

# Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?

von

Hans-Georg Ziebertz

*Erfahrungen aus der Schule scheinen zweierlei zu bestätigen. Zum einen ist der Bedarf der Schülerinnen und Schüler an Gesprächen über letztgültige Fragen wie Glaube, Hoffnung oder Sinn nicht passe. Zum anderen ist Distanz gegenüber traditionellen religiösen Institutionen unübersehbar. Religion ist heute kaum mehr ein Gegenstand der Religionskritik, die Religion als Illusion und religiöse Bildung als Erziehung zur Unmündigkeit ablehnte. Die gegenwärtige Religionssoziologie zeichnet vielmehr ein anderes Bild. Religion ist nicht verschwunden, sondern in der Gesellschaft allgegenwärtig präsent. Religion ist eine Dimension der modernen Wirklichkeit und eine Dimension im Leben vieler moderner Menschen. Allerdings: was unter Religion verstanden wird, ist nicht ohne weiteres identisch mit dem Christentum, das die Kirchen repräsentieren. Dieses Kapitel zeigt, dass ein zukunftsorientierter Religionsunterricht in der Lage sein muss, mit mehreren Religionsbegriffen zu arbeiten. Im Rahmen des umfassenden Bildungsangebots der Schule geht es um ein Vertrautmachen mit der religiösen Dimension der Wirklichkeit in einem weiten Horizont, das heißt, um ein Erschließen der transzendentalen Orientierung, die (fast?) allen Menschen gemein ist. Der Religionsunterricht konkretisiert dieses Bildungsangebot mit den Impulsen, die aus dem christlichen Glauben für eine Deutung und Gestaltung des Lebens gewonnen werden können.*

## Die religiöse Dimension im Kontext der Moderne

Schulischer Religionsunterricht vollzieht sich innerhalb einer sozialen und kulturellen Wirklichkeit. Wenn dieses Kapitel das »Warum?« religiöser Bildung behandelt, ist das nicht nur binnentheologisch oder ausschließlich mit Blick auf den Religionsunterricht selbst möglich. Die Warum-Frage verweist auf einen gesellschaftlichen Diskussionszusammenhang, in dem es um die Plausibilität und Legitimität von Religion insgesamt geht.

Die Frage, ob und warum im Rahmen der schulischen Bildung die religiöse Dimension eine Rolle spielen soll, ist keineswegs neu. Sie ist immer wieder gestellt - und unterschiedlich beantwortet worden. Sie wurde vor allem gestellt, als die Selbstverständlichkeit des mittelalterlichen >corpus christianum< zerbrach, in dem die Sozialisation als >Bürger< und als >Christ< noch zusammenfiel. In der Zeit der Aufklärung sympathisiert Jean-Jacques Rousseau mit der Auffassung eines Religionsunterrichts, der auf der natürlichen Religion aufbaut. Es ging ihm nicht um die Abschaffung des Religionsunterrichts, sondern um dessen Emanzipation von der Umklammerung durch die Konfessionen. Die Philanthropen um Johann B. Basedow führen in den Jahren 1750-1780 eine Diskussion um einen religionslosen Moralunterricht. Auch in dieser Auseinandersetzung steht der Einfluss der Kirchen auf den Unterricht im Vordergrund und nicht die Frage der Zulässigkeit religiöser Erziehung. Anders am Beginn des 20. Jahrhunderts, als engagierte Pädagogen die völlige Entfernung des Religionsunterrichts aus dem Schulplan fordern (Gansberg 1905). Das Christentum wird als >untergehende Welt< bezeichnet und sein Anspruch auf umfassende Weltdeutung und Handlungsgestaltung laufe dem modernen Zeitgeist zuwider. Die Zeitdiagnose ist unverkennbar: Religion und moderne Gesellschaft vertragen sich nicht. >Moderne< bedeutet >Fortschritt und Wandel<; Religion

hingegen (in der Sozialgestalt des Christentums) steht dem Fortschritt entgegen. Religion, dieses Schicksal scheint besiegelt, ist bereits oder wird in naher Zukunft zu einem marginalen Faktor in der Gesellschaft. Eine normative Behandlung der Religion in der Schule wird als unzeitgemäß empfunden. Was als Möglichkeit allenfalls bleibt, ist ein historisch-vergleichender Unterricht, der den Anspruch auf religiöse Erziehung fallen lässt. Seitdem ist die Kritik an religiöser Bildung in der Schule immer nur zeitweise verstummt (vgl. Otto 1972). Sie schwillt in den Jahren nach 1968 wieder an, etwa im Zusammenhang mit einem Thesenpapier der FDP von 1972, in dem sich die Partei unter Verweis auf die Neutralität des Staates gegen den Religionsunterricht ausspricht. Auf andere Weise hat es in jüngster Zeit mit der Einrichtung des Lernbereichs L-E-R (**L**ebensgestaltung, **E**thik und **R**eligionskunde) in Brandenburg wieder eine Entscheidung gegeben, die die Frage der religiösen Bildung in der Schule berührt. L-E-R in Brandenburg ist ein von der Bezugswissenschaft Theologie abgekoppelter Unterricht über religiöse Themen in objektivierendem Sinn; allerdings: dass man sich in der Schule mit Fragen der Religion zu beschäftigen habe, ist auch in Brandenburg eine von fast allen Parteien geteilte Auffassung.

Gegenwärtig zeigt sich die Warum-Frage in einem neuen Licht. Dies hängt mit grundlegenden Veränderungen zusammen, die die moderne Gesellschaft durchläuft und die Religion nicht unberührt lässt. Die christlichen Kirchen in Nord-West Europa sind einbezogen in einen umfassenden Wandel des religiösen Feldes. Bis vor wenigen Jahrzehnten war es scheinbar evident, diesen Wandel als >Säkularisierungsprozess< zu deuten. Die Annahme lautete, dass mit zunehmender Modernisierung der westlichen Gesellschaften zwangsläufig ein Bedeutungsverfall, vielleicht sogar das Ende von Religion verbunden wäre (vgl. van der Loo/van Reijen 1990). Seit einiger Zeit mehren sich Zweifel an dieser Variante der Säkularisierungstheorie. Sie gilt als zu wenig differenziert, weil sie einen linearen Zusammenhang zwischen Modernisierung und Religion konstruiert, der der Vielschichtigkeit der tatsächlichen Zusammenhänge nicht gerecht wird. Religion erscheint heute im Plural und Religiosität erst recht. Religion ist in Westeuropa zwar noch vielfach, aber nicht mehr exklusiv mit der christlichen Religion identisch. Die christliche Religion ist nicht mehr exklusiv beschränkt auf die traditionellen christlichen Kirchen. Individuelle Religionsstile gibt es mit und ohne Verbindung zu den überlieferten kirchlichen Glaubenssystemen. Dies führt dazu, dass zunehmend Kritik an einer Säkularisierungstheorie als >linearer Verfallstheorie< angemeldet wird. Die Kritik besagt *nicht*, dass es keinen Säkularisierungsprozess gibt oder dass es ihn nie gegeben hat. Der Prozess der Entkirchlichung ist jedoch nur *eine* Facette des gegenwärtig hoch differenzierten religiösen Feldes. Es gibt gute Gründe für die christliche Theologie im Allgemeinen und die Religionsdidaktik im Besonderen, ihr Augenmerk nicht nur auf den kleiner werdenden Teil kirchlich gebundener Christlichkeit zu lenken, sondern das religiöse Feld insgesamt im Blick zu behalten. Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass das Konstatieren eines Bruchs zwischen kirchlich vertretener Christlichkeit und moderner Kultur zu einfach ist. Das Religionssystem einschließlich der Kirchen ist selbst einbezogen in den Modernisierungsprozess und interagiert mit diesem. Hinzu kommt, dass moderne Menschen nicht in zwei Welten leben, einer religiös-kirchlichen und einer profanen. Sie leben in einer Welt, in der sie Weltlichkeit und Religion integrieren müssen. Die theologisch und religionspädagogisch produktivere Frage ist daher, wie Religion und christlich-kirchlich vermittelte Religiosität

und Glaube miteinander verwoben sind und wie Lernprozesse diese kulturellen Voraussetzungen angemessen aufgreifen können (vgl. Ziebertz 1999a; 2001e).

Für ein umfassendes Verständnis religiöser Bildung hat sich bereits der Synodenbeschluss »Der Religionsunterricht in der Schule« ausgesprochen. In Kapitel 2.3 heißt es:

*»Mit >Religion< in weitem Sinn wird eine Dimension des individuellen und sozialen Lebens angesprochen, dessen stillschweigende oder ausdrückliche Leugnung ebenso eine menschliche Grundentscheidung darstellt wie seine Bejahung. >Kein Mensch, auch nicht der einfache Mensch, kann ohne Weltdeutung, sei sie noch so primitiv oder pauschal, geistig leben. Wo ihm nicht die Religion zu einer solchen Deutung verhilft, greift er zu Visionen, die diese ersetzen sollen (H. Roth)<.«*

Schon der Synodenbeschluss reflektiert die Koordinaten religiöser Bildung im Fadenkreuz zwischen alltagsweltlich und anthropologisch (offenkundig oder latent) präsenter sowie kirchlich-christlich überlieferter Religion (vgl. auch Hemel 1988; Angel 1998). Für die Religionsdidaktik bietet es sich an, von einer Interaktionsdynamik zwischen Religion und Kultur auszugehen, in der nicht nur Brüche, sondern auch Gemeinsamkeiten erkennbar sind. Religiöses Lernen kann an der Präsenz von Religion in unserer Gesellschaft und an der Involviertheit vieler (moderner) Menschen in Religion anknüpfen. Beide Sachverhalte legitimieren religiöse Bildung, d.h. Religion als erkennbare Dimension der Wirklichkeit verdient es, im schulischen Kontext aufgedeckt, reflektiert und gebildet zu werden. Freilich wird der konfessionelle Religionsunterricht dieses allgemeine religiöse Interesse in Balance halten oder zu bringen versuchen mit Religion, wie sie konkret in der Tradition des Christentums überliefert und gelebt wird. Aus einer anderen Perspektive formuliert: die Suchbewegungen moderner Menschen nach Halt, Sinn und Hoffnung richten sich immer auch auf etwas, was dem christlichen Glauben wichtig ist. Diesen Zusammenhang kann der Religionsunterricht aufzeigen. Er kann zeigen, dass und wie die Botschaft des christlichen Glaubens jene existentielle Frage aufnimmt, die sich anthropologisch als >Rätsel unseres Daseins< stellt. Ein breites Religionsverständnis einerseits und die Verdichtung im Rahmen der christlichen Überlieferung andererseits verhalten sich in diesem Modell wie Brennpunkte in einer Ellipse. In diesem Sinn schafft der Religionsunterricht eine Orientierung hinsichtlich der religiösen Dimension der Wirklichkeit und er eröffnet eine Plattform für eine persönliche Glaubensentscheidung.

## **2. Was ist Religion?**

Die Bedeutung eines umfassenden Verständnisses von religiöser Bildung wird noch einsichtiger, wenn man sich dem Religionsbegriff zuwendet. Von >Religion< zu sprechen ist uns heute sehr geläufig, der Begriff klingt vertraut. In der Nomenklatur >Religionslehrer/in<, >Religionsunterricht< oder >Religionsdidaktik< ist er wie selbstverständlich enthalten. Aber sobald versucht wird, genauer anzugeben, was Religion sei, werden seine vielen Facetten offenkundig. Wenn der Religionsunterricht die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen will, muss geklärt werden, welche Wirklichkeit gemeint ist.

### *Etymologisch und kulturhistorisch*

Etymologisch (begriffsgeschichtlich) wird Religion auf drei Wurzeln zurück geführt: erstens die Verwendung des Begriffs >religio< bei Cicero (106-43 v.Chr.), der ihn von *relegere* (immer wieder durchgehen, gewissenhaft beachten) ableitet; zweitens der Begriff *religari* (sich zurückbinden ... an Gott) bei Caelius Firmianus Lactantius (ca. 250-325) und drittens der Gebrauch von *reeligere* (wiedererwählen) bei Thomas von Aquin (1225-1274) (vgl. Zisler 1987, 32; Wagner 1997, 523). In allen drei Bedeutungsdimensionen geht es um eine spezifische Hinwendung des Menschen zu etwas Besonderem. Für ein Verstehen von Religion reicht jedoch die etymologische Bestimmung nicht hin, denn trotz des Befundes, dass bereits vor 2000 Jahren Wurzeln des Begriffs Religion auszumachen sind, gehört dieser Terminus bis zum 16. Jahrhundert nicht zum allgemeinen Sprachgebrauch.

Um die Bedeutung des Religionsbegriffs zu ermitteln, sind wir zusätzlich auf die kulturhistorische Forschung angewiesen. Sie weist die enge Verwobenheit des Religionsbegriffs mit der europäischen Zivilisationsgeschichte nach. Der Begriff *religio* war in der Antike kein Gattungsbegriff, sondern in ihm drückt sich der Respekt vor den Göttern aus. Er wird für die Christen im späten römischen Reich zum Gattungsbegriff, als sie in Abgrenzung zu anderen Religionen von *ihrer* Religion als der *religio vera* sprachen. Allerdings dominiert im kirchlich-christlichen Kontext bis zur Reformation der Begriff *Glaube* (vgl. Wagner 1997). Kulturhistorisch ist der Religionsbegriff ein Spiegelbild für die Verarbeitung der Erfahrung des Auseinanderbrechens des vormals einheitlichen Christentums.

Hohmann (1994) nennt drei Phasen der kulturhistorischen Formung des Religionsbegriffs:

- Zunächst diente der Religionsbegriff der Purifizierung (>Reinhaltung<) von Religion: In der Reformationszeit wird das christliche Religionssystem abgesetzt von Magie, Astrologie, Aberglauben usw. In gewissem Sinne taucht hier das Schema der >religio vera< wieder auf.
- Zweitens diente der Religionsbegriff der Universalisierung der Religion: Als im 16. Jahrhundert die Eroberung Lateinamerikas begann und sich die Europäer auch in anderen Teilen der Welt Kolonialgebiete suchten, tauchte die Frage auf, wie die eigene christliche Religion und die religiösen Vorstellungen der Völker begrifflich einheitlich beschrieben werden könnten, die man jeweils antraf; d.h. um die verschiedenen Mythen, Kulte usw. mit den vertrauten Inhalten und Formen des christlichen Glaubens in Einklang zu bringen, diente der Religionsbegriff der Universalisierung, er erlaubte es, Dimensionen von Religion zu benennen, die überall auf der Welt benutzt werden konnten.
- Ein dritter Aspekt ist die Differenzierung: Der Religionsbegriff, so wie ihn die Aufklärung und die nachfolgende Philosophie und Religionswissenschaft verwendet, erlaubt eine Unterscheidung von christlichem Offenbarungsglauben und Deismus. Er erlaubt es, verschiedene Sprachspiele der Religionskritik aufzunehmen. Strömungen wie den Pietismus, den französischen Janse-nismus, den englischen Methodismus usw. vergleichend mit dem jeweils eigenen christlichen Glauben zu beschreiben.

Will man angesichts der Vielperspektivität des Religionsbegriffs eine allgemeine Bedeutung benennen, ist dies wohl der Transzendierungsaspekt, also die Bindung und Orientierung des Menschen oder von Gruppen von Menschen an eine letzte überweltliche Gegebenheit. Dies kann die numinose Kraft von letzten Werten sein, ein Ultimatum, letzte Sinnbezüge, Götter, Dämonen, usw. (vgl. Kehrer 1998 sowie die folgenden Definitionen).

*Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?*

### **Beschreibungsversuche von Religion**

**Emilé Durkheim:** Religion ist ein solidarisches System von Glaubensvorstellungen und Haltungen, bezogen auf sakrale Dinge. Diese Vorstellungen und Handlungen vereinen in einer moralischen Gesellschaft, genannt Kirche, alle diejenigen, die ihr anhängen.

**Milford Spiro:** Religion ist eine Institution, die aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.

**Rudolf Otto:** Religion ist die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen.

**Gustav Mensching:** Religion ist die erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen und das antwortende Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.

**Max Weber:** Religion ist die Sinn Ganzheit der Welt.

**Paul Tillich:** Religion ist die Ergriffenheit von dem, was den Menschen unbedingt angeht.

**Niklas Luhmann:** Religion ist die soziale Chiffrierung des Kontingenten und Unbestimmbaren.

**Bronislaw Malinowski:** Religion ist ein Modus zur Kompensation von Todesangst und Unrechtserfahrungen.

**Peter L. Berger/Thomas Luckmann:** Religion ist anthropologisch und sozial ein Prozess der Individuierung.

**Heinz Robert Schlette:** Religion ist eine Weise des Existierens aus der Relation zu einem letzten Sinngrund, der als das schlechthin Gründende und Sinn spendende die Deutung des Seienden bestimmt.

**Arnold Toynbee:** Religion ist die Überwindung der Egozentrik durch die Gemeinschaft mit der geistigen Wirklichkeit hinter dem Universum, mit der wir unseren Willen in Harmonie bringen.

**J. Milton Yinger:** Religion ist ein System von Überzeugungen und Handlungen, durch welche eine Gruppe von Menschen mit letzten Problemen des menschlichen Lebens ringt. Sie drückt ihre Weigerung aus, vor dem Tode zu kapitulieren, aufzugeben angesichts der Enttäuschung und der Feindseligkeit zu gestatten, menschliche Gemeinschaft zu zerstören. Die Qualität der religiösen Existenz beinhaltet erstens einen Glauben, dass das Übel, der Schmerz, die Verwirrung und das Unrecht fundamentale Tatsachen des Lebens sind und zweitens ein System von Praktiken und damit verbundenen geheiligten Überzeugungen, die die Gewissheit ausdrücken, dass der Mensch letztlich von diesen Tatsachen erlöst werden kann.

**Wilhelm Gräb:** Religion ist die Kultur der Symbolisierung letzter Sinnhorizonte in der alltagsweltlichen Lebensorientierung.

Die nachfolgende Untersuchung der unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Religion beschäftigen, bringen an diesen allgemeinen Befund eine Reihe von Spezifizierungen an.

### *Religionssoziologisch*

Die Religionssoziologie legt bei der Untersuchung von Religion ihr Augenmerk auf die Funktion, die die Religion für die Gesellschaft und den Einzelnen erfüllt (vgl. u.a. Hach 1980). Bei Emile Durkheim (1858-1917), einem Klassiker der Religionssoziologie, erfüllt die Religion eine Integrationsfunktion für die Gesellschaft. Religion ist der Zement, der die Gesellschaft zusammenhält. Sie verkörpert Werte und Normen, über die die Integration des Einzelnen in das Gemeinwesen geleistet wird. Religion ist das kollektive Bewusstsein in einer Gesellschaft, das dem Einzelnen einerseits gegenübersteht, an dem er andererseits aber auch Anteil hat. Das kollektive Bewusstsein hat für Durkheim sakralen Charakter.

Als Soziologe ist Durkheim nicht an einem theologischen Verständnis von Religion (etwa als Offenbarungsmittlung) interessiert, sondern er fragt, wie Religion >funktioniert<. Religion ist für ihn in erster Linie >Kult<, und erst in zweiter Linie >Verpflichtung<. Die Bedeutung von >Religion als Kult< liegt darin, dass im Kult verpflichtende Normen symbolisch verdichtet werden. Auf diese Weise erbringt der Kult stabilere und nachhaltiger wirkende Integrationsleistungen für die Gesellschaft als es rein vertragliche Vereinbarungen ermöglichen würden. Im Blick auf Durkheims Konzept von Religion wird gegenwärtig gefragt, ob es immer noch aktuell ist. Kritiker meinen, zumindest in Nord-West-Europa sei keine Religion sichtbar, die eine solche Integrationsleistung erbringen würde. Andere entdecken in Europa durchaus noch die Wirksamkeit des Christentums als »Memory«, die auf vielfältige Weise das individuelle und soziale Leben berührt (Davie 2000; Hervieu-Leger 2000). Durkheims These geht jedoch auch über Religion als konkrete Religionsgemeinschaft hinaus.

Durkheims Auffassung von gemeinsam geteilten Symbolen und Überzeugungen kommt dem nahe, was heute als >Zivilreligion< (civil religion) bezeichnet wird. In den USA ist die Zivilreligion ein eingeführter Begriff. Ob es auch im deutschsprachigen Raum Zivilreligion gibt, wird kontrovers diskutiert (vgl. Vögele 1994). Man versteht darunter Überzeugungen und Wertmuster, die das Denken, Fühlen und Urteilen von Menschen nachhaltig bestimmen, etwa der Glaube an eine höhere Macht, an moralische Maßstäbe, an die Familie, die Nation, usw. In jedem Fall ist im Blick auf Europa eine christliche Kulturprägung unübersehbar: in den Lebensmodellen, der Moral, dem Rechtswesen, der Architektur usw. Von Zivilreligion könnte gesprochen werden, wenn sich diese Prägungen verselbständigt haben und ohne Bezug zur christlichen Religion lebenstragend sind. Die religiöse Dimension der Wirklichkeit zu erschließen ist somit bereits eine kulturgeschichtliche Aufgabe. Schülerinnen und Schüler werden mit den Wurzeln der westlichen Kultur vertraut gemacht, die wesentlich durch das Christentum geprägt wurde.

Max Weber (1864-1920), ein weiterer Klassiker der Religionssoziologie, sieht in der Religion vor allem die Funktion, soziales Handeln mit >Sinn< zu versorgen. Soziales Handeln könne Sinn aber nicht hinreichend aus sich selbst beziehen.

Am Beispiel der abendländischen Geschichte, die Weber als Prozess der Rationalisierung beschreibt, legt er dar, wie die >protestantische Ethik (calvinistischer

Couleur) als Legitimation für unternehmerisches Handeln gedient hat. Allerdings, so Weber, erschöpft sich die sinnstiftende Funktion von Religion allmählich. Je höher die Evolutionsstufe sei, die eine Gesellschaft erreiche, desto mehr könne sich die Wirtschaft aus sich selbst heraus legitimieren. Statt durch einen »Heiligen Kosmos« wird die Gesellschaft dann von wirtschaftsimmanenten Rationalitätsprinzipien zusammen gehalten - diese setzen ihre Ansprüche unter Umständen auch gegen die traditionelle christliche Religion durch. Es kommt zur >Entzauberung der Welt<, also zu jenem Prozess der Säkularisierung, von dem bereits weiter oben gesprochen wurde. Gleichwohl vermag eine Gesellschaft, die stets mehr durch Rationalitätsprinzipien gesteuert wird, die Erfahrung der Irrationalität nicht zu beseitigen. Die Erfahrung der Kontingenz bleibt erhalten. Mit Kontingenzerfahrung ist die Erfahrung der Endlichkeit gemeint, dass alles auch anders sein bzw. ausgehen könnte, dass es für jede Entscheidung Alternativen gibt, aber entschieden werden muss; usw.

Weber kommt zu dem Schluss, dass die stets rationalere Gesellschaft Religion in gewissem Sinn beseitigt, aber auf Religion angewiesen bleibt, weil zur Bewältigung von Kontingenz ein >jenseitiges Eingebundensein< nötig ist. In der Folge wird Religion zu einem sektoral-spezifischen Ereignis. Sie wird letztendlich zurückgedrängt in den Bereich des Privaten und verliert ihre Funktion als gesellschaftliches Integrations- und Kontrollmittel (vgl. Hach 1980, 165-173). Mörth (1986, 49f) fasst Webers Intention wie folgt zusammen:

»Religion verwebt die heterogene, als irrational erfahrene Wirklichkeit menschlicher Existenz zu einem systematischen symbolischen Kosmos, der auf die Handlungsprobleme des Individuums zentriert ist. Religion ist also der erste Schritt zu einem rationalen Verhältnis des Menschen der Welt, in dem durch sie die Distanz zur Natur und zum Mitmenschen symbolisiert wird. Die Emanzipation von der >bloßen Faktizität< der Welt zielt auf deren Beherrschung ab; Religion als Sinnstiftung ergibt sich aus dem Ziel, die sinnvoll definierte Wirklichkeit durch sinnvolles Handeln zu bewältigen.«

Die christliche Theologie kann dieser Funktionsbeschreibung bis zu einem gewissen Grad folgen. Christliche Religion will Sinn stiften und Lebensbewältigung fördern. Wo aber die Gesellschaft Religion funktionalisiert, um den Rest an Irrationalität zu bewältigen, den die Gesellschaft selbst nicht beseitigen kann (wie Lübke 1986 vorschlägt), ist theologischer Widerstand angezeigt. Die christliche Religion versteht sich selbst nicht als eine Funktion der Gesellschaft oder des Staates.

In jüngerer Zeit hat Niklas Luhmann (1927-1998) Religion aus dem Blickwinkel der Systemtheorie untersucht. Er setzt sich zunächst von Durkheim und Weber ab. Durkheim gehe von der integrierenden Funktion von Religion aus und übersehe, dass Religion (in der Perspektive der Gesellschaft) auch dysfunktional sein könne (z.B. als Potenzial für Protest, Widerstand, etc.). Auch Webers Fokussierung auf die interpretierende Funktion von Religion begegnet er kritisch. Weber setze einen Interpretationsbedarf im Sinne eines Existentials voraus. Der Interpretationsbedarf, so Luhmann, könne aber durch den Prozess der Evolution verändert oder gar ausgelöscht werden. Luhmann konzentriert sich stattdessen auf Religion als *Praxis der Kontingenzbewältigung* (vgl. Luhmann 1977, 10-30).

Luhmanns Konzept gründet auf der Unterscheidung von System und Umwelt. >System< ist ein formaler Begriff. Der einzelne Mensch ebenso wie eine Institution können >System< sein. Unter >Umwelt< wird alles verstanden, was ein System ausgrenzt. Menschliche Existenz ist - in der Perspektive der Systemtheorie - ein Handeln in System-Umwelt-Bezügen. Die Umwelt ist >faszinosum et tremendum<. Sie stellt Fragen und gibt Rätsel auf, die der Mensch beantworten bzw. lösen muss. Die Umwelt bietet aber immer mehr Möglichkeiten (Handlungsalternativen) als praktisch gewählt werden können. Auf diese Weise ist die Problematik der Endlichkeit (Kontingenz) kein zu beseitigendes Übel, sondern eine kontinuierliche Herausforderung. Sie ist nicht vollständig über sich selbst aufklärbar und sie nutzt nicht ab. Letzteres führt dazu, dass die Kontingenzerfahrung als Motor für Religionsentwicklung permanent zur Verfügung steht.

Mit Religion kann die erfahrene unbestimmbare Komplexität in bestimmbare transformiert werden. Unter diesen Vorzeichen spendet sie Sicherheit und Orientierung. Im Blick auf Luhmann ist theologisch unbestritten, dass auch die christliche Religion helfen will, Kontingenz zu bewältigen. Seelsorge angesichts der Endlichkeit des Lebens, die der Tod in aller Dramatik versinnbildlicht, ist von je her ein Kerngebiet der christlichen Religion - aber sie will sich darin nicht erschöpfen (Peukert 1982).

Schließlich ist auf die einflussreichen Studien von Thomas Luckmann einzugehen. Luckmann (1991) hat sehr entschieden eine substantielle Konzeption von Religion durch eine funktionale ersetzt. Neu und radikal an Luckmann ist, dass er Religion aus den bisher bekannten kirchlichen Zusammenhängen herauslöst und sie rein anthropologisch versteht. So unterschiedlich und heterogen die Subjekte sind, die Religion aktivieren, so unterschiedlich sind Formen der Religiosität. Religion ist für Luckmann ein wesentlich individualisiertes privatisiertes Geschehen. Was als religiöses Thema sichtbar wird, ist eine Dramatisierung des subjektiv-autonomen Selbst bei der Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbestätigung. Religion ist die Frage danach, wie der Mensch wirklich zum Menschen wird.

Nach Luckmann wird der Mensch zum Menschen dank der Gemeinschaft, in der er lebt. Diese Gemeinschaft stellt die Mittel zur Individuation in Form von Sinnggebungssystemen bereit. Solche »meaning systems« helfen dem Einzelnen, sich als >rein biologische Existenz< zu überschreiten (Selbsttranszendierung). Durch Selbsttranszendierung erfährt sich das Individuum in Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sinnggebungssysteme helfen, das Leben als ein geordnetes >Ganzes< zu erfahren. Individuation ist somit dem Wesen nach ein religiöser Prozess. Nicht die Mittel, die benutzt werden, sind religiös oder mit Religion gleichzustellen, sondern der Individuationsprozess als ganzer. Mit diesem Konzept hat Luckmann einen der breitesten Religionsbegriffe überhaupt eingeführt - nicht jedoch gegen die Religion des kirchlichen Christentums. Luckmanns deskriptiver Religionsbegriff lässt es zu, dass Menschen mit individualisierter Religion die institutionalisierte kirchliche Religion weiterhin als Gesprächspartnerin suchen. Wie Daiber (1996) aufgezeigt hat, geschieht dies auch, weil im westeuropäischen Kontext Religion kaum unabhängig von der Tradition des Christentums gedacht werden kann.

Der Vorteil von Luckmanns Konzeption ist, dass ein breites Spektrum von Glaubensinhalten und Formen erfasst werden kann, die eine religiöse Funktion erfül-

len. Der Nachteil ist, dass alles, was an Ideologien und Weltanschauungen besteht, als religiöser Inhalt oder religiöse Form identifiziert werden kann (vgl. Hach 1980, 202-208). Die christliche Theologie kann von Luckmann lernen, ihr Wahrnehmungsrepertoire zu erweitern und >Religion< umfassender zu identifizieren. Insgesamt hilft der Ansatz von Luckmann, Religion als eine >Selbstverständlichkeit< im modernen Leben zu verstehen, ihre Bedeutung für den Prozess der Individuation zu erkennen und die Bildungsbedürftigkeit dieser Religion zu begründen. Die christliche Theologie wird aber nicht dabei stehen bleiben können, zum Beispiel religiöse Erziehung allein als Prozess der Selbsttranszendierung zu konzipieren. Neben die anthropologische Religionsverwiesenheit des Menschen tritt die Selbstoffenbarung Gottes.

### *Religionspsychologisch*

Die Religionspsychologie blickt in ihrer Entwicklungsgeschichte auf ein kritisches Verhältnis zur Religion zurück. Insbesondere in der Tradition von Sigmund Freud (1856-1939) erscheint die Religion in einem negativen Licht (Freud 1927). Religion ist für ihn eine infantile und irrationale Angelegenheit, die den Menschen von der Realität fernhält. Religion leistet eine illusionäre Beheimatung des Menschen in einem infantilen Schutzraum, um sich vor der unberechenbaren Natur zu sichern. Im Reich der Religion sei alles so, wie es sich die Menschen wünschten. Allerdings, so Freud, werde diese Sicherheit nur um den Preis eines fundamentalen Wirklichkeitsverlustes erzielt.

Religion sei nicht das Resultat des Denkens, sondern eine Illusion, mit der die tiefsten Menschheitswünsche erfüllt werden sollen. Freud zieht ein drastisches Fazit. Er hält Religion für eine Gefahr für wissenschaftlichen Fortschritt und Evolution. Als Ziel kann er daher nur formulieren, die Religion zu durchschauen, sie aufzudecken und sie damit überflüssig zu machen. Der Mensch, so Freud, könne nicht ewig Kind bleiben. Der reife Mensch müsse sich mit der ihn umgebenden Realität arrangieren. Daher dürfe die Erziehung die >Schwere< des Lebens nicht wegnehmen und sie durch Religion kompensieren. Ziel der Erziehung sei es vielmehr, den Menschen zu befähigen sich mit der ihn umgebenden Realität auseinander zu setzen.

Norbert Mette plädiert dafür, Freud's Kritik ernst zu nehmen (Mette 1983, 128-138) und selbstkritisch die Effekte von Religion und religiöser Erziehung zu kontrollieren. Dass religiöse Erziehung repressiv sein kann, zeigt nicht nur Tilman Moser in seinem Band >Gottesvergiftung< (1976). Aus psychotherapeutischer Sicht ist die Liste der krankmachenden Faktoren lang, die ursächlich auf Religion zurück geführt werden.

Günther Hole (1994) führt den kosmischen und anthropologischen Dualismus und den bei Paulus anzutreffenden Gegensatz zwischen Geist und Fleisch an, der den Menschen in Seele und Leib spalte, wobei in der Seele die positiven und im Leib die negativen Kräfte angelegt sind. Insgesamt wird dem Christentum ein düsteres Menschenbild >nach dem Sündenfall< zugeschrieben mit der Folge neurotischer Krankheitssymptome wie ein strenges Über-Ich, Internalisierung strenger Außenautoritäten (Eltern, Erzieher, Gott), sadistischer Einschlag gegen das eigene Ich und Ermächtigung der vorgegebenen rigoristischen religiösen Inhalte

gegen die Entfaltungsbedürfnisse des Ich. Als Folge davon wird eine starke Neigung zur Entwicklung von Schuld- und Unwertsgefühlen (unabhängig von wirklicher Schuld), eine deutliche Aggressionshemmung mit entsprechendem Harmonieideal in zwischenmenschlichen Beziehungen, einer Unfähigkeit >Nein< zu sagen, Rückzugsverhalten in kritischen sozialen Situationen, usw. diagnostiziert (vgl. Hole 1994, 216).

Diese negativen Befunde besagen nicht, dass mit Religion immer eine solche Wirkung erzeugt würde. Sie sind überdies vor dem Hintergrund einer Gesellschaftsformation zu werten, in der das Milieu-Christentum eine andere soziale Abstützung erfahren hat, als dies seit den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland der Fall ist.

Aber auch die Religionspsychologie hat sich verändert und ihr Perspektivenarsenal erweitert. Neben Freud haben sich weitere Konzepte etabliert, die Religion in einem anderen Licht sehen. Religion kann sogar empirisch als eine Quelle für Lebensglück identifiziert werden (Francis u.a. 2001). In diese Richtung argumentiert auch der Psychologe und Theologe Wolfram Kurz (1994). Für ihn ist die >Förderung der Selbstwerdung des Menschen< und die >Förderung seiner psychischen Entwicklung und Reife<, ein Grundthema der Psychologie. Darin geht es um die Sorge um sich selbst, um den Selbsterhalt. Dieses Grundthema steht für Kurz in Verbindung mit Religion. Religiöse Erziehung kann verdeutlichen, dass die Heilszusage Gottes dem Menschen die existentielle Hauptlast von den Schultern nimmt, nämlich: die Sorge um sich selbst.

Die existentielle Sorglosigkeit ermöglicht eine neue Heiterkeit und Gelassenheit, sich selbst in der Licht- und Schattenseite anzunehmen und beide Seiten auch bei anderen wohlwollend zu akzeptieren. Der Mensch muss nicht für die Erfüllung seines Lebens kämpfen, sondern kann sich der Erfüllung bewusst sein. Er kann an und mit der Welt arbeiten, dort seine Begabungen entfalten und Lust an der Entfaltung steigern. Und er kann seine Begabungen in den Dienst für Andere stellen und sich darüber freuen, anderes Leben wachsen zu sehen. Das Motiv der Arbeit nimmt auch in der Logotherapie von Viktor Frankl eine zentrale Stellung ein. Beide Motive, Wachstum und Hingabe, sieht Kurz in der biblischen Tradition verankert: der Mensch soll mit seinen Talenten wuchern und sich an der Weltbewahrung beteiligen.

Daraus ergibt sich die Aufgabe für die religiöse Erziehung, einen positiven Beitrag für die Ich-Stärkung zu leisten. Religiöse Erziehung kann die Erfahrung vermitteln, dass das Leben lebenswert ist; die Überzeugung stärken, dass Heranwachsende für andere Menschen wertvoll sind; an die Kompetenz erinnern, schon öfter Schwierigkeiten gemeistert zu haben und auf diese Weise Menschen aufbauen und ermutigen; die Gewissheit verstärken, geborgen zu sein; und das Gefühl der Hoffnung vermitteln, dass das Leben gut ausgeht. Negativ ausgedrückt geht es um die Vermeidung von Angstgefühlen (Bedrohung), von falschen Schuldgefühlen (tue nichts richtig), Inkompetenzgefühlen (kann nichts wirklich), Minderwertigkeitsgefühlen (bin nichts wert) und Sinnlosigkeitsgefühlen (das ganze Leben ist nichts). Christlich-religiöse Erziehung ist demnach eine Anleitung, mit diesen Gefühlen umgehen zu lernen und Erfahrungen mit Tod, Leere, Sinnlosigkeit und Schuld bewältigen zu können. Dazu helfen biblische Geschichten. Mit der Angstüberwindung korrespondiert die Vorstellung des christlichen Gottes als diejenige

Macht, die den Tod überwindet; mit der Schuldbewältigung der Gott, der die Menschen vorbehaltlos annimmt (vgl. Kurz 1994). Religiöse Bildung kann Gelassenheit vermitteln, Vertrauen und Hoffnung in das Leben zu haben, das bereits angenommen wurde und unter Gottes Gnade steht, bevor es der Mensch durch seine Leistung >verdient< hat.

### *Offenbarungstheologisch*

Auch in der christlichen Theologie wird um ein Verständnis von Religion gerungen. Es gibt keine einheitliche Definition und es kann sie nach Waldenfels (1991) in strengem Sinne auch nicht geben, weil sich der Bezugspunkt (Gott, das Heilige...) der Verfügbarkeit durch den Menschen entzieht. Die Theologie ist selbst Teil eines Diskurs-Universums, in dem versucht wird, etwas über Religion auszusagen. Dabei ist interessant, dass gerade in der theologisch motivierten Religionsphilosophie viele Facetten der zuvor dargestellten Annäherungen an den Religionsbegriff aufgenommen werden. So sieht Waldenfels (1991, 418) eine Übereinkunft darin, dass Religion erkennbar ist, wo sich der Mensch mit einer umgreifenden Ordnungsmacht in Beziehung setzt. In alltäglichen Sinnerfahrungen, in erlebter Sympathie und Treue, in erfahrener Solidarität, Liebe und Gerechtigkeit, Verzeihung und Feindesliebe schein die Grunderfahrung eines wohlwollenden Ordnungsgesetzes auf. Die christliche Theologie muss diese Erfahrung bei der Formulierung eines eigenen Religionsbegriffs nicht abwerten oder gar leugnen. Allerdings kann sie dabei nicht stehen bleiben. Die >unbedingte Ordnung, erhält in der jüdisch-christlichen Tradition ein konkretes Gesicht und einen konkreten Namen. Die christliche Theologie nimmt eine erhebliche Erweiterung des Religionsverständnisses bzw. eine entscheidende Konkretion vor, indem sie - über die anthropologischen und gesellschaftlichen Phänomene hinaus - von einem unverfügbaren Anruf Gottes an den Menschen spricht. Dieser Anruf ist die umfassende Heilzusage des sich selbst offenbarenden Gottes, die dem Menschen einen Weg zu Freiheit und Seligkeit eröffnet. Die christliche Religion kann weder auf Innerlichkeit reduziert werden, noch ist sie eine abstrakte gesellschaftlich produzierte Metaphilosophie. In der Selbstmitteilung des jüdisch-christlichen Gottes geht es um den Aufruf zu einer besonderen Form der Existenz inmitten eines Plurals von Sinnentwürfen durch die Hinwendung zu Gott und zum Nächsten. Es geht um die Entscheidung für den Glauben an Gott. Ohne den Begriff >Glaube< kann der Religionsbegriff im Christentum nicht hinreichend erfasst werden. Nach Seckler und Berchthold (1991) richtet sich der Glaube inhaltlich auf den vorsehenden und fürsorgenden Gott (Mt 6,25ff). Er bezeichnet die Annahme der Botschaft von der Heilstat Gottes in Jesus Christus (fides quae) als Entscheidung und Akt des Vertrauens durch den Einzelnen (fides qua). Er hat vor allem - und das unterscheidet ihn von anderen Religionen - eine christologische Orientierung. Der Träger der Gottesbotschaft (Jesus Christus) ist selbst Inhalt des Glaubens. In Jesus Christus eröffnet sich ein Heilsweg, der sich als Einladung an alle Menschen richtet (Gal 2,15ff; Röm 3,21-31). Eine weitere Akzentuierung ist gerade im Hinblick auf die Religionskritik wichtig: der jüdisch-christliche Glaube will gesellschaftliche Zustände nicht zudecken und Menschen auf ein Jenseits vertrösten, also keine Illusion vorgaukeln oder wie ein Opiat wirken, sondern ein kritisches Bewusstsein wachrufen und eine Praxis intendieren, in der >das wirkliche Elend< (Marx) beim Namen genannt wird. Es geht um Seelentrost, aber auch um Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Leid. In diesem Sinne kann sich, wie Luhmann richtig gesehen hat, Religion aus gesellschaftlicher Perspektive durchaus systemstörend

(dysfunktional) auswirken (wie z.B. die Befreiungstheologie in einem totalitären Staat). Die kritische Perspektive ist auch nicht einfach eine Folge der Selbsttranszendierung, sondern steht dieser gewissermaßen gegenüber. Damit übersteigt das christliche Religionsverständnis einen Religionsbegriff, wie ihn Luckmann und andere formulieren.

### **3. Religion und Glaube als fruchtbare Spannung**

Das >Handbuch der Religionspädagogik< aus dem Jahre 1973 verwendet den Religionsbegriff in seiner weiten *und* engen Form. Günter Stachel (1973, 22) begründet dies in einem Grundlagenkapitel damit, dass christliche Erzieher auch die außerkirchliche Religiosität in den Blick nehmen und die Bildung dieser Religiosität als eigene Aufgabe verstehen sollten. Der breite Blick auf Religiosität schafft eine gemeinsame Basis für die Thematisierung der Sinnsuche, Hoffnung und Rettung des Menschen, ohne deshalb eine Unabhängigkeit christlich-religiöser Erziehung von der Kirche zu behaupten. Christlich religiöse Erziehung bezieht sich auf >Religion<, weil in dieser Religion der Glaube zur Sprache gebracht werden kann, ohne dass allerdings der Glaube in Religion aufgeht. Für das entsprechende Religionsverständnis ist Paul Tillich ein viel zitierter Gewährsmann, er meint:

»Religiös sein bedeutet, leidenschaftlich nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen... Eine solche Auffassung macht die Religion zu etwas universal Menschlichen... Religion in ihrem wahren Wesen ist ... das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und Daseins überhaupt geht. Viele Menschen sind von etwas ergriffen, was sie unbedingt angeht; aber sie fühlen sich jeder konkreten Religion fern, gerade weil sie die Frage nach dem Sinn ihres Lebens ernstnehmen. Sie glauben, dass ihr tiefstes Anliegen in den vorhandenen Religionen nicht zum Ausdruck gebracht wird und so lehnen sie die Religion ab >aus Religion<. Diese Erfahrung lehrt uns, zu unterscheiden zwischen Religion als Leben in der Dimension der Tiefe und den konkreten Religionen, in deren Symbolen und Einrichtungen das religiöse Anliegen des Menschen Gestalt gewonnen hat. Wenn wir die Situation des heutigen Menschen verstehen wollen, müssen wir von dem Wesensbegriff der Religion ausgehen und nicht von einer spezifischen Religion, auch nicht dem Christentum« (vgl. Tillich 1969, 9).

Tillich wäre allerdings falsch verstanden, würde man aus seinem Ansatz eine traditionsunabhängige Religionsdidaktik ableiten. Tillich hält vielmehr die Spannung aufrecht zwischen der existenziell angelegten Offenheit für Religion und der Verinhaltlichung dieser Offenheit durch eine konkrete geschichtlich gewordene Tradition - im traditionellen Religionsunterricht ist dies das kirchlich repräsentierte Christentum. Tillich schreibt selbst an späterer Stelle, dass >ohne einen letzten Inhalt jede Religion zugrunde geht< und dass >Gott< der Name ist >für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht< (Tillich 1969, 26). Ganz in diesem Sinn hält Georg Baudler es für schwierig, wenn nicht für unmöglich, Menschen zu begleiten, die sich mit der Tiefendimension ihres Lebens beschäftigen, ohne dabei eine konkrete geschichtliche Tradition, in der solches Fragen kultiviert ist, zur Sprache zu bringen (Baudler 1970, 36f).

Bei dem Rückgriff auf >Religion< wird unterstellt, dass bei allen Menschen eine existenzielle Offenheit für die religiöse Dimension der Wirklichkeit (wenigstens

potenziell) vermutet werden kann. Hingegen verlangt die Konkretisierung im Sinne des christlichen Glaubens eine Entscheidung. Ist eine solche Entscheidung getroffen, bleibt der existenzielle Hintergrund gleichwohl erhalten. Er kann angesichts der *Verinhaltlichung* durch den Glauben in seiner Bedeutung verblassen. Aber er kann ebenso als Quelle des Fragens und Suchens eine Herausforderung bleiben (Ziebertz 2001). Kein geringerer als der katholische Dogmatiker Karl Rahner hat diese Spannung oftmals angesprochen:

»Wo immer der Mensch als Mensch lebt, wo er sich wagend auf einen anderen Menschen einlässt, sich im als Person zuwendet, wo er verzeiht, ohne dazu aus äußeren Gründen gedrängt zu sein, wo er sich einsam fühlt, wo er sich frei und aus seinem Gewissen heraus entscheidet, steckt ein Stück Ewigkeit, ein Stück Transzendenz in seinem Leben und wenn der Mensch sich besinnt und sich ganz diesen Erfahrungen öffnet, erklärt er diese Ewigkeit im Endlichen als einen unbedingten Anspruch. In solchen Erfahrungen unseres Lebens haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht ... die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, dass der Mensch mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, dass der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, ... und wenn wir diese Erfahrung des Geistes machen, dann haben wir (wir als Christen mindestens, die im Glauben leben) auch schon faktisch die Erfahrung des Übernatürlichen gemacht« (Rahner <sup>2</sup>1957, 107f).

Diese klassischen theologischen Entwürfe zeigen, vielleicht sogar mit zunehmender Aktualität, dass Religion und Glaube in einer spannungsvollen Beziehung stehen. Wir haben es mit einer Vielgestaltigkeit von Religion (letztlich auch des Glaubens) zu tun. Man kann diese Vielgestaltigkeit als Reichtum sehen, aber auch als Gefahr. Die Einschätzung der Gefahr führt dazu, Glaube gegen Religion auszuspielen. Wird der Glaube verkürzt auf das Fürwahrhalten von Lehrsätzen, müssen selbst theologische Bedenken vorgetragen werden. Seckler und Berchthold (1991) weisen darauf hin, dass die Kirche in zwei Jahrtausenden den Glauben zwar vielfach fixiert, definiert und dogmatisiert hat, dass aber nicht Lehrsätze und Formeln (Jak 2,14-26), sondern >die Sache selbst< im Mittelpunkt stehen müsse. Der eigentliche Glaubensgegenstand ist Gott. Gott zu erkennen vollzieht sich als *Interrelation* zwischen der existentiellen Erfahrung, vielleicht der Akzeptanz einer umgreifenden Ordnungskraft, *und* der christlichen Überlieferung von der Selbstmitteilung Gottes, die jedem Menschen zugänglich ist und von der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden tradiert wird.

### *Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?*

Als Aufgabe der Religionsdidaktik kann festgehalten werden, den Reichtum zu erschließen, der mit dem Begriff >Religion< angedeutet wird, d.h. die Frage des Menschseins in dieser Welt in seiner Radikalität aufzunehmen und religiöser Kommunikation zugänglich zu machen. Der christliche Gottesglaube steht dieser Frage nicht entgegen, sondern verinhaltet sie. Die Religionsdidaktik findet ihre Basis darum weder ausschließlich in einer anthropologischen Grundlegung, noch ausschließlich in einer dogmatischen. Sie muss davon ausgehen, dass die Unterscheidung zwischen subjektiver und kirchlicher Religion unwiderruflich ist. Es ist der Religionsdidaktik aufgetragen, die Spannung aufzunehmen und auszuhalten und sie für die Unterrichtskommunikation fruchtbar zu machen. Für die christliche

(kath./ev.) Religionsdidaktik bedeutet dies, »das im Menschen vorhandene Fundamental-Religiöse und dessen Gestalt und Ausformung innerhalb des Christlichen aufzuweisen« (Fink 1987, 27).

#### **4. Die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen**

Auf die Frage, warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschlossen werden soll, gibt es nach der Analyse des Religionsbegriffs mehrere Antworten. Zwei zentrale Dimensionen, die gesellschaftliche und die individuell-anthropologische, sollen im Folgenden noch einmal ausdrücklich als Bildungsaufgabe entfaltet werden.

##### *Die Bedeutung der Religion für die Gestaltung der Kultur*

Eine Gesellschaft ist nicht nur ein technologisch gesteuertes Großsystem - glücklicherweise. Gesellschaften haben Kultur und die zentralen Wurzeln der europäischen Kultur liegen zweifelsfrei im Christentum. Auch wenn die Kultur plurale Züge trägt, gibt es doch viele, immer noch selbstverständliche Werte und Normen, die nicht permanent neu begründet werden müssen. Hierin zeigt sich das sozial-integrative Moment der Religion. Bildung bedeutet, mit dem kulturellen Erbe bekannt zu machen. Dabei kann es nicht darum gehen, Heranwachsende unkritisch zu Trägern einer >Kultur der Vergangenheit< zu machen. Sie sollen vielmehr die Wurzeln der eigenen Kultur verstehen lernen und befähigt werden, sie in die Zukunft hinein fort zu entwickeln (zu transformieren). Zur Beschäftigung mit den christlichen Wurzeln gehören die Schattenseiten ebenso wie die vielen positiven Impulse. Bis heute relevant ist der Einfluss der christlichen Religion auf das Menschenbild, die Personwürde oder das westliche Verständnis von individueller Freiheit, auf die Gesetzgebung der Bundesrepublik (z.B. im Arbeits-, Familien- und Sozialrecht) und selbst (noch) auf die Wirtschaft (z.B. Mitbestimmung). Nicht zu vergessen ist unser Zeitgefühl, d.h. die Unterbrechung des Stroms des Lebens durch die Einteilung in Wochen, freie Sonntage, christlich begründete Feiertage usw. Manche dieser Errungenschaften sind heute in Gefahr. Zum Beispiel:

- Die christliche Vorstellung von der Würde des Menschen ist in die Asylgesetzgebung eingegangen - heute konkurrieren damit bevölkerungspolitische Überlegungen.
- Die christliche Vorstellung von Arbeit und Ruhepause hat den freien Sonntag begründet - heute konkurrieren damit ökonomische Interessen.
- Die christliche Vorstellung von der Einzigartigkeit jedes Menschen hat das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geprägt - heute eröffnet sich die technische Möglichkeit der Vervielfältigung des Menschen (Klonen).

Die religiöse Dimension der Wirklichkeit zu erschließen hat im Blick auf diese gesellschaftlichen Konflikte eine explizit soziale und politische Ladung. Schülerinnen und Schüler müssen als Staatsbürger verantwortlich urteilen und entscheiden. Dazu gehört die Kenntnis der christlichen Wurzeln unserer Gesellschaft. Wenn dies als Bildungsaufgabe betont wird, geht es nicht vordergründig um den Einfluss und die Macht der Kirchen in der Gesellschaft, sondern um das Einbringen einer bestimmten Sicht des Menschen und des Zusammenlebens. Die neuzeitliche Vorstellung vom *Humanum* ist zwar zum Teil gegen das Christentum durch-

gesetzt worden, aber doch auch mit Hilfe des christlich-biblichen Menschenbildes. Die religiöse Dimension der Wirklichkeit zu erschließen bedeutet, Kenntnis und Einsicht in die Leistungen der christlichen Religion in kultureller, sozialer, ökonomischer und politischer Hinsicht zu ermöglichen und ihre Wünschbarkeit und Haltbarkeit für die Zukunft angesichts der Alternativen zu prüfen, die in der öffentlichen Diskussion sind. Der Beitrag der christlichen Religion für die Sozialintegration des Einzelnen in das Gemeinwesen und die Stabilität der Gesellschaft besteht nicht darin, den status quo zu verteidigen, sondern sich in den Wertediskurs über die Zukunft des Lebens einzumischen bzw. diesen Diskurs zu beginnen, wo Indifferenz das Feld beherrscht.

### *Die Bedeutung der Religion für die Lebensorientierung des Menschen*

Ein Pendant zur religiösen Dimension der Wirklichkeit in sozialer und politischer Hinsicht ist der Mensch selber. Es ist eine unabgeschlossene Frage, ob Religion anthropologisch zur Ausstattung des Menschen gehört oder nicht. Das bedeutet auch, dass man sich einer der beiden Positionen anschließen kann, weil gute Gründe *für* sie sprechen. Mehrheitlich wird in der Religionsdidaktik davon ausgegangen, dass der Mensch offen ist für eine religiöse Deutung der Welt, vielleicht sogar, dass es ihm eigen ist, »religiös« nach dem Woher, Wohin und Wozu seines Lebens und der Welt zu fragen. Was in diesem Zusammenhang unter Religiosität verstanden wird, kann nur auf der Basis eines breiten Religionsverständnisses angegeben werden. Vier Dimensionen kommen in Betracht, die in der Kinder- und Jugendphase (aber nicht ausschließlich dort) eine Rolle spielen.

### Menschliche Grundsituationen sind deutungsoffen und deutungsbedürftig

Jugendliche erleben in der Pubertät einen >Umbau< ihrer Persönlichkeit. Plötzlich kleiden sie sich bewusster, weil sie gefallen wollen. Auf einmal macht sich Unzufriedenheit breit, weil der eigene Körper als hässlich erfahren wird. Die erste große Liebe lässt einen Ozean von Gefühlen aufschäumen und entsprechend tief ist der Strudel, wenn die Beziehung beendet wird. Die Erfahrung von Ungerechtigkeit oder Krieg lässt das Vertrauen in die Politik und in die >zivilisierte weltliche Kultur< erschüttern. Die Fragen >Wer bin ich und wer will ich sein?< >Warum passiert das?< usw. werden als existentielle Probleme erfahren. Der Religionsunterricht geht davon aus, dass menschliche Erfahrungen der Deutung bedürfen. Altes und Neues Testament bezeugen, dass seit mehreren tausend Jahren jüdisch-christlicher Tradition Menschen existentielle Erfahrungen gemacht haben und sie zeigen, wie diese Erfahrungen im Dialog mit Gott gedeutet worden sind. Angesichts der Offenheit menschlicher Erfahrungen erschließt der Religionsunterricht das Deutungsreservoir der christlichen Tradition.

### Menschen praktizieren Selbsttranszendierung

Analysen menschlichen Handelns fördern zutage, dass Transzendierungen (Überschreitungen) keineswegs auf kirchlich gebundene Menschen beschränkt sind. Thomas Luckmann (1991) hat eine Unterscheidung zwischen >kleinen<, >mittleren< und >großen Transzendenzen< vorgeschlagen. Kleine Transzendenzen richten sich auf die Transzendierung des eigenen Körpers. Wir erleben dies in einer boomenden Gesundheits- und Wellness-Kultur oder in der Expressivität und

Performance der Selbstinszenierung. Mittlere Transzendenzen richten sich auf Andere. Wir erleben dies in einer boomenden Beziehungssuche - aber auch in einer Hochschätzung der Familie. Schließlich die großen Transzendenzen, womit jene Selbstüberschreitung auf ein Ultimatum gemeint ist, wie sie die christliche Religion mit dem Wort >Gott<, ausdrücklich thematisiert. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass in manch esoterischer Weisheit der Platz Gottes durch etwas anderes ersetzt worden ist. Luckmann erklärt die >Gewöhnlichkeit< von Transzendierungen mit dem Wunsch, sich als bloß >biologisches< Wesen zu überschreiten. Menschen wollen nicht nur ein Zufallsprodukt der Evolution sein. Für die Religionsdidaktik bedeutet dies zunächst, nicht von einer Krise der Transzendierungsbedürftigkeit auszugehen (vgl. Tzscheetzsch/Ziebertz 1996). Sie kann darauf aufbauen, dass sich in und mit den Transzendierungen ein grundlegendes Bedürfnis des Menschen ausdrückt, >mehr<, sein zu wollen. Der Religionsunterricht kann bewusst machen, dass >Überschreitungen< tief in der menschlichen Existenz verwurzelt sind. Es handelt sich um eine vorfindbare religiöse Dimension der Wirklichkeit. Der Religionsunterricht hat eine kritische Funktion, indem er aufdeckt, welche >neuen Götter< in den Transzendierungen vorkommen und er stellt die Frage nach Aberglaube und Magie. Und er hat die konstruktive Aufgabe, christlich motivierte Transzendenz auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vernunftgemäß zu verantworten.

#### Menschen erfahren Zeitlichkeit und Endlichkeit

Die Bewältigung von Angst und Tod zählt zu den Kernthemen der christlichen Religion. Als existentielle Erfahrung kann kein Mensch den Anfragen entrinnen, die sich aus der Endlichkeit des Daseins ergeben. Aber es ist nicht nur die persönliche Angst, die das Thema der Zeitlichkeit und Endlichkeit bedeutsam macht. Hinzu kommt die Angst vor der Bedrohung der Welt als Ganzer; die Fragilität (Brüchigkeit) des Daseins; die Hoffnung auf Glück und die Erfahrung, es nicht ganz zu fassen; der Widerspruch zwischen Fortschritt und Zerstörung der (z.B. ökologischen) Lebensgrundlagen; der Widerspruch von wachsendem Wohlstand und einer wachsenden Zahl von Sozialhilfeempfängern; die bleibende Kluft zwischen Nord- und Südhalbkugel; usw. Die religiöse Dimension dieser Wirklichkeit liegt darin, dass die Welt selbst keine Antwort auf diese Fragen und Konflikte gibt. Diese Dimension zu erschließen beinhaltet, das Bedürfnis nach Integration ernst zu nehmen, die Welt als sinnvolles Ganzes erleben zu können und dem Einzelnen das sichere Gefühl der Beheimatung in dieser Welt zu geben (vgl. Berger 1988, 3-28). Die christliche Tradition kann dazu die Vorstellung einer umfassenden Heilsgeschichte anbieten. Aber auch hier gilt, die christliche Tradition nicht nur als >Vertröstungspraxis< vorzustellen, sondern auch als Legitimation von Widerstand, wo Veränderung möglich ist (vgl. Kaufmann 1989, 84f).

#### Menschen werden mit der Sinnfrage konfrontiert

Das Jugendalter wird üblicherweise als die Lebensphase verstanden, in der sich die Sinnfrage stellt. Heute wissen wir, dass die Frage >nach dem Sinn des Ganzen< Teil der modernen Existenz ist. Die Ambivalenz des Modernisierungsprozesses (Zuwachs an Freiheit und Risiko) begründet die Suche nach neuen Sicherheiten. Auch wenn die Sinnfrage nicht mit christlicher Religion identisch ist, so führt sie doch zumindest in den >Vorhof< religiöser Fragen und Erfahrungen (vgl. Fürstenberg 1994). >Sinn< hat viele Gesichter. Religionsdidaktisch geht es

darum, Sinn als >Orientierungsmatrix für das Leben< zu entfalten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenbindet. Das Leben hat einen gewollten Ursprung und es wird heute gelebt von der Hoffnung und Zuversicht auf eine Zukunft. Die biblische Tradition ist uns zugänglich als ein Geschehen von vor 2000 Jahren. Der Kern dieser >alten, Tradition ist jedoch die Gegenwart, von der Zukunft aus betrachtet. Die Zeitstruktur der biblischen Botschaft entspricht somit der Struktur der menschlichen Sinnfrage. Die Verbindung ist jedoch, wie Stachel (1973, 25) meint, nicht mit der knappen Objektivität einer Lehraussage hinreichend zu bearbeiten, sondern nur durch einen Erfahrungsprozess. Der Auszug aus Ägypten oder der Emmausgang sprechen nicht von einer *punktuellen Erkenntnis*, sondern von einer vorausgehenden (wachsenden) *Erfahrung mit Gott durch Begegnung*.

## Zusammenfassung

Dieser Beitrag hat Religiosität als einen Prozess der Transzendierung entfaltet, der in der modernen Gesellschaft keineswegs versiegt. Die semantische Reichhaltigkeit des Religionsbegriffs hilft der Religionsdidaktik, ihre Wahrnehmung zu schulen und sensibel zu werden für die Ansprechbarkeit des Menschen hinsichtlich der religiösen Dimension der Wirklichkeit. Die religionsdidaktische Aufgabe liegt darin, Schülerinnen und Schüler zu befähigen, die Bedeutung dieser Dimension ihres Lebens zu erkennen und gestalten zu lernen. Im christlichen (kath./ev.) Religionsunterricht steht der Religionsbegriff in einer kritisch-konstruktiven Spannung zum Begriff des Glaubens. Was Religion meint, ist dem Glauben nicht fremd, gleichwohl geht der Glaube nicht in Religion auf. Die Thematisierung von Religion im Licht des Glaubens konkretisiert Religion und verinhaltet sie. In diesem Sinn spricht das Johannes-Evangelium von Gott als Weg, Wahrheit und Leben und die gesamte Jesus-Verkündigung findet ihre Sinnspitze in der Ankündigung des Gottesreiches, das durch die Nachfolge anfanghaft erfahrbar wird.

## Literatur

- HANS-FERDINAND ANGEL: Religion und Religiosität. Anthropologische Grundfragen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht, in: Christlich-pädagogische Blätter 111 (1998), 77-84
- GEORG BAUDLER: Religiöse Erziehung heute, Paderborn 1979
- PETER L. BERGER: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988
- KARL-FRITZ DAIBER: Religiöse Gruppenkultur als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: KARL GABRIEL (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Gütersloh 1996, 86-100
- GRACE DAVIE: Religion in Europe. A Memory mutates, Oxford 2000
- EMILE DURKHEIM: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1994
- HANS FINK: Anthropologischer Ansatz und Selbstverständnis der Religionspädagogik, in: RUPPERT LEITNER (Hrsg.), Religionspädagogik Bd. I, Wien 1987, 13-29
- LESLIE FRANCIS U.A.: Religion and Happiness, Würzburg 2001
- SIGMUND FREUD: Die Zukunft einer Illusion (1927), Frankfurt/M. 1996
- FRIEDRICH FÜRSTENBERG: Säkularisierung, in: RUDOLF DUNDE (Hrsg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 279-287

- FRITZ GANSBERG (Hrsg.): Religionsunterricht? Achtzig Gutachten, Leipzig 1905
- JÜRGEN HACH: Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1980
- GÜNTHER HOLE: Die depressive Dekompensation – pathologische Endstrecke einer religiösen Anstrengung, in: GUNTHER KLOSINSKI (Hrsg.), Religion als Chance oder Risiko, Bern 1994, 209-222
- ULRICH HEMEL: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt/M. 1988
- DANIELE HERVIEU-LÉGER: Religion as a Chain of Memory, Oxford 2000
- HARALD HOHMANN: Religion, in: RUDOLF DUNDE (Hrsg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 260-267
- FRANZ-XAVER KAUFMANN: Religion und Modernität, Tübingen 1989
- WOLFRAM KURZ: Die Bedeutung religiöser Erziehung für die Entwicklung psychischer Gesundheit unter besonderer Berücksichtigung logotherapeutischer Aspekte, in: GUNTHER KLOSINSKI (Hrsg.), Religion als Chance oder Risiko, Bern 1994, 187-208
- THOMAS LUCKMANN: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991
- NIKLAS LUHMANN: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977
- NORBERT METTE: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983
- INGO MÖRTH: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung, München 1986
- TILMAN MOSER: Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 1976
- GERT OTTO: Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht, Hamburg 1972
- HELMUT PEUKERT: Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: JOSEF BLANK/GOTTHOLD HASENHÜTTL (Hrsg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76-102
- KARL RAHNER: Über die Erfahrung der Gnade, in: SzTh III, Zürich/Köln <sup>2</sup>1957, 105-109
- MAX SECKLER / CHRISTOPH BERCHTOLD: Glaube, in: NHThG II, München 1991, 232-252
- GÜNTER STACHEL: Religiöse Erziehung als offene Frage, in: HRP 1 (1973), 21-33
- PAUL TILLICH: Die verlorene Dimension, Stuttgart <sup>3</sup>1969
- WERNER TZSCHEETZSCH / HANS-GEORG ZIEBERTZ (Hrsg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996
- HANS VAN DER LOO/ WILLEM VAN REIJEN: Modernisierung, München 1990
- WOLFGANG VÖGELE: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994
- FALK WAGNER: Religion II., in: TRE 28 (1997), 522-545
- HANS WALDENFELS: Religionsverständnis, in: NHThG IV, München 1991, 412-421
- KURT ZISLER: Leitbilder religiöser Erziehung, in: RUPERT LEITNER (Hrsg.), Religionspädagogik Bd. I, Wien 1987, 26-47