüre empfohlen sein! Der Sache nach argumentiert auf theologischer Seite ähnlich Schillebeeckx 1971, S. 97.

²⁹ Siehe dazu die Ausführungen in meiner Dissertation: Ritter 1982, S. 107ff. und 62ff.

³⁰ Zum dahinter steckenden Denkmodell vgl. Ritter 1982, S. 75.

³¹ Vgl. Krömmer 1976, S. 181. Ähnlich Gollwitzer 1971, S. 17ff., 176ff.

³² Schillebeeckx 1971, S. 96.

³³ Schrödter 1975, S. 48.

³⁴ Pannenberg 1977, S. 291. Pannenberg hat dies indes in seinen früheren Veröffentlichungen nicht immer (mitunter gar nicht!) beachtet.

³⁵ Schillebeeckx, 1971, S. 96f.

³⁶ Pannenberg 1977, S. 291.

wir zu einer panreligiösen Monostruktur der Wirklichkeit, in der sich ein kritischer Dialog mit anderen, „differierenden“ Positionen erübrigen würde. Im Blick auf eine dezidierte Identifikation der Sinnfrage mit der Gottesfrage wird man zudem bedenken müssen, ob nicht gerade die „Sinn“-Frage deswegen so in den Vordergrund unseres Zeitbewusstseins getreten ist, weil (!) sich der Gottesgedanke nicht mehr als allgemein trag- und begründungsfähig gezeigt hat. So gesehen hätte die Sinnfrage gewissermaßen das Erbe der Gottesfrage angetreten. Als ein *weiteres Ergebnis* können wir damit festhalten: Die „Sinn“-Erfahrung, die Menschen im geschichtlichen Auf und Ab machen, *kann*, aber muss nicht den Bezug auf Gott notwendig enthalten.³⁷ Daraus ergibt sich als theologische und religionspädagogische Perspektive: Es erscheint (mir) erkenntnismäßig und auch christlich-theologisch schwer möglich, die Sinnfrage gewissermaßen als Hilfskonstruktion zu verwenden, um durch sie „kompensatorisch“ etwas einzuführen oder zu stützen, womit man der bedrohten (oder: entmachteten) Gottes-Vorstellung wieder „auf die Sprünge helfen“ möchte. Man wird es sich „säkular“, aber auch theologisch, verbitten – hier stimme ich J. B. Metz zu –, „von einem mehr oder minder unbedrohten Sinnbegriff zu reden, auf den man dann womöglich die bedrohte Gottheit projiziert“³⁸. Dann aber kann definitiv die Sinnfrage nicht als „verkappte Gottesfrage“ dechiffriert werden, wenngleich andererseits – dies wird man einräumen müssen – über sie die Gottesfrage neu in den Blick kommen mag. Mit M. Theunissen kann man festhalten: „Wenn die These, dass in der Sinnfrage im Grunde die Frage nach Gott stecke, behaupten will, in der Reflexion auf den Sinn begegnen wir notwendig Gott, so ist sie schlicht falsch. Wohl aber wird das Fraglichwerden des Sinns letztlich bedeuten, dass auch ein möglicher Gott in den Horizont meines Fragens tritt. Wenn ich mir ernsthaft vergegenwärtige, dass mir verborgen ist, woher ich komme und wohin ich gehe, so kann ich nicht ausschließen, dass im Dunkel des Woher und Wohin meines Daseins der wohnt, den Religion und Philosophie seit Jahrtausenden Gott nennen.“³⁹

Demnach ist die „Sinn“-Frage gewissermaßen die „Matrix“, auf der auch religiöse und christliche Erfahrung⁴⁰ konkret und verständlich wird. Gleichzeitig gibt es so und so viele „Sinn“-Erfahrungen, die sich explizit nicht von Gott oder religiösen Traditionen her verstehen wollen. Dieses Selbstverständnis sollte auch von christlicher Seite her ernst genommen und nicht vorschnell apologetisch relativiert werden.⁴¹

Unser zweites Ergebnis lässt sich damit vierfach wie folgt entfalten:

1. Auf der Suche nach Orientierung und „weltanschaulicher Verortung“ kann Gott als „Bedingungsmöglichkeit“ erfahren und erkannt werden, „Sinn“ zu bekommen und zu leben.
2. Die Prämisse akzeptierend, dass es „verschiedene Formen der Selbsttranszendierung“ (P. L. Berger) gibt, sind christlicher Glaube und Theologie gehalten, sich mit ihren Erfahrungen in die Daseinsauslegung des Menschen, sein Wirklichkeitsverständnis und seine Weltbewältigung einzubringen.
3. Bei aller denkerischen Bemühung des christlichen Glaubens ist darauf hinzuweisen, dass solcher Gottesglaube nicht „selbstverständlich“ ist. Denn: Identifiziert christlicher Glaube Wahrheit mit der Person Jesu Christi, dann lässt sich damit keine „allgemeine Gotteserkenntnis“ bewirken.

³⁷ Vgl. Engelhardt/Lochman, 1973, S. 94.

³⁸ Metz 1978, S. 131.

³⁹ Theunissen 1976, S. 449ff.

⁴⁰ Vgl. dazu einstweilen exemplarisch meinen Artikel „Erfahrung“, Ritter 1983, S. 19ff. sowie: Ritter 1986, S. 291ff. Einschlägig habe ich mich damit in meiner Habilitationsarbeit „Christlicher Glaube und Erfahrung“ (1985) auseinandergesetzt.

⁴¹ Vgl. Schillebeeckx 1978, S. 393.

4. Da niemand unter uns mit einem „fertigen Sinn des Lebens“ zur Welt kommt⁴², hat der christliche Glaube als ein „Sinn“-Angebot im Sozialisationsprozess des Menschen eine Realisierungschance.

2. Zur Theoriebildung von Religion

2.1 Konstitutive Momente der Theoriebildung

„Theorie“ hat die Aufgabe, im wissenschaftlichen Diskurs und darüber hinaus in der gesellschaftspolitischen Diskussion und Entscheidungsfindung Positionen so zu begründen, dass sie *prinzipiell intersubjektiv kontrollierbar und kommunizierbar* sind. Voraussetzungen sind darzulegen, Kriterien und Normen nachzuweisen. „Selbstverständliche“ Setzung von als „selbstverständlich“ angesehenen Prämissen ist gerade nicht „selbstverständlich“. Auch Basissätze sind folglich einer kritischen Verständigung auszusetzen. Für die sprachlich-terminologische Seite der Theoriebildung fordern W. Kamlah und P. Lorenzen zu Recht:

„Die Verständigung zwischen den Gesprächspartnern soll nicht dadurch beeinträchtigt werden, dass der Redende den Prädikator anders verwendet als der Hörende (umgangssprachlich ausgedrückt: dass sich der Hörende ‚etwas anderes dabei denkt‘ als der Redende). Um dieses Ziel zu erreichen, werden die Gesprächspartner vor der Verwendung eines Terminus gut daran tun, sich hinsichtlich eben dieser Verwendung *ausdrücklich* zu verständigen! Sie werden also hinsichtlich dieser Verwendung eine *explizite Vereinbarung* treffen, ähnlich wie nichtsprachliche Zeichen oder wie Regeln für ein Spiel verabredet werden.“⁴³

Dieser Anforderung müsse auch die Theoriebildung von „Religion“ genügen, gerade weil „ein unmittelbarer Zusammenhang [...] zwischen Wahrheit und Sprache“ besteht.⁴⁴ Das für die Theoriebildung von „Religion“ derzeit bestehende und zu lösende Dilemma lässt sich so beschreiben: In neuerer theologischer und religionspädagogischer Literatur wird „Religion“ *entweder* zum Namen für *eine* bestimmte, gegebene Tradition (Religionsunterricht ist dann von vornherein nur und nur christlicher Religionsunterricht) oder zur Bezeichnung für reine Strukturgegebenheiten, oberste formale Wertgesichtspunkte (totaler Religions-Begriff); ist im ersten Fall die „inhaltliche Füllung“ vorgegeben und bedarf keiner kritischen Überprüfung mehr, so ist sie im zweiten Fall beliebig. Angesichts dieses Dilemmas gilt es für jegliche künftige Theoriebildung von „Religion“ nach einem *vermittelnden inhaltlichen Element* „von solcher Allgemeinheit“ zu suchen, „dass es mit seiner Hilfe möglich wird, die *Extreme leerer Strukturformalität und im Lebens- bzw. konkreten pädagogischen Handlungskontext gegebener unvermittelter Inhaltlichkeit zu vermeiden*“⁴⁵.

Es ist mit anderen Worten auf eine operationale bzw. operationalisierbare Begrifflichkeit zu dringen. Denn sowohl der Religions-Begriff, der Religion mit Christentum identisch setzt, als auch der, der jede „Transzendenz“ (also auch immanente und soziale) als „Religion“ definiert, erweisen sich entweder als zu eng oder zu unhandlich bzw. sperrig für empirisch und theoretisch gehaltvolles Arbeiten, das auch noch „Wesens“-Unterschiede zur Kenntnis nehmen will.

In dem Sinne lassen sich für das, was „*Religion*“ konstituiert, meines Erachtens die fünf folgenden Gesichtspunkte benennen:

⁴² Vgl. Kolakowski 1967, S. 173f.

⁴³ Kamlah/Lorenzen 1973, S. 70.

⁴⁴ Feifel, 1978, S. 27.

⁴⁵ Schrödter 1975, S. 77 (Kursivierung von mir).

1. Wie W. Weischedel und C. H. Ratschow⁴⁶ gezeigt haben, macht „Gott“ das zentrale Problem bzw. Phänomen der Religions- und Philosophiegeschichte aus. Dabei wird zwar unter „Gott“ sehr Verschiedenes, jedoch nicht total Disparates verstanden: „immer und überall ist unter dem Namen ‚Gott‘ etwas Verwandtes gedacht: das, was alle Wirklichkeit als durchwaltendes oder überragendes Prinzip bestimmt“⁴⁷. So ist „Gott“ die grundlegende und konstituierende Größe dessen, was „Religion“ heißt, wobei es – Ratschow weist darauf hin – zunächst einmal noch von sekundärem Interesse ist, ob der Grund der Wirklichkeit durch einen „Gott“ oder durch eine Mehr- oder Vielzahl von „Göttern“ oder göttlichen Wesen repräsentiert wird.
2. Religion als *soziohistorische* Erscheinung, wie sie in der Religionsgeschichte vielfältig greifbar wird.
3. Religion als Versuch der *Weltdeutung* und *Weltabbildung* (Mythologie und Kosmologie).
4. Religion als *subjektives* Erleben (Religionspsychologie).
5. Religion als *gesellschaftlicher Sachverhalt* mit bestimmten Funktionen (Religionssoziologie)⁴⁸.

2.2 Religion als „Dimension des Heiligen in der Wirklichkeit“

Wenn auch in der Religionsgeschichte fast alles zum unmittelbaren „Gegenstand“ religiöser Erfahrung geworden ist – religiöse Erfahrung gilt hier als Erfahrung *neben* anderen –, wie: Himmel, Erde, Sonne, Bäume etc., meinen Religion und religiöse Erfahrung keine ausgegrenzten Sonderbezirke, -existenzen oder „Hinterwelten“ des Heiligen „an und für sich“. Vielmehr gibt es Heiliges – besser: gibt sich Heiliges – nur „in, mit und unter“ erfahrener Weltwirklichkeit.⁴⁹ Dementsprechend ist religiöse Erfahrung keine isolierte, sondern eine die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen begleitende dimensionale („Sinn“-)Erfahrung. Im Anschluss an G. Ebeling lässt sich auch sagen: Religion ist „die geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit“⁵⁰. Mit dieser Globalbestimmung lässt sich Religion nicht auf christlichen Glauben einschränken, vielmehr stellt dieser theologisch und religionswissenschaftlich geurteilt⁵¹ eine Religion unter anderen dar.

2.3 Zur Bestimmung von Religion

Nach diesen Grundsatzüberlegungen ist eine Bestimmung von Religion möglich. Ein Begriff von Religion muss einen *Minimalkonsens* verbürgen, der „es ermöglicht, einen Diskurs zu führen, der die empirische Vielfalt religiöser Standpunkte, ihrer Interpretation bis hin zu radikaler Verneinung von Religion kritisch zu thematisieren erlaubt und rationale Entscheidung ermöglicht“⁵².

Man muss also mit seiner Hilfe vorhandene Phänomene als religiöse ausmachen können im Unterschied zu anderen nichtreligiösen, eben weil Religion *eine, nicht die* menschliche Grundbestimmung ist, Religion selbst wiederum nur in konkreten, aber mannigfachen Ausformungen zu „haben“ ist.

⁴⁶ Weischedel 1971f.; Ratschow 1967, v. a. S. 105ff.

⁴⁷ Weischedel 1971, S. 495.

⁴⁸ Zu den Punkten 2 bis 5 vgl. Lenz 1977, S. 630.

⁴⁹ Vgl. zur differenzierenden Analyse von Profan und Sakral bzw. Religiös: Ebeling 1969, v.a. S. 191ff.; Ebeling 1975, v.a. S. 20ff.

⁵⁰ Ebeling 1979, S. 117.

⁵¹ Ebeling 1976, v.a. S. 250. Von hier aus wäre auch eine „Theologie der Religionen“, wie sie etwa von W. Pannenberg u.a. entworfen worden ist, kritisch zu beurteilen; s. dazu Biezais 1978, S. 159ff., so auch Feil 1978, S. 37.

⁵² Schrödter 1975, S. 76f.

Religion soll somit hinfert verstanden werden als „die Gesamtheit der Erscheinungen, in denen Menschen das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung ausdrücken“⁵³. Dadurch sind auch Standpunkte der „Immanenz“ möglich, die nicht religiös vereinnahmt werden müssen – der Religions-Begriff be- oder erhält Bestimmtheit, weswegen man sich auch von ihm absetzen kann.

Bezieht man diese eben gewonnenen Einsichten auf den *religionspädagogischen* Verwendungszusammenhang, ergibt sich: Das theoretische Selbstverständnis des christlich verantworteten Religionsunterrichts (siehe „Präambeln“), wie es seine Konkretion in der Lehrplangestaltung findet, zeigt, dass es sich (in der Regel) auf der Basis christlicher Wertentschiedenheit bewegt, was auch in der didaktisch-inhaltlichen Normierung und Auswahl der „Stoffe“, „Themen“, „Texte“ und „Erfahrungen“ seinen Niederschlag findet: Sie stehen durchgängig in bezug zum christlich-theologischen Deutungs- und Gesamtzusammenhang. Auf unser Anliegen hin bezogen, heißt das: Die im Vorhergehenden *aufgezeigten Sachverhalte terminologischer und grundsätzlich-sachlicher Art (nicht-religiöse Daseinsbestimmungen, Vielfalt der religiösen Symbolsysteme) machen sich normalerweise weder im Raum der säkularen (!) Schule (bis auf das problematische „Ersatz“-Fach „Ethik“) noch im religionspädagogischen Selbstverständnis bzw. Selbstverständnis des Religionsunterrichts (Präambeln, Lehrpläne) bemerkbar. Dass hier gleichwohl „praktisch“, im tatsächlich erteilten Religionsunterricht vor Ort, längst anders verfahren wird und werden muss, zeigt nur um so dringlicher die Notwendigkeit einer Problemrevision auch für das „theoretische“ religionspädagogische und religionsunterrichtliche Selbstverständnis im oben gezeigten Sinne an.*⁵⁴

3. Christlicher Glaube zwischen Weltanschauungen und Religionen – auf der Suche nach neuer „Plausibilität“

3.1 Christlicher Glaube – Monopol und Plausibilitätsschwund

Ohne Zweifel hat in der abendländischen Geschichte der christliche Glaube für das Bereitstellen von „Sinn“ enorme Bedeutung gehabt; über lange Geschichtsepochen hin (von Konstantin bis zur Neuzeit) dürfte ihm eine Art Monopolstellung zugekommen sein. Heute kann das Christentum, selbst wenn es, wie K. E. Nipkow darzutun sucht⁵⁵, an der Begriffs-Entwicklung von „Religion“ wesentlich beteiligt war, längst keinen Monopol-Anspruch – und sei es mittels Begriffsverwaltung – mehr erheben. Dementsprechend ist heute zu sagen:

1. Was historisch gewesen ist, muss nicht für alle Zukunft sein und bleiben. Vielmehr zeigt sich heute ja, dass christlicher Glaube einem Plausibilitätsschwund unterliegt: Christliche Botschaft richtet sich zwar an alle, wird aber hinsichtlich ihrer Bedeutungsrelevanz und ihrer Integrationskraft als eine partikulare Größe erfahren und beschrieben.
2. Der Kosmos als gewolltes Sinnuniversum dürfte zwar für den größten Teil der Menschheitsgeschichte „heilig“ gewesen sein (Religionsgeschichte!), dennoch muss er, dies betont P. L. Berger meines Erachtens demgegenüber zu Recht, „als Grund und Rechtfertigung jedes menschlichen Nomos nicht unbedingt heilig sein“⁵⁶.
3. Am Anfang dessen, was wir „Sinn“ und „Religion“ nennen können, steht nicht das Phänomen „christlicher Glaube“. Sinnfragen und –antworten, Religionen hat es längst vor dem

⁵³ Schrödter 1975, S. 83.

⁵⁴ Ich korrigiere und präzisiere damit die Ausführungen in Ritter 1982, S. 146f.

⁵⁵ Mit K. E. Nipkows diesbezüglichen Vorstellungen, wie er sie v. a. in Bd. 1 und 2 seiner „Grundfragen der Religionspädagogik“ (1975) entfaltet hat, habe ich mich in Ritter 1982, S. 147f. kritisch auseinandergesetzt. Nipkow hat in einer brieflichen Stellungnahme (12. 5. 1982) meine Bedenken teilweise ausräumen können.

⁵⁶ Berger 1973, S. 28.

Auftreten des Christentums als historischer Größe gegeben.⁵⁷ „Religion“ und „Sinn“ sind also nicht etwas, was es erst seit bzw. post Christum gäbe. Das Christentum ist vielmehr, wie die Religionswissenschaftler sagen, ein „Spätling“ in der Religionsgeschichte. Heute erfahren wir im Zeichen der „one world“ eine weltanschaulich und religiös plurale Welt.

4. Anderen *Weltanschauungen* nachweisen zu wollen, dass sie im Grunde christliche „Ableger“ seien, dürfte – mag das Aufzeigen geschichtlicher Entwicklungslinien und Abhängigkeiten noch so interessant und richtig sein – kein Grund sein, christlichen Glauben bzw. Theologie als „alma mater“ der Sinnfrage bzw. als „Superwissenschaft“ (re-)institutionalisieren zu wollen: Es führt kein Weg zurück zum dogmatisch verordneten „Über-Vater“. Weder Nihilismus noch Skeptizismus dürften mit dieser Art von „Beweis“-Führung ihre geschichtlich gewonnene Selbständigkeit aufgeben wollen, ebenso wenig wie die vielfältigen Formen des Atheismus sich – bei aller theologischen Argumentationsfreudigkeit – einfach „bekehren“ lassen. Auch die im Rückgriff auf Th. W. Adorno gewonnene Rede von der „neutralisierten Religion“⁵⁸ – worunter der um seine positiven Wirkungen gebrachte christliche Glaube begriffen wird – kann nur bedingt weiterhelfen. Mag man auch die Rudimente bzw. (neutralisierten) Reste der biblischen Ursprungsreligion einer Bearbeitung („Kritik“) mit Hilfe ursprünglicher Symbole zuführen können. mitunter ist doch solche „Religion“ derart „neutralisiert“ und „säkularisiert“, dass sie nicht mehr länger als Religion im ursprünglichen Sinne begriffen werden kann und will. Hier ist gerade auch (auf) das Selbstverständnis des jeweiligen „weltanschaulichen“ Systems und seiner Vertreter (und damit auch von Schülern) zu achten.

5. Auch mit dem vermeintlich genialen Rückgriff auf den hermeneutischen Entscheid J. Habermas', wonach „Kritik an den Überlieferungszusammenhang, den sie reflektiert, gebunden“⁵⁹ bleibt. lassen sich frühere Zustände nicht repristinieren. Habermas' Argument gilt auf einer erkenntnistheoretisch-grundsätzlichen Ebene, aber es lassen sich damit keine gesellschafts- oder unterrichtspolitischen Maßnahmen rechtfertigen.

So verbleibt dies als „Tatsache“: Der christliche Glaube ist „eine unter vielen Auffassungsweisen [...], wie die offenen Lebensprobleme des Menschen zu deuten seien und wie man sich mit ihnen auseinander zu setzen habe“.⁶⁰

3.2 „Traditionsgut“, „Säkularisate“ – Gründe für einen christlichen Religionsunterricht in der säkularen Schule?

Immer wieder wird die Berechtigung christlichen Religionsunterrichts unter Hinweis auf den Wert der *christlichen Tradition für das Abendland* und seine (heutige) Kultur – man müsste dies als eine modifizierte Fassung des „religionsgeographischen“ Argumentes oder besser: als *traditions- bzw. wirkungsgeschichtliches Argument* bezeichnen – zu erweisen versucht, „der zufolge das Christentum als eine aus unserer Tradition nicht wegzudenkende ‚Überlieferungskomponente‘ zur Schule gehört, weil diese eine ‚Stätte der Überlieferung‘ sei“.⁶¹ Mir scheint, dass mit solcher Argumentation *heute* kein christlicher Religionsunterricht mehr zu begründen ist – was zu Zeiten eines hermeneutisch orientierten Religionsunterrichts bei M. Stallmann und G. Otto noch möglich war. Mittlerweile sind – gerade auf dem Hintergrund der gesellschaftlich und weltanschaulich pluralen Lage – die Momente der „Tradition“ und des „Wertseins“ keine zureichende Legitimation mehr. Dass die christliche Tradition unsere abendländische Gesellschaft intensiv geprägt hat, bedeutet nicht notwendigerweise, dass das auch weiterhin der Fall sein wird.⁶² Zudem

⁵⁷ Vgl. etwa Mensching o.J., S. 22ff.; ähnlich Lanczkowski 1971, S. 7ff., 39ff.

⁵⁸ Religionspädagogisch immer wieder verwendet etwa von Stoodt 1972, S. 189ff.

⁵⁹ Habermas 1971, S. 158.

⁶⁰ Ebeling 1979, S. 111.

⁶¹ So referiert bei Dienst 1976, S. 137.

⁶² Vgl. Josuttis 1974, S. 218.

ließen sich, wenn es „nur“ darum ginge, das Christentum als geschichtsmächtige und wirkungsgeschichtliche Größe abendländischer Geschichte in der Schule zu vermitteln, auch entsprechende „informativische Einheiten“ in anderen Unterrichtsfächern (Geschichte, Sozialkunde, Deutsch etc.) unterbringen⁶³ – ein eigenständiges Fach evangelischer bzw. katholischer Religionsunterricht ist angesichts dieser Gründe nicht notwendig.

Ebenso wenig ist meines Erachtens sodann christlicher Religionsunterricht in der säkularen Schule dadurch gerechtfertigt, dass man auf die Abhängigkeit unserer gesamten abendländischen Wert- und Normenwelt vom christlichen Glauben verweist, weil – wie man argumentiert – sich unser ganzes heutiges kulturelles Wertsystem im Grunde nur aus „Säkularisaten“ christlichen Glaubens zusammensetze. Einmal noch ganz abgesehen von der Frage, ob das Phänomen „Säkularisierung“ als rein „christlich“ verursachte Bewegung⁶⁴ zu verstehen ist – ich denke demgegenüber etwa an die zentralen Einwände in H. Blumenbergs „Legitimität der Neuzeit“⁶⁵ –, lässt sich mit dem Religionssoziologen G. Schmidtchen festhalten: „Der Säkularisierungsprozess setzt in aller Radikalität gesellschaftliche Organisationsmächte frei, die zwangsläufig Entkirchlichung in großem Ausmaß nach sich ziehen muss.“⁶⁶

Das bedeutet: Selbst wenn man (in bestimmten Fällen) mit Recht darauf hinweisen kann, dass es bestimmte „common senses“ heutigen Wert- und Wirklichkeitsverständnisses gibt, die tatsächlich im Grunde – „genetisch“ betrachtet – nichts anderes sind als Säkularisate christlichen Glaubens, gilt: Dass es solche Säkularisate gibt, ist *eines*, etwas (unterscheidend!) *anderes* aber ist es, sich „bekenntnis“ – oder orientierungsmäßig an den konkret gelebten christlichen Glauben heute zu binden! Also, so können wir fortfahren, sind Säkularisate christlichen Glaubens, selbst wenn und wo sie zum „Gemeingut“ heutigen (abendländisch-europäischen) Welt- und Wirklichkeitsverständnisses geworden sind, offenkundig (noch) *kein Grund*, sich „lebensmäßig“ und „alltagsweltlich“ an den christlichen Glauben und dessen Wirklichkeitsverständnis zu halten. Zudem kann gar nicht exakt ausgemacht werden, ob hier überhaupt noch eine *bewusste* Verbindung zu ausgesprochen religiös-christlichen Normen und Wertvorstellungen vorliegt. Und schließlich, das ist abschließend mit W. Pannenberg festzuhalten, zeigen die Diskussionen um das Säkularisierungsproblem, „dass die christliche Herkunft eines Vorstellungsgehalts selbst dann noch nicht viel für die gegenwärtige Gültigkeit seiner christlichen Motivation besagt, wenn die Relevanz von Vorstellungen wie Geschichte, Personalität, Zukunftsoffenheit für sich genommen unbezweifelt ist: Es könnte ja sein, dass sie ihre gegenwärtige Überzeugungskraft unabhängig von jener Herkunft haben.“ Wichtig ist also für solche Säkularisate damit *nicht die Herkunft*, sondern ob sie „im Zusammenhang gegenwärtiger und künftiger Erfahrung“ eine Rolle spielen.⁶⁷

Grenze und Chance christlichen Religionsunterrichts (und also auch: christlichen Glaubens insgesamt) heute liegen damit in der durchgehenden Spannung zwischen universalem Anspruch und partikularer, lebensbedeutsamer Geltung. Mit K. E. Nipkow formuliert, lässt sich sagen: „Theologisch gesehen ist das Evangelium eine öffentliche Sache; es ist an alle gerichtet und gehört in die Öffentlichkeit des gesellschaftlichen Alltags. Soziologisch-politisch ist die Kirche eine gesellschaftliche Gruppe unter anderen, die ihre gesellschaftliche Mitverantwortung nicht auf vertraglich abgesicherte Privilegien, sondern primär auf das Prinzip der Religionsfreiheit gründen sollte.“⁶⁸

⁶³ Schmidt 1972, S. 55.

⁶⁴ So etwa maßgeblich vertreten von Gogarten 1953.

⁶⁵ Blumenberg 1966.

⁶⁶ Schmidtchen 1978, S. 546.

⁶⁷ Pannenberg 1977, S. 295. Ähnlich Schlette 1971, S. 146 und Kamlah 1951, v.a. S. 19f.

⁶⁸ Nipkow 1975b, S. 31; vgl. ähnlich Callies 1968, S. 71.

Fazit:

Als Ergebnis der vorliegenden Untersuchung sei festgehalten: Christlicher Glaube bzw. christlicher Religionsunterricht in der säkularen Schule von heute können nicht über die Rede von einer „allgemeinen Religion“ begründet werden.

Recht und legitim sind sie meines Erachtens in der Schule heute vielmehr so lange, wie es Menschen, Schüler, gibt, die zur lebenspraktischen und theoretischen Orientierung ihres Lebens nach ihnen verlangen und/oder daran interessiert sind – so lange wird ihnen niemand ihren Platz streitig machen dürfen. Christlicher Religionsunterricht ist damit ein Problem der Gesamtgesellschaft, näherhin der Wirklichkeitserfahrung und der Wertfrage in ihr und eine Frage nach der Bedeutung des Christlichen in diesen Zusammenhängen. Das wiederum verpflichtet den christlichen Glauben und demzufolge auch den christlichen Religionsunterricht in der Schule, sich – auf der Basis der „Ideologie“ – bzw. Gesamtorientierungsbedürftigkeit des Menschen – im Streit der Weltanschauungen um die Wirklichkeit christlich-theologisch zu „stellen“. Nur dort, wo sich christlicher Glaube bei seinen „Erfahrungen“ behaften lässt, nur dort kann er zum „signifikanten“ Gesprächspartner für die Öffentlichkeit und – sub specie aeternitatis! – zum „Allgemeinen“ werden.

Literatur

- BARION, JAKOB: Ideologie, Wissenschaft, Philosophie, Bonn 1966
- BERGER, PETER L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973
- BIEZAIS, HARALDS: Vom Sinn der religionswissenschaftlichen Forschung, in: TheolPr 13 (1978)
- BLUMENBERG, HANS: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966
- BOCKWOLDT, GERD: Religionspädagogik, Stuttgart 1977
- CALLIES, R.-P.: Kirche und Schule in der Demokratie, in: Zeitschrift f. Evang. Kirchenrecht 14 (1968)
- DIENST, KARL: Die lehrbare Religion, Gütersloh 1976
- EBELING, GERHARD: Profanität und Geheimnis, in: DERS. Wort und Glaube II, Tübingen 1969
- EBELING, GERHARD: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975
- EBELING, GERHARD: Evangelium und Religion, in: ZThK 73 (1976)
- EBELING, GERHARD: Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979
- ENGELHARDT, PAULUS /LOCHMAN, JAN MILIC: Die Frage nach Gott – heute. Neues Glaubensbuch, hg. von Feiner, Johannes / Vischer, Lukas, Freiburg ²1973
- ESSER, WOLFGANG G.: Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik, in: STACHEL, GÜNTER / ESSER, WOLFGANG G. (Hg.), Was ist Religionspädagogik?, Zürich 1971
- ESSER, WOLFGANG (Hg.): Religionsdidaktik, Zürich 1977
- FEIFEL, ERICH: Konturen religiöser Erziehung im Zeitalter religiöser Desozialisation, in: KatBl 103 (1978)
- FEIL, ERNST: Zur Wiederkehr der Religion, in: HK 32 (1978), H. I
- GEHLEN, ARNOLD: Der Mensch – seine Natur und sein Wesen, Frankfurt 1962
- GOGARTEN, FRIEDRICH, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953
- GOGARTEN, FRIEDRICH: Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart 1952

- GOLLWITZER, HELMUT: Krummes Holz -Aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München ²1971
- HABERMAS, JÜRGEN: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: APEL, KARL-OTTO U.A., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971
- HALBFAS, HUBERTUS: Religion, Stuttgart 1976
- HALBFAS, HUBERTUS: Fundamentalkatechetik, Düsseldorf/Stuttgart ³1970
- HEID, HELMUT: Die pädagogische Legitimität gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen, in: ZfPäd 1970
- JOSUTTIS, MANFRED: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, München 1974
- KAMLAH, WILHELM: Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart u.a. 1951
- KAMLAH, WILHELM / LORENZEN, PAUL: Logische Propädeutik, Mannheim ²1973
- KLEIN, J.: Art. „Weltanschauung“ in: RGG³, Bd. VI. Tübingen 1962
- KOLAKOWSKI, LESZEK: Der Mensch ohne Alternative, München 1967
- KRÖMLER, HANS (Hg.): Horizonte des Lebens. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Zürich u.a. 1976
- KUHN, THOMAS S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. ⁴1979
- LANCZKOWSKI, GÜNTER: Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf/Köln 1971
- LENZ, REIMAR: Ein Thema mit Fallgruben: Religion in den Religionen, in: LuMo 16 (1977), H. 11
- LUCKMANN, THOMAS: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963
- MENSCHING, GERHARD: Die Weltreligionen, Berlin u.a. o.J.
- METZ, JOHANN BAPTIST: Voraussetzungen des Betens. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz, in: HK 32 (1978), H. 3
- NIPKOW, KARL ERNST: Grundfragen der Religionspädagogik, Bd.1-2, Gütersloh 1975a/b
- PANNENBERG, WOLFHART: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1977
- PORTMANN ADOLF, Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Reinbek/Hamburg 1956
- RATSCHOW, CARL HEINZ:, Die Religionen und das Christentum, in: DERS. (Hg.), Der christliche Glaube und die Religionen, Berlin 1967
- RITTER, WERNER H.: Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff, Frankfurt/M. 1982
- RITTER, WERNER H.: Art. „Erfahrung“, in: FAHLBUSCH, ERWIN (Hg.), Taschenlexikon Religion und Theologie, Göttingen ⁴1983, Bd. 2
- RITTER, WERNER H.: Legitimation per Religion? Zur Begründung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, Aachen 1984 (Rph 15)
- RITTER, WERNER H.: Christlicher Glaube und Erfahrung, Göttingen 1985
- RITTER, WERNER H.: Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext, in: MThZ (37) 1986, H. 4
- RÖSSNER, LUTZ: Zur Didaktik des Politischen Unterrichts im Hinblick auf den Religionsunterricht, in: EvErz 24 (1972), H. 3
- ROTH, HEINRICH: Pädagogische Anthropologie I, Hannover 1966
- SAUTER, GERHARD: Theologie und Religion – nach Säkularisierung und Religionskritik?, in: VOLP, RAINER (Hg.), Chancen der Religion, Gütersloh 1975
- SAUTER, GERHARD: Was heißt nach Sinn Fragen?, München 1982
- SCHELER, MAX: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München ²1947
- SCHILLEBEECKX, EDWARD: Glaubensinterpretation, Mainz 1971

- SCHILLEBEECKX, EDWARD: Theologie der Erfahrung – Sackgasse oder Weg zum Glauben?, in: HK 32 (1978)
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826; in: DERS., Pädagogische Schriften, hg. von ERICH WENIGER, Düsseldorf/München ²1966
- SCHLETTE, HEINZ ROBERT: Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971
- SCHMIDT, GÜNTER R.: Zur Zielproblematik des Religionsunterrichts, in: WEGENAST, KLAUS (Hg.), Curriculumtheorie und Religionsunterricht, Gütersloh 1972
- SCHMIDTCHEN, GERHARD: Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: StdZ 196 (1978), H 8
- SCHRÖDTER, HERMANN: Die Religion der Religionspädagogik, Zürich 1975
- SÖHNGEN, GOTTLIEB: Art. „Weltanschauungen“, in: LThK², Bd.10, Freiburg 1965
- STOODT, DIETER: Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: DAHM, KARL WILHELM/ LUHMANN, NIKLAS / STOODT, Dieter, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972
- THEUNISSEN, MICHAEL: Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft. Ein Gespräch mit Prof. Michael Theunissen, in: HK 32 (1976)
- WEISCHEDEL, WILHELM: Der Gott der Philosophen, Bd. I - II, Darmstadt 1971f.
- ZIRKER, HANS: Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug, in: W. G. Esser (Hg.), Religionsdidaktik, Zürich 1977