

1968 und die Religionspädagogik. Ein sehr persönlicher Rückblick¹

von
Bernhard Dressler

Abstract

In diesem (keinem im gewöhnlichen Sinne: wissenschaftlichen) Text wird anlässlich der Verabschiedung von Rudolf Tammeus in den Ruhestand die Bedeutung des Symboldatums „1968“ für die religionspädagogische Berufserfahrung einer Generation thematisiert, die in diesen Jahren die Pensionierungsgrenze erreicht.

1. Persönliche Vorbemerkungen – Involviertheit und historischer Abstand

Es ist – zumal bei bestimmten Anlässen – kaum zu vermeiden, sich im Alter selbst historisch zu werden. Mit Rudolf Tammeus verbindet mich heute der Rückblick auf unsere Berufsbiographien als Religionspädagogen. Dass ich aus diesem Anlass sprechen darf, hat – so vermute ich – den besonderen Grund, dass wir unter anderem durch die Chiffre „1968“ verbunden sind. Ich weiß nicht genau, wann wir uns zum ersten Mal hier in Göttingen begegnet sind. Aber die Rahmenbedingungen sind in meiner Erinnerung deutlich. Wir studierten beide Theologie. Die theologische Fakultät war seit Sommer 1967 besonders intensiv von Aktivitäten der Studentenbewegung erfasst. Bei den Wahlen zum Studentenrat gab es an der Fakultät eine noch klarere Mehrheit als anderswo für die beiden linken Listen – des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) und des Sozialdemokratischen Hochschulbundes (SHB). Ich war seit Beginn meines Studiums im Wintersemester 1966/67 Mitglied im SDS. Im Sommer 1968 wurde ich für ein turbulentes Jahr AStA-Vorsitzender, getragen von einer SDS-SHB-Koalition. Mit dem recht eigentlich im Mai 1968 nach den gescheiterten Aktionen gegen die Notstandsgesetze beginnendem Niedergang der sog. APO geriet ich in den Strudel des linksradikalen Sektenwesens und bin biographisch fast aus der Kurve geflogen. Im Vergleich dazu wird man sagen müssen, dass Rudolf als SHBler oder als linker Sozialdemokrat – wie auch immer man das im Detail sehen mag – richtiger lag. Nicht ganz ohne Scham erinnere ich mich an die Selbstgefälligkeit des radikaleren Gestus, mit der wir SDSler den SHBlern begegneten. Der Vorwurf, jemand sei „Reformist“, war damals durchaus unfreundlich gemeint. Nicht zuletzt deswegen spreche ich hier wie ein Renegat der 68er-Bewegung. Ich erlaube mir einen sehr subjektiven Rückblick², von dem ich hoffe, dass er zugleich ein Licht auf den von Rudolf Tammeus seither gegangenen Weg wirft, ohne dass ich diesen Weg, von dem ich viel zu wenig weiß, genauer nachzeichnen könnte.

Nun sind Zeitzeugen nicht unbedingt gute Historiker, jedenfalls nicht immer die besten Interpreten ihres eigenen Handelns. Zumindest aber gehöre ich zu denen, die

¹ Vortrag anlässlich der Verabschiedung von Rudolf Tammeus in den Ruhestand (Göttingen, 22.06.2013).

² Das schließt Zuspitzungen ein, die nicht allen Ereignissen um 1968 und nicht allen Strömungen der ja doch in sich höchst heterogenen 68er-Bewegung gerecht werden können und wollen. Mir scheint es aber gerade im religionspädagogischen Diskurs üblich zu sein, die unbestreitbaren Modernisierungsgewinne, die der „Reformdekade“ von Mitte der 1960er bis Mitte der 1970er Jahre zu verdanken sind, so stark zu gewichten, dass die Gesamteinschätzung der *politischen und kulturellen* Bedeutung dieses Symboldatums aus meiner Sicht überwiegend zu positiv ausfällt. So versteht sich dieser Text auch, wenn schon nicht als Korrektur dieser *opinio communis*, so doch als Vorschlag, diesem Gesamtbild eine neue, deutlich kritischere Facette einzufügen.

von sich sagen können, was für ein Glück es für sie selbst und für andere gewesen sei, dass sie nie auch nur in die Nähe der von ihnen erträumten politischen Macht gekommen sind. Dieses Gefühl wird Rudolf Tammeus nicht teilen müssen. Freilich kann man sich dieser Vergangenheit auch ohne verspätete Selbstanklagen stellen. Wir waren ja damals keine anderen Personen als heute, kaum fanatisch, durchaus selbstreflexiv. Und dennoch – ich gehörte zu denen, die nicht „Demokratisierung“, sondern „Revolution“ wollten. Das, so vermute ich, unterschied mich damals von Rudolf, und ich finde das jenseits aller Koketterie für mich nicht gerade schmeichelhaft. Manchmal freilich schaue ich selbst erstaunt auf jene Art von Kontinuität mit der damaligen radikal-kritischen Theorie, die sich in einer nach wie vor skeptischen Haltung gegenüber den Reformmöglichkeiten innerhalb des kapitalistischen Systems zeigt und – das räume ich ausdrücklich ein – durchaus so etwas wie kulturkritisch-konservative Züge annehmen kann. Dass man mittels der Schule die Gesellschaft gezielt verbessern könnte, habe ich – das ist die marxistische Lektion – seit „1968“ nie denken können. Fremd sind mir nach den Erfahrungen des K-Gruppen-Desasters³ die Selbstheroisierung der 68er und ihr verklärter Blick auf „1968“. Umso schwerer erträglich finde ich die heute gelegentlich zu beobachtenden Anleihen am 68er-Gestus im intellektuell viel anspruchsloseren Stil der gedankenpolizeilichen Sprachkontrolle durch „political correctness“.

2. 1968 – Religion und Politik

Bei dem heutigen Anlass zum Rückblick auf die Göttinger Situation der Jahre um 1968 hat es jedoch um mehr zu gehen als um eine politische Bilanz. In diese Bilanz sollen besondere Differenzierungen aus einer religiösen Perspektive eingezeichnet werden. Ich habe mit Rudolf Tammeus darüber nie ausführlich gesprochen. Wir sind uns nach langen Jahren, in denen wir nichts voneinander wussten, Anfang der 1990er Jahre wieder begegnet, nachdem mich der Glücksfall meiner Berufsbiographie ans RPI Loccum verschlagen hatte. Ich vermute, Rudolf hat damals nicht ohne Sympathie gesehen, wie wir – dazu gehörten u. a. Michael Meyer-Blanck und Thomas Klie – versuchten, den Minengürtel zu räumen, der unter dem Rektorat Gerhard Besiers in den 1980er Jahren um das RPI gelegt worden war und der unter anderem auch das Loccumer Verhältnis zu dem anderen niedersächsischen religionspädagogischen Gravitationsfeld, Göttingen, belastet hatte. Meyer-Blancks Vorschlag für eine semiotische Revision der Symboldidaktik wird den Biehl-Schüler und -Kollegen Tammeus vielleicht nicht entzückt haben. Aber spätestens mit der großen Tagung zum 60. Geburtstag Christoph Bizers 1995 in Loccum und der kleineren Tagung, die das RPI anlässlich der Emeritierung des schon schwerkranken Peter Biehl 1997 in Göttingen ausrichtete, waren die Beziehungen wieder intakt. Und sie wurden in dem Maße intensiver und freundschaftlicher, in dem von Loccum wie von Göttingen aus die religionsdidaktische Einsicht gepflegt wurde, dass die Vorstellungsgehalte und die Vollzugsformen der christlichen Religion – also Gehalt und Gestalt – nicht zu trennen sind.

Wie also ist im Lichte dieser religionspädagogischen Beziehungsgeschichte der Rückbezug auf „1968“ zu sehen? Darf ich eine geteilte Generationserfahrung vermu-

³ Für die jüngeren Nachgeborenen: Es handelt sich dabei um den Versuch konkurrierender marxistisch-leninistischer, in der Regel moskaukritisch-maoistischer Sekten, die sog. APO (außerparlamentarische Opposition) durch kommunistische Kaderorganisationen zu beerben.

ten? Es geht Rudolf Tammeus und mir, so würde ich dann sagen, um die biographisch vermittelte und theologisch reflektierte Gestalt eines Glaubens, der sich von den politischen und kulturellen Umbrüchen des Symboldatums „1968“ vielleicht nicht grundlegend erschüttern, aber doch so weit produktiv irritieren ließ, dass sich die Kommunikation des Evangeliums fortan nicht mehr einfach nur im Sinne von Traditionsweitergabe verstehen und betreiben ließ, sondern nur im Handgemenge mit den Turbulenzen einer Lebenswelt, die sich diesem Glauben manchmal querstellen scheint, die sich aber mehr noch – und das muss man entdecken! – als eine produktive, dem Glauben auf die Sprünge helfende Inspirationsquelle erweist. Und so vermute ich auch: Bei allen Differenzen und allen unterschiedlichen zeitlichen Abständen, die wir für die biographische Aufarbeitung benötigten, hat uns von Anfang an der Abstand zu jener pausbäckigen Selbstgerechtigkeit miteinander verbunden, die bei manchen 68ern sowohl des radikalen wie des reformistischen Lagers zu beobachten war. Ich meine jene, die sich gegen Adornos „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ immunisierten, indem sie sich selbst gegen die Sehnsucht nach einer Unversehrtheit, wie sie in der Religion lebendig ist, verschlossen. Damit wird freilich verlangt, dass Religion sich jede Affirmation des Bestehenden versagt und gerade deshalb nicht kurzatmig politischen Konjunkturen folgt.

Ich kann es im selbstkritischen Rückblick nur für mich sagen, dass mein politischer Radikalismus und die mangelnde Einsicht in die Abgründe totalitären Denkens etwas zu tun hatten mit mangelnder Unterscheidung zwischen Religion und Politik. Neben einer durchaus therapeutischen Aufarbeitung hat es mir im Rückblick die lutherische Zwei-Regimente-Lehre zusammen mit der totalitarismuskritischen Politiktheorie Hannah Arendts ermöglicht, mich nach einer gewissen Zeit wieder als Christ und Theologe zu verstehen, aber auch, wieder politisch zu denken, ohne das Unbedingte in den öffentlichen Raum zu projizieren. Durch kaum etwas sonst wurden der öffentliche und der private Raum gleichermaßen so beschädigt wie durch die damals grassierende Behauptung, das Private sei politisch. Vor allem aber gab es in der 68er-Bewegung, gleich ob bewusst religiös inspiriert oder nicht, eine Art von quasi-religiöser Überhöhung des Politischen, eine Art von heilsgeschichtlicher Aufladung politischer Hoffnung. Für die intellektuelle Atmosphäre, in der sich in den 1960er Jahren der Linksprotestantismus entwickelte, ist Jürgen Moltmanns epochales Buch „Theologie der Hoffnung“ bedeutsam. Ein Buch, das nicht ohne Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ denkbar war, und in dem trotz behutsamer Distanz zu Blochs ja nicht zu übersehendem Atheismus kein Wort zu den stalinistischen Gewaltphantasien zu finden war, die man in Blochs Werk keineswegs wie Nadeln im Heuhaufen suchen muss.

Indes war es damals für viele der militanten Akteure – gleich, ob marxistisch orientiert oder nicht – kaum verständlich, warum linke Politik gerade an der theologischen Faktät so starke Resonanz fand. Und es ist ja in der Tat bis heute schwer zu verstehen, wie innerhalb kurzer Zeit evangelisches Christentum aus einem Sammelbecken überwiegend konservativ-autoritärer bis reaktionärer Einstellungen zu einem Nährboden linker Strömungen wurde, die mit prophetischem Pathos für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ eintraten. Was soll von einer Religion gehalten werden, die derart rasch und – jedenfalls in historischer Dimension – relativ bruchlos das politische Hemd wechseln kann? Ist hier gar so etwas wie die Akkom-

modation an den jeweiligen Zeitgeist erkennbar?⁴ Immerhin gab es unübersehbare Spuren einer negativen Theologie in der Kritischen Theorie. Mir selbst war am Beginn meines Studiums Adornos Aphorismus in den „Minima Moralia“ zu einem Schlüsselsatz geworden: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“ 1968 konnte ich noch nicht sehen, wie sehr Horkheimer und Adorno recht hatten, als sie sich der Inbetriebnahme ihrer Theorie verweigerten und damit die Konsequenz aus der Entdeckung zogen, dass pure Selbstbehauptung der Motor gesellschaftlichen Fortschritts ist. Aber die Kritische Theorie war jenseits oberflächlich rezipierter Phrasen den meisten 68ern im Unterschied zu nachträglichen Bedeutungszuschreibungen ohnehin kaum bekannt. Die wenigsten hatten die „Dialektik der Aufklärung“ oder die „Minima Moralia“ gelesen, sonst wären übrigens auch die sozialtechnologischen Varianten z. B. der Bildungsreformkonzepte, wie sie bald das politische Feld dominierten, gar nicht denkbar.

Nach der kurzen Zeit der Revolte von 1967 bis 1969 zerfiel die Bewegung in völlig heterogene Kleinmilieus und für die radikalen Gruppen folgten die verbohrt und bleischweren 70er Jahre. Jedenfalls ist gegen die Versuche, die 68er-Bewegung nachträglich zu homogenisieren, deren Vielfalt zu betonen. Sie war antiamerikanisch und zugleich ohne den Schwung der angloamerikanischen Rock- und Popmusik nicht denkbar. Sie war puritanisch und hedonistisch, regressiv und progressiv, elitär und egalitär, kulturpessimistisch und modernistisch, von kalter Theorie inspiriert und romantisch bis auf die Knochen. Auf der politischen Ebene (,die keineswegs die einzige, wenn auch die dominante Ausdrucksgestalt war,) verbanden sich libertäre, anarchistische und anti-etatistische mit sozialtechnologisch-staatsregulatorischen Strömungen, bevor dann im ultralinken Sektenwesen der 1970er Jahre totalitär-kommunistische Positionen doch erstaunlich virulent wurden und sich intellektuelle Geisterfahrten – auf zum Teil, wenn man das so sagen darf, hohem Niveau – mit lebensweltlichen Selbstabschließungen verbanden, wie man sie sonst nur aus religiös-fundamentalistischen Milieus kennt. Als gemeinsamer Nenner wurde der kulturrevolutionäre Slogan aus dem fernen China – „Rebellion ist gerechtfertigt“ – als Selbstlegitimierung des Aufruhrs gegen zementierte Herrschaftsverhältnisse gelesen, wo auch immer sie anzutreffen waren. In der Tat war „1968“ kein Ringelreihen pazifistisch gesinnter Blumenkinder. Die Phantasie, die laut einem oft zitierten Grafitto aus dem Pariser Mai '68 an die Macht strebte, war nicht beiläufig auch eine Gewaltphantasie.

Vielfältig sind auch die Formen, in denen sich „1968“ in der linksprotestantischen Szene niederschlug, ein breites Spektrum zwischen politischem Nachtgebet und Friedensbewegung, inszeniert durchaus nicht nur auf den „Märkten der Möglichkeiten“ des Kirchentages, sondern zunehmend in dessen offiziellen Programmen. Neben einem gewissen intellektuellen Stil, der direkt aus der Teach-in-Kultur der Studentenbewegung übernommen wurde, zeigte sich auch ein manchmal hippiesker Hedonismus unter jesuanischer Maske, eine mit Palästinenser-Feudel und Birkenstock-Schuhen drapierte Sandalentheologie.

⁴ Wolf-Dieter Hauschild geht davon aus, dass das Jahr 1968 kirchengeschichtlich keinen starken Umbruch markiert. Die „Jahre zwischen 1960 und 1980“ sieht er als „Inkubationszeit“ einer langfristigen Transformation der evangelischen Kirche.“ (HAUSCHILD 2008, 35 u. 37).

In der religiösen Friedensbewegung wie im „konziliaren Prozess“ (neuerdings auch in der Klimadebatte) ging und geht es programmatisch nicht unter dem Anspruchsniveau der Weltrettung. Zwar wird in einer handlungsorientierenden programmatischen Formel – „Bewahrung der Schöpfung“ – die Differenz zum politischen Handeln deutlich – aber *nur*, wenn man weiß, dass es sich um eine Differenz handelt, wird damit weder die Politik noch die Religion trivialisiert. Die Gefahr liegt meines Erachtens auf der Hand: Statt als Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren wird Religion noch im Gestus des Widerstands als Teil einer umfassenden Kultur des Verfügens gedacht. Eben damit aber kann das politisch wirklich schwierige Problem nicht scharf gesehen werden, wie sich nämlich das Verhalten zum Unverfügbaren davor hüten kann, zur bloßen Affirmation des Bestehenden zu werden. Fulbert Steffensky, in dieser Hinsicht von unbestechlichem Erinnerungsvermögen, attestiert sich als einem der Akteure beim Kölner „Politischen Nachtgebet“ selbstkritisch „Allmachtswahn“ und „Allseitigkeitswahn“. Und: „Wir verloren das Gefühl für unsere eigene Endlichkeit.“⁵ Zur Kehrseite ein und derselben Medaille gehört, dass die Sensibilität gegenüber Gewaltverhältnissen mit der wachsenden Bereitschaft einherging, sich gegenüber linker politischer Gewalt (vorsichtig gesagt) blind zu stellen, so wie etwa Steffenskys Frau und Gefährtin Dorothee Sölle, die sich im Kehrreim ihres Gedichts „Lob der Freundschaft“ von 1979 mit zwei der widerwärtigsten Gewaltherrscher des 20. Jahrhunderts, Fidel Castro und Che Guevara, gemein machte: „und was/ tut david ohne jonathan/ und karl marx ohne engels/ und maria ohne elisabeth/ und che guevara ohne fidel/ und jesus ohne johannes/ und dietrich ohne eberhard“⁶. Dass Che Guevara in Christuspose mit dem Slogan „Che lebt“ zur Ikone von „1968“ werden konnte, bringt die widersprüchliche Verbindung von Politik und Religion in nicht zu überbietender Prägnanz zum Ausdruck.

3. Die kritische Religionspädagogik der 1970er Jahre

Im Urteil von Folkert Rickers und Bernd Schröder gilt – jedenfalls in religionspädagogischer Perspektive – „1968“ eher als Chiffre für das, was sie „die Reformdekade“ von Mitte der 60er bis Mitte der 70er Jahre nennen.⁷ Bei einem Blick auf religionspädagogische Schlüsseltexte jener Zeit⁸ fällt mir ins Auge, wie oft die „Frankfurter Schule“ als Norminstanz und Legitimationsquelle für das pädagogische Humanum zitiert wird. Das Epitheton „kritisch“ immunisierte diese Theorie dagegen, selbst so kritisch rezipiert zu werden, wie es für alle „Traditionen“, einschließlich der Bibel, als ausgemachter Konsens galt. Allerdings, ich sagte es, blieb die schwarze Seite der kritischen Theorie, die „Dialektik der Aufklärung“, weitgehend abgeblendet. Eine halbierte kritische Theorie wird auf einen Fortschrittsjargon reduziert, der folgerichtig auch das aus dem Spiel hält, worauf bei Horkheimer und Adorno *theologisch* zu rekurrieren wäre und was sich vor allzu glatter pädagogischer Funktionalisierung hätte verwahren können: den Ausgang vom biblischen Bilderverbot und eine die Würde des Nichtidentischen achtende negative Theologie. Die gelegentliche, sich als Einwand gegen die Frankfurter missverstehende, vorsichtige Frage, wie denn Religion zugleich funktional begründet und emanzipatorisch wirksam sein könne, hätte sich gerade mit energischem Rekurs auf den nicht-instrumentellen Vernunftanspruch der

⁵ STEFFENSKY 2010, 131f.

⁶ SÖLLE 1979.

⁷ RICKERS / SCHRÖDER, Einleitung, in: DIES. (Hg.) 2010, 12.

⁸ Vgl. zum Folgenden meinen Rückblick in: DRESSLER 1998, 17–29.

Frankfurter ebenso wie auf die reformatorische Tradition ins Recht setzen können. Immerhin finden sich in diesem Umfeld recht frühe kritische Einsprüche vor allem Hans Bernhard Kaufmanns gegen den Funktionalismus der damals grassierenden Curriculum-Technologien.

Nun wird man vermuten dürfen, dass die Lehrerschaft insgesamt diejenige Berufsgruppe ist, die am stärksten in die mit dem Datum „1968“ plakativ bezeichneten kulturellen Modernisierungsschübe involviert war – nicht zuletzt deshalb, weil die Bildungsinstitutionen im Zentrum der damit verbundenen Reformimpulse standen. Einer der entschiedensten Protagonisten eines problemorientierten, von ihm selbst als „ideologiekritisch“ bezeichneten Religionsunterrichts, Siegfried Vierzig, formuliert noch 2010 ganz ungebrochen, „[...] wir folgten in vielem dem Gesellschaftsbild der 68er mit dem Ziel, das mündige Individuum von den Fesseln der Tradition und der Institutionen zu befreien, auch und gerade in der Kirche.“⁹ Ulrich Beck hat Mitte der 1980er Jahre diese Art von Traditionskritik sarkastisch bilanziert: „In der Suche nach Selbsterfüllung“ und besessen „von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen [die Menschen] sich selbst aus der Erde heraus, um nachzusehen, ob ihre Wurzeln auch wirklich gesund sind.“¹⁰

Was für die Lehrerschaft allgemein gilt, das gilt für die Religionslehrerschaft in besonderem Maße. Traditionskritik verbindet sich nahezu zwangsläufig mit Religionskritik. Der Religionsunterricht wird beides zugleich: Gegenstand der Kritik wie Medium kritischer Reflexion. In den frühen 70er Jahren wurde neben der Kriegsdienstverweigerung die Teilnahmeverweigerung am Religionsunterricht zu einer der populärsten Optionen widerständig-kritischen Handelns. Und zugleich dürfte an keinem anderen schulischen Ort das Recht auf Kriegsdienstverweigerung so intensiv thematisiert worden sein wie im Religionsunterricht. Traditionskritik war ein zentrales Motiv des damaligen Generationsaufbruchs; zugleich auch die Kritik an einem „uneigentlichen“ Leben, das als sozialen Konventionen unterworfen galt und deshalb unter Entfremdungsverdacht geriet. Dass diese Motive die Religionspädagogik sachlich und zugleich die Religionspädagogen affektiv stark berührten, liegt auf der Hand – zumal damals die Luhmannsche Diagnose noch nicht in gleicher Deutlichkeit wie heute zutraf, dass es nämlich „keine nichtreligiösen Gründe mehr gibt, religiös zu sein“¹¹, Religion also noch nicht so unabhängig von sozialen Konventionen denkbar war wie heute. Eine für viele Religionslehrer typische Verbindung von linksbarthianischer Religionskritik und politischer Radikalität wird im Blick auf diese Situation nur allzu verständlich. Entweder waren die Religionslehrerinnen seit den 1970er Jahren während ihrer Jugend bzw. im frühen Erwachsenenalter in die von „1968“ seismisch ausgehenden kulturellen Erschütterungen involviert, sahen sich damit vor bestimmte individuelle Anpassungs- oder Abgrenzungsanstrengungen hinsichtlich des eigenen Lebensstils gestellt und zugleich herausgefordert, auf die Individualisierungsschübe in der Schülerschaft zu reagieren. Oder sie waren und sind später als Jüngere von Kindheit an bereits jenem Klima kultureller Modernität ausgesetzt, das als Wirkung der Aufbrüche der 60er Jahre und des „pädagogischen 70er-

⁹ SIEGFRIED VIERZIG, Projekt PTI Kassel; in: RICKERS / SCHRÖDER (Hg.) 2012, 224.

¹⁰ BECK 1986, 156f.

¹¹ LUHMANN 2000, 136.

Jahre-Stils“¹² verstanden werden kann. Für diese Jüngeren könnte die neu zu beobachtende Zuwendung zur Religion entweder als Verweigerungsreaktion auf die anstrengenden Zumutungen des dauernden Zwangs gedeutet werden, seinen Lebensentwurf unablässig neu wählen zu müssen. Diesem von Peter L. Berger der Religion attestierten „Zwang zur Häresie“ ist ja gleichwohl nicht zu entkommen. Oder Religion wird bereits in der durch Individualisierungs-, Pluralisierungs- und Enttraditionalisierungsprozesse gewandelten Gestalt adaptiert, ohne dass sich der damit verbundene Bruch in ähnlich starkem Maße in den eigenen biographischen Erfahrungen niederschläge wie bei den Älteren. Ich nehme an, das wird überwiegend für die Referendarinnen und Referendare gegolten haben, mit denen es Rudolf Tammeus als Fachleiter zu tun bekam.

Einblicke in die Unterrichtspraxis zeigten spätestens am Anfang der 90er Jahre, wie sich neben einer immer noch zu beobachtenden „Problemorientierung“ im Religionsunterricht nach und nach Themen in den Vordergrund schoben, in denen Religion wieder explizit, man könnte auch sagen: im emphatischen Sinne, zum Gegenstand wurde. Hierzu wird die Symboldidaktik ihren Teil beigetragen haben: Religion wurde *als Religion* vor allem im Blick auf ihre expressiven und ästhetischen Formgestalten wieder wahrnehmbar. Für die Ende der 90er Jahre im RPI zusammen mit Andreas Feige durchgeführte große Studie zu den berufsbio-graphischen Mustern und didaktischen Präferenzen der Religionslehrerschaft konnten wir folgende Forschungshypothesen für die damals unter 40jährigen Religionslehrerinnen und -lehrer formulieren:

1. *Eine Verschiebung der didaktischen Präferenzen weg vom diskursiven Reden „über“ Religion und deren politisch-moralische Handlungsimpulse hin zur Erschließung von Religion durch expressiv-ästhetische, gestalthafte Zugänge (Symbole, Rituale, Feiern, Raumgestaltungen etc.). Die „zeigbaren“ Formen der Religion gewinnen an Aufmerksamkeit, die mehr sind als das, was man darüber verbal kommunizieren kann – in gewisser Weise die Wiederentdeckung von Religion als eine genuine Form symbolischer Kommunikation.*
2. *Ein Bedeutungszuwachs von Religion – weniger bei den Schülern, aber bei den Religionslehrern – zeigt sich in gelebten, persönlichen Frömmigkeitsformen, die über moralische Lebensführungsregeln hinaus liturgische Vollzüge und spirituelle Formensprache einschließen.*
3. *Es ist ein nicht distanzlos-unkritisches, aber mit vergleichsweise geringerer traditionskritischer und institutionenkritischer Emphase artikuliertes Verhältnis zur Kirche nachweisbar.¹³*

4. Generationenkonflikt und Wiederholungszwang

Unterschiede in den Generationsmentalitäten wahrzunehmen, bedeutet zugleich, den Umstand zu bedenken, dass „1968“ nicht zuletzt auch für einen Generationenkonflikt steht. Es ist heute ja gar nicht mehr denkbar, dass ein Generationenkonflikt sich noch einmal derart auflädt, dass aus ihm ein revolutionärer Impuls entspringt. Eine der stärksten Quellen der Revolte war jedenfalls die bis ins Privateste gehende

¹² Der von Thomas Ziehe so genannte generationstypische „pädagogische 70er-Jahre-Stil“ war v.a. charakterisiert durch den Versuch der Herstellung einer „Alltagsnähe“ der Schule und der „Informalisierung“ vormals streng formalisierter Verhaltensmuster. (ZIEHE 2001).

¹³ Vgl. DRESSLER 2004, 32.

Gemengelage aus Generationenkampf und deutscher Schuld. Das aus heutiger Sicht Trivialste mischte sich mit dem existentiell Bedeutsamsten, wenn man etwa an die Familienkonflikte über die über den männlichen Hemdkragen reichende Haarlänge denkt. Aber natürlich stand alles unter dem Vorzeichen der historischen Schuld der Elterngeneration. Erschrecken und Scham angesichts der Unfassbarkeit der Shoa sollten unbewusst über eine „stellvertretende“, gleichsam reinigende Rebellion abgetragen werden: die Gnade des späten Aufstands. Daraus bezogen die 68er ihren Machtanspruch im Kampf der Generationen – zwischen Gut und Böse, zwischen der antiautoritären Revolte und der unterstellten Kontinuität eines „strukturellen“ Faschismus, der auf die Bundesrepublik, aber auch auf den „US-Imperialismus“ und seine Untaten in Vietnam projiziert wurde. Die „militante Unschuld“ gestaltete ihren weltweiten Einsatz von Nicaragua bis Zimbabwe nach dem Motto: Wir waren die Schlimmsten, jetzt sind wir die Besten und Radikalsten. Wir befreien die Welt – zur Not auch von uns selbst. Vom Extrem her zeigt sich eine Wahrheit: Astrid Proll, frühes Mitglied der Rote-Armee-Fraktion, sprach im Rückblick von der „Selbstanmaßung einer ganzen Generation“. Odo Marquard sieht in der Tribunalisierung des Politischen ein Charakteristikum der 68er: Wenn man zum Gewissen der anderen *wird*, *hat* man bald kein Gewissen mehr; man maßt sich an, Instanz des Jüngsten Gerichts zu sein.¹⁴ Die – berechnete – Empörung über die Untaten der Elterngeneration ist insofern immer schon ambivalent, weil man darin mit Julia Kristeva eine „von Abwehr und Zorn geprägte und jugendlich-unreife Reaktion“ sehen kann, eine „Haltung, [...] die zum Dogmatismus verleitet [...], ihrem Wesen nach totalitär und todbringend [...], ein negativer Narzissmus.“¹⁵

Der Generationskonflikt als Generationsverkettung: Die Rebellierenden näherten sich bei dem Versuch, sich von der nazistisch kontaminierten Elterngeneration zu emanzipieren, dieser ja gerade an, indem sie an ihrer Statt und nachholend den „Faschismus“ bekämpften. Eine geradezu perverse Paradoxie gipfelte schließlich in einem antisemitischen Wiederholungszwang. Die nachträgliche Gehorsamsverweigerung, die man stellvertretend für die – überwiegend ja zu Recht – bezichtigten Eltern leistete, indem man sich also als Antifaschisten inszenierte, als der Faschismus nun wirklich keine reale Gefahr war, verband sich bei Gudrun Ensslin nach dem 2. Juni 1967 mit der Phantasie, die Verantwortlichen für Auschwitz wollten nun auch die rebellierenden Studenten alle umbringen. Und diese Phantasie schlug um in eine Art von Überidentifikation mit den faschistischen Vätern, einen dann gar nicht mehr nur latenten Antisemitismus, der von Rainer Werner Fassbinders Theaterstück „Der Müll, die Stadt und der Tod“ bis zum Bündnis mit den palästinensischen Terrororganisationen und der Selektion jüdischer Flugzeugpassagiere in Entebbe reichte. Dass einige sich bei ihrer von apokalyptischen Zügen nicht freien Selbstreinigung der eliminatorischen Methoden der „Nazieltern“ bedienten, mutet auf verquere Weise folgerichtig an. Und: Der Zusammenhang von Schuldverstrickung und Selbstgerechtigkeit deutet auf ein noch längst nicht aufgearbeitetes Thema: Die Bedeutung protestantischer Pfarrhäuser für die Geschichte der RAF.

Nun sind die Folgen politischer Bewegungen in der Regel anders als intendiert. Der politische Antiamerikanismus (ich gestehe, nicht ohne damals verheimlichte Be-

¹⁴ „Aus dem nachträglichen Gehorsam wird das Gewissen, das man ‚hat‘; aus dem nachträglichen Ungehorsam entsteht das Gewissen, das man ‚ist‘: Das Tribunal, dem man entkommt, indem man es *wird*.“ (MARQUARDT 1987, 12).

¹⁵ Julia Kristeva im Interview mit Oliver Guez: „Sprich über deinen Schatten.“ (FAZ v. 4.5.2013).

schämung den Sprechchor „USA-SA-SS“ mit skandiert zu haben), als Antiimperialismus getarnt, hatte mehr mit den verhassten Nazi-Vätern zu tun, als den Akteuren bewusst werden durfte, und zugleich beförderten sie (nicht zuletzt durch die Orientierung an den Studentenprotesten in Berkeley und anderswo) jenen radikalen kulturellen Modernisierungsschub, der durchaus als Amerikanisierung gelesen werden kann. Der kulturelle Erfolg der 68er entspringt zwar ihrem rebellischen Anstoß, besteht aber vor allem in einer Art ambivalentem Sickerereffekt. Der Gewinn an gesellschaftlichem Einfluss wurde durch ein gleichzeitiges Versickern an Bewegungsimpulsen erkaufte. In den 1970er Jahren war die Jugendkultur und vor allem auch der größte Teil der pädagogischen Professionsfelder überwiegend irgendwie links und bald auch grün. Und dieses „Irgendwie“ wollte bald nicht mehr aufgeschreckt werden.¹⁶ Kritisches Denken wurde konventionell. Außerhalb des Labels „Kritik“ denkt heute kaum noch jemand. Diese Konventionalität bricht der Kritik die Spitze ab. Zumal seit „Provokationen nicht mehr provozieren“ (Luhmann), zeigt sich der Verlust an schmerzverursachender Kritik in der floskelhaften Art und Weise, mit der manche Gedanken mit dem expliziten (weil sonst wohl kaum bemerkten) Anspruch formuliert wurden, „provokativ“ zu sein, oder an der Art und Weise, wie manche Akteure eines zwischenzeitlich bieder-linken Kulturbetriebes die Geschmacklosigkeit aufbieten, sich selbst für „unbequem“ zu erklären oder als „Querdenker“ zu bezeichnen. Das alles endete darin, dass „Kritik“ heute überwiegend als Sprachhygiene betrieben wird, und dabei nicht mehr zwischen einer Meinung und einem Argument unterschieden wird. Wenn schon die Ministerin Schröder „das Gott“ sagt (statt gleich „das Gottchen“), dann ist politische Korrektheit in der „Mitte der Gesellschaft“ angekommen und hat zugleich jeden gesellschaftskritischen Impuls verloren.

Spätestens in dem am Generationenverhältnis ablesbaren Wiederholungszwang, also im neurotischsten Zug der 68er, zeigen sich auch die Ambivalenzen des Erbes von „1968“: Anstelle einer neuen Gesellschaftsordnung (mal unterstellt, die Mehrheit und nicht nur die sprichwörtliche „kleine radikale Minderheit“ dieser Generation habe dieses Ziel gehabt) wurde ein kultureller Modernisierungsschub forciert, der freilich schon am Beginn der 1960er Jahre wetterleuchtete, nun aber die gesamte Gesellschaft, am Ende in den kulturellen Lebensformen auch deren konservatives Bürgertum, umwälzte. Das eigentliche Erbe der 68er sehe ich in der Kulturalisierung nahezu aller Lebensformen, und zwar in einem bestimmten, hier nicht zu erörterndem Sinne einschließlich der Religion. Dazu gehört zugleich, mit gravierenden Folgen für die Institution Schule, die Entauratisierung der Hochkultur. Deren Gegensatz zur populären Kultur bezeichnet heute weder scharfe Milieugrenzen und noch weniger die Generationengrenzen. Das ist kulturhistorisch ohne Vorbild.

Eine der radikalsten Gesellschaftsanalysen bot damals Herbert Marcuse unter dem Stichwort „repressive Entsublimierung“¹⁷: Die Befreiung der Triebe und Bedürfnisse vom Zwang zur Selbstdisziplinierung geschieht unter dem Vorzeichen des Konsumismus und des Siegeszugs der Trivialkultur so, dass die soziale Ordnung damit nicht aufgesprengt, sondern im Gegenteil verfestigt wird. Wahrscheinlich hat die Dynamik der „repressiven Entsublimierung“ sich nach 1968 noch einmal gesteigert.

¹⁶ Vgl. Editorial des letzten Heftes der aus dem KBW hervorgegangenen, Ende 2012 eingestellten Zeitschrift „Kommune. Forum für Politik, Ökonomie, Kultur“, 6 / 2012, 3.

¹⁷ MARCUSE 1955 u. 1964.

5. Pädagogik und Politik

Im Generationskonflikt ist das Pädagogische thematisiert. „Was will denn eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren?“ ist für Friedrich Schleiermacher die Grundfrage der Pädagogik.¹⁸ Was aber geschieht mit einer Pädagogik, die Theodor W. Adorno mit dem Postulat konfrontiert hatte, die „Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei“, gelte als die „allererste der Erziehung“? Dieser Maxime entspreche, so Adorno, als „einzig wahrhafte Kraft“ das Prinzip „Autonomie“, d. h. die „Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.“¹⁹ Diese Forderung geht mit so viel moralischer Autorität einher, dass sie nur selten kritisch bedacht wird. Ich fürchte, Adorno überschätzt die Kraft des Gewissens und der individuellen Reflexion. Vollends zielt es am pädagogischen Verhältnis vorbei, wenn er fordert, der Unterricht, der auf die Unwiederholbarkeit von Auschwitz abzielen soll, müsse „in Soziologie sich verwandeln [...], also über das gesellschaftliche Kräftespiel belehren, das hinter der Oberfläche der politischen Formen seinen Ort hat.“²⁰ Abgesehen von der naiv-autoritären Erwartung an die Wirkung von „Belehrung“: Statt die Legitimität und die zivilisierende Kraft des Oberflächenspiels demokratischer Institutionen und Formen (die eben nicht „nur formal“ sind) überhaupt für möglich zu halten, wird sogleich gefragt, was gleichsam „dahinter steckt“. Aufklärung heißt dann Entlarvung.²¹ Nicht selten wird durch den Automatismus des „Hinterfragens“ die Kritik selbst zum Oberflächenphänomen, mit dem sich der Konformismus als sein Gegenteil tarnt. Dieses Modell pädagogischer Aufklärung wurde an westdeutschen Schulen in den 1970er Jahren dominant. Die Individuen und ihre Lebensformen wurden einem starken (theoretischen) Wahrheitsbegriff unterworfen: vom falschen zum richtigen Bewusstsein.²² Freilich wird zuletzt über Wahrheit nicht mehr gestritten – „das muss jeder für sich selbst wissen“ –, sondern bestimmte Wörter werden unter Kuratel gestellt. Könnte es nicht sein, dass die durchaus verständliche Sorge um Mündigkeit, Kritikfähigkeit und nichtautoritäre Charakterfixierung eher ins Leere lief, weil Kindern und Jugendlichen die Ideologiekritik der gesellschaftlichen Verhältnisse abverlangt wurde, bevor ihnen überhaupt Sinn- und Legitimitätsansprüche der bestehenden Welt begegneten?²³

Die Kritik der bestehenden Verhältnisse und das Lösen von Weltproblemen werden vor das Verstehen der Welt, Moral wird vor Hermeneutik gesetzt. So aber wird die Kritikfähigkeit in der Luft hängen und ins Leere zielen. Denn Kritik, das hat Hannah Arendt im Blick auf das pädagogische Verhältnis immer wieder betont, wird nur fruchtbar in einer Atmosphäre der Weltbejahung, in einer Haltung des „common sense“.²⁴ Diesen Gedanken wende ich auch gegen das in der Religionspädagogik stark wirksam gewordene und ohne 1968 gar nicht zu verstehende Bildungskonzept Wolfgang Klafkis, der aus der Diagnose „epochaltypischer Schlüsselprobleme“ Zielorientierungen für Bildungsprozesse gewinnen will. Noch bevor die Welt wahrgenommen

¹⁸ Vgl. SCHLEIERMACHER 1983, 9.

¹⁹ ADORNO 1970, 93.

²⁰ ADORNO 1970, 104.

²¹ Vgl. LUHMANN 1993.

²² So noch neuerdings GODWIN LÄMMERMANN, der seine „kritische“ Version der Religionsdidaktik in den Dienst der Aufklärung des allgemeinen „Verblendungszusammenhangs“ gestellt sieht, dem freilich nicht zu unterliegen allein der kritische Kritiker für sich beanspruchen muss. (LÄMMERMANN 2012, 29). (Ders., Konstruktiv-kritische Religionsdidaktik, in: BERNHARD GRÜMME / HARTMUT LENDHARD / MANFRED L. PIRNER (Hg.), Religionsunterricht neu denken, Stuttgart 2012, 29.)

²³ Die Frage stellt MAIER o.J.

²⁴ ARENDT 1994.

wird und die Weltwahrnehmungen hinsichtlich ihrer Unterschiedlichkeit reflektiert werden, und noch bevor sich die Schüler auf diese Weise ihrer eigenen Subjektivität im Medium der Welterschließung bewusst werden können, wird so allererst die Welt als Handlungsfeld für Problemlösungen vorgestellt. Dagegen steht der – ich wage es im Rahmen meines Themas zu sagen: *bürgerliche* – Kern von Bildung: Weltverstehen *vor* Weltveränderung. Oder: Klärung der Sachen gleichursprünglich mit der Stärkung der Menschen.

6. Religionsdidaktik und Form

Dass etwas „nur formal“ gelte, war – wir sahen es gerade – ein Stereotyp der nach 1968 maßgeblichen „Kritik“. Neben dem starken Impuls zur Individualisierung und Subjektivierung von Urteilskriterien und Lebensformen (unter der scheinbar paradoxen Maske sozialer Regulierungsprogramme) kann „1968“ mentalitäts- und kulturhistorisch vor allem auch als Entformalisierungsimpuls verstanden werden.²⁵ Nach einer Zeit, in der jede Feier, aber auch jeder soziale Kontakt jenseits der Alltäglichkeit als Test auf Regel- und Hierarchiebewusstsein erlebt wurde, war die Entledigung vom Formenzwang ein zentrales Kampffeld bei der Emanzipation von den Zwängen der Tradition. Das kurze Befreiungserlebnis, das sich mit der Feier der Übertretung einstellte, wurde freilich auch hierbei rasch von einem Verödungseffekt abgelöst. Jede Freude am geselligen Formenspiel wurde als ästhetizistisch denunziert. Jenseits der Formen wurde nicht nur alles subjektiviert, sondern auch der Kontrast zwischen dem Alltäglichen und dem Außeralltäglichen eingeebnet. Es liegt auf der Hand, dass hiervon gerade auch die Religion betroffen ist. Und damit ist der Bogen von „1968“ zu einem aktuellen religionsdidaktischen Thema geschlagen.

An dieser Stelle scheint mir nämlich ein zentraler Gedanke der Religionsdidaktik Christoph Bizers berührt zu sein, und ich denke, daran musste sich, wie alle Göttinger Religionspädagogen, auch Rudolf Tammeus abarbeiten. Für Bizer steht der Gedanke der Form geradezu im Zentrum. Er wirft dem evangelischen Christentum vor, eine Religion geworden zu sein, die „ihre Formen nicht ernst(nimmt)“²⁶, und wendet sich gegen eine Didaktik, die „Religion mit Einstellungen, Gesinnungen und Hantieren mit abstrakten Bedeutungen und Deutungsschemata gleich setzt und konkrete religiöse Vollzüge in der Schule meidet. Was gehört dazu, Religion ausüben zu können? Die Uninteressiertheit der evangelischen Religionspädagogik an den religiösen Gestaltungen und Formen ihrer Kirche hängt ursächlich damit zusammen, dass die Frage nach Basiskompetenzen im Umgang mit Religion weg gedrückt wird.“²⁷ Um sich in der sozialen und kulturellen Wirklichkeit von Religion(en) zurechtfinden zu können, muss Religion als ein Raum eigener „Gestalt“ erst wieder erschlossen werden. Der für Bildungsprozesse konstitutiven Subjektivität ist bei Bizer das Widerlager einer Form entgegengestellt. Ein Text soll nicht nur gelesen, nicht auf sein papiernes Format reduziert werden. Religiöse Sprache soll inszeniert werden, der „Wortlaut“ wird – ein Lieblingswort Bizers – „verlautet“. Ein raumzeitlich inszenierter Wortlaut bildet in diesem Verständnis keine Wirklichkeit ab, sondern bringt eine Wirklichkeit hervor. So stellt auch das Credo der Gemeinde im Gottesdienst als „gesprochenes Bekenntnis“ nicht Überzeugungen dar, sondern „die raumzeitliche Bedingung der

²⁵ ZIEHE 1991.

²⁶ BIZER 2001, 93.

²⁷ BIZER 2004, 318.

Möglichkeit her, dass es in der nachfolgenden Auslegung biblischer Wortlaute zu einem Ergreifen göttlicher Verheißung kommt.²⁸ Nicht nur von jeder Gesinnungspädagogik setzt sich Bizer ab. Auch anderen religionspädagogischen wie praktisch-theologischen Entwürfen tritt er implizit entgegen – man höre heraus, wer gemeint sein könnte! –: „Es findet mit dem Sprechen des Credo auch keine ‚Deutung‘ oder ‚Deutungsarbeit‘ statt. Mit ‚Lebensgeschichte‘ tut sich in dieser wuchtigen Elementarizität gar nichts. Eher so: Ich betrete im Sprechen des Glaubenssymbols die Heilige RaumZeitlichkeit und ‚tauche‘ in sie ein.“²⁹ Dabei bleibt freilich offen, wie innerhalb dieses Verhältnisses von Form und Gehalt die für Bildungsprozesse unerlässliche reflexive Distanz gewahrt bleiben kann – und wie dieses Verhältnis die dann eben doch nicht zu umgehende „Deutungsarbeit“ überdauern kann. Es müsste dafür das Verhältnis von Innen und Außen so gefasst sein, dass Unmittelbarkeit und Inter-subjektivität, Innerlichkeit und Expressivität zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind. Religiöser Vollzug und Didaktik werden bei Bizer aber bis an die Grenze ihrer Unterscheidbarkeit verschränkt.

Diese Grenze kann man als Kritiker des verbissenen Ernstes der 68er vielleicht dann schärfer sehen, wenn man das postmoderne – meinetwegen auch: das ironische – Spiel mit kommunikativen Formen nicht für unvereinbar mit dem Ernst religiöser Kommunikation hält. Freilich bleibt eine Gemeinsamkeit mit Bizer: Religion nicht so sehr über Personeneigenschaften – über Gesinnungen, kognitive Niveaustufen, moralische Einstellungen – definiert zu sehen, sondern über ihren kommunikativen Modus, mit dem sie uns zwar keine andere Welt, aber diese Welt als eine andere zu sehen und zu verstehen gibt. Und – das lässt sich schließlich bei aller hier vorgetragenen Kritik doch noch sagen – wie sonst als in der Transzendierung der Welt des Faktischen, mit der ein offener Raum der Möglichkeiten in die Sach- und Systemzwänge hineingesprengt wird, kann dem Impuls von „1968“ heute eine angemessene Geltung verschafft werden?

Literatur

- ADORNO, THEODOR W. (1970), Erziehung nach Auschwitz, in: DERS., Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt / M.
- ARENDT, HANNAH (1994), Was ist Autorität?, in: DIES., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, München.
- BIZER, CHRISTOPH (2000), Gottesdienst und Kultur. Theologische, didaktische Meditationen, in: BIEHL, PETER / WEGENAST, KLAUS (Hg.), Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 141–164.
- BIZER, CHRISTOPH (2001), Luthers kleiner Katechismus, im Blick auf den Konfirmandenunterricht aufs neue gelesen; in: DRESSLER, BERNHARD / KLIE, THOMAS / MORK, CARSTEN (Hg.), Konfirmandenunterricht. Didaktik und Inszenierung, Hannover, 88–130.

²⁸ BIZER 2000, 157.

²⁹ Ebd.

- BIZER, CHRISTOPH (2004), „Verstehst du, was du liesest?“, in: ZPT 2/2004, 317–327.
- DRESSLER, BERNHARD (1998), Von fern ganz nah. Der „Evangelische Erzieher“ vor 25 Jahren, in: ZPT 1/1998, 17–29.
- DRESSLER, BERNHARD (2004), Religion und Enttraditionalisierung. Beobachtungen zum Generationswandel bei Religionslehrerinnen und –lehrern, in: DRESSLER, BERNHARD / FEIGE, ANDREAS / SCHÖLL, ALBRECHT (Hg.), Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur „Religion“ bei ReligionslehrerInnen“, Münster, 29–46.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER (2008), Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sogenannte 68er Bewegung, in: HEY, BERND / WITTMÜTZ, VOLKMAR (Hg.), 1968 und die Kirchen, Bielefeld, 35–54.
- LÄMMERMANN, GODWIN (2012), Konstruktiv-kritische Religionsdidaktik, in: BERNHARD GRÜMME / HARTMUT LENHARD / MANFRED L. PIRNER (Hg.), Religionsunterricht neu denken, Stuttgart, 29–42.
- LUHMANN, NIKLAS (1993), „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“ – Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, Bielefeld.
- LUHMANN, NIKLAS (2000), Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt / M.
- MAIER, WILLFRIED, Können Individuen nur individuell lernen? Schule, Common Sense und Kulturelles Gedächtnis (www.gruene-akademie.de/download/wissen_maier.pdf).
- MARCUSE, HERBERT (1955), Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt / M.
- MARCUSE, HERBERT (1964), Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Frankfurt / M.
- MARQUARDT, ODO (1987), Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine biographische Einleitung, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart, 4–22.
- RICKERS, FOLKERT / SCHRÖDER, BERND (Hg.) (2010), 1968 und die Religionspädagogik, Neukirchen 2010.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH (1983), Pädagogische Schriften Bd. I , hrsg. unter Mitwirkung von Th. Schulze von E. Weniger, Frankfurt / M.
- SÖLLE, DOROTHEE (1979), Fliegen lernen. Gedichte, Berlin.
- STEFFENSKY, FULBERT (2010), Politisches Nachtgebet in Köln; in: RICKERS, FOLKERT / SCHRÖDER, BERND (Hg.), 130–133.
- ZIEHE, THOMAS (2001), Überbrückungsarbeit. Womit Lehrkräfte heute zurechtkommen müssen; in: Pädagogik 2-2001, 8–12.
- ZIEHE, THOMAS (1991), Zeitvergleiche. Jugend in kulturellen Modernisierungen, Weinheim u. München.

Bernhard Dressler, Dr. phil., ist emeritierter Professor für Praktische Theologie / Religionspädagogik an der Universität Marburg.