

Religionsunterricht im säkularen Zeitalter

Vortrag beim Religionslehrertag 2012

Von Dr. Andreas Verhülsdonk, Bonn

Wer sich von Ihnen mit den religionssoziologischen und religionsphilosophischen Debatten der Gegenwart auskennt, wird im Titel meines Vortrags unschwer die Anspielung auf die monumentale Studie des kanadischen Philosophen Charles Taylor erkannt haben, deren englische Originalversion 2007 unter dem Titel „A secular Age“ erschien und seit 2009 auch auf deutsch vorliegt.¹ Auf fast 1300 Seiten geht Taylor der Frage nach, warum es unseren Vorfahren vor 500 Jahren geradezu unmöglich erschien, nicht an Gott zu glauben, während zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Atheismus in unserer westlichen Welt ein Massenphänomen geworden ist. Taylors Buch ist jedoch nicht nur eine kulturgeschichtliche Abhandlung. Sie ist auch und vielleicht sogar in erster Linie ein Beitrag zur gegenwärtigen Debatte um Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Taylor entwickelt nämlich eine Begrifflichkeit, mit deren Hilfe es möglich ist, die verwirrende Säkularisierungsdebatte und die wohl noch verwirrendere religiöse Situation der Gegenwart zu entwirren und die sozialen und kulturellen Bedingungen des Glaubens näher in den Blick zu nehmen. Dies werde ich im ersten Teil meines Referates tun. Im zweiten Teil werde ich dann zeigen, wie die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil ihr Verhältnis zur säkularen Welt bestimmt hat

und – in einem dritten Schritt – welche Folgen diese Verhältnisbestimmung für den Religionsunterricht in der Schule hatte und bis heute hat. Schließlich werde ich am Ende meiner Ausführungen kurz auf die fundamentale Kritik von Professor Schönig an Bildungsstandards und kompetenzorientierten Lehrplänen eingehen. Doch beginnen wir mit der Säkularisierungsdebatte.

I.

Bis weit in die 80er Jahre herrschte innerhalb der Soziologie, aber auch in weiten Teilen der Öffentlichkeit die Auffassung vor, dass im Zuge der fortschreitenden Modernisierung Religion entweder allmählich verschwinden oder völlig in den Privatbereich abgedrängt werde. Mit der Herauslösung von Recht, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kultur aus religiösen und kirchlichen Bezügen verlieren, so die allgemeine Meinung, religiöse Überzeugungen ihre Plausibilität und gesellschaftliche Relevanz. Gleichzeitig schwinde die Bindungskraft der kirchlichen Institutionen. Diese These hatte durchaus ein empirisches Fundament. Nimmt man Kirchenmitgliedschaft und Gottesdienstbesuch als Indikatoren von Religiosität, dann kann man in der Tat in fast allen Ländern Europas einen deutlichen Abwärtstrend feststellen, der auch in der Gegenwart unvermindert anhält.

Seit den 80er Jahren wachsen aber auch die Zweifel an dieser Form der Säkularisierungstheorie. Zum einen gab es immer schon ein Land, dessen religiöse Entwicklung im Widerspruch zu den Annahmen der

¹ Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.

Säkularisierungstheoretiker stand, nämlich die USA. Die Vereinigten Staaten, denen man ja nun wahrlich kein Modernitätsdefizit bescheinigen kann, sind eines der religiös vitalsten Länder der Welt, welches religionssoziologische Kriterium auch immer herangezogen wird. Ja, man kann sogar feststellen, dass die Bedeutung religiöser Überzeugungen im privaten und öffentlichen Leben seit dem Zweiten Weltkrieg eher zugenommen hat. Auch in anderen außereuropäischen Ländern wie z.B. Südkorea führt die Modernisierung der Gesellschaft eher zu einer Intensivierung des religiösen Lebens. Zum anderen erleben wir seit Anfang der 80er Jahre eine Politisierung der Religionen und zwar sowohl in Europa und Nordamerika als auch im Nahen Osten und in Teilen Afrikas und Asiens. Ich begnüge mich hier mit einigen stichwortartigen Hinweisen auf die von Evangelikalen initiierte „christliche Rechte“ in den USA, die Rolle der katholischen Kirche beim Sturz des Kommunismus vor allem in Polen, die Politisierung des Islam seit der Islamischen Revolution im Iran 1979 oder ähnliche Entwicklungen etwa in Indien. Von einer Privatisierung von Religion kann jedenfalls keine Rede sein. Ob man jedoch zu Recht von einer Rückkehr der Religionen und gar von einem postsäkularen Zeitalter sprechen kann, ist ebenfalls fragwürdig. Denn zumindest in Europa hält der Säkularisierungstrend ja unvermindert an.

Um die Aporien zu vermeiden, in die die Säkularisierungsdebatte geraten ist, unterscheidet Taylor zwischen einem gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen und der inhaltlichen Entscheidung für oder gegen einen religiösen Glauben. Er teilt die Auffassung der Säkularisierungstheoretiker, dass sich in Europa und Nordamerika in den vergangenen zweihundert Jahren eine säkulare Gesellschaft und Kultur herausgebildet hat. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft oder Kunst eigenen, weltlichen Logiken und Regeln folgen. Im Unterschied zu früheren Zeiten, in denen etwa politische Herrschaft oder wirtschaftliches Handeln religiös legitimiert wurden, richten wir uns heute im Berufsleben, bei Abschluss eines Kaufvertrags, bei einem Rechtsstreit vor Gericht oder beim Fußball nach den Normen und Regeln, die in dem jeweiligen Tätigkeitsfeld für alle unabhängig davon gelten, ob und was der einzelne glaubt. Die Entscheidungen, die wir im Alltag treffen, richten sich nach weltlichen Normen. In diesem Sinne leben wir in der Tat in einem säkularen Zeitalter oder, mit Taylor formuliert, unser Leben spielt sich innerhalb eines „immanenten Rahmens“ ab, der

uns weder auf Gott noch auf religiöse Überzeugungen hinweist.

Dies bedeutet nun aber nicht – und hier widerspricht Taylor den klassischen Säkularisierungstheoretikern –, dass religiöse Überzeugungen notwendigerweise an Plausibilität verlieren und religiöse Gemeinschaften sozial erodieren. Auch im säkularen Zeitalter verschwindet das religiöse Leben nicht, aber es verändert sich. Kurz gesagt: der Glaube wird von einer sozialen Konvention zu einer individuellen Option. Er wird zu einer Option unter vielen anderen und meist zu einer unbequemen und angefochtenen Option. Der Einzelne entscheidet heute darüber, was er glaubt und wie er seinen Glauben lebt, und er tut dies im Bewusstsein, dass andere Menschen anders oder gar nicht glauben. Er macht im Alltag die Erfahrung, dass Menschen, die ohne Gott leben, weder unmoralisch noch unglücklich sind. Der Glaube ist im säkularen Zeitalter alles andere als selbstverständlich und jederzeit revidierbar. Er ist nicht zuletzt ein angefochtener Glaube, der in Konflikt mit anderen weltanschaulichen Überzeugungen oder mit dem „immanenten Rahmen“ unserer Gesellschaft geraten kann. Religiös zu sein bedeutet für uns heute also etwas anderes als für unsere Vorfahren um 1500 oder z.B. für Muslime in Ländern wie Saudi-Arabien oder Pakistan, deren gesamtes gesellschaftliches Leben religiös geprägt ist.

Die stark individuell geprägte Religiosität in den westlichen, nordatlantischen Gesellschaften wird nicht selten einer harten Kritik unterzogen. Die Vorwürfe lauten, dass der Einzelne seine Biographie zum letzten Horizont dessen mache, was religiös bedeutsam ist, dass er aus einem religiösen Angebot sich seine eigene Religion bastelt („Patchwork-Religiosität“) oder nur noch ein Auswahl-Christentum lebt. Es ist sicher richtig, dass Tradition und Institution an Bedeutung für die Religiosität des Einzelnen verloren haben. Man wird auch nicht bestreiten können, dass es die genannten Fehlformen eines religiösen Individualismus tatsächlich gibt. Doch auch die ältere stärker sozial reglementierte Form des religiösen Lebens war keineswegs frei von Fehlformen. Die bekanntesten waren Heuchelei und Doppelmoral als Folgen eines religiösen Lebens, das auf sozialer Konvention beruhte, der sich der Einzelne rein äußerlich anpasste. Zudem darf man das Ausmaß der Funktionalisierung von Religion für höchst weltliche Zwecke nicht außer Acht lassen. Doch genauso wenig wie man einem sozial reglementierten religiösen Leben von vornherein einen Mangel an Authentizität

unterstellen kann, so wenig darf man der spirituellen Suche von heute pauschal jede Ernsthaftigkeit absprechen.

Die Kritiker des religiösen Individualismus der Gegenwart begehen denselben Fehler wie manche Vertreter der Säkularisierungstheorie. Sie unterstellen nämlich, dass der soziale Rahmen das religiöse Leben auch inhaltlich bestimmt. Dass der Glaube zu einer individuellen Option geworden ist, bedeutet jedoch keineswegs, dass der Einzelne sich auch für individualistische Formen von Religion entscheidet. Er kann sehr wohl dezidiert anti-individualistische Formen vorziehen. Anders wäre nämlich der religiöse Fundamentalismus in modernen Gesellschaften gar nicht zu erklären. Lassen Sie mich diese Überlegung an einem Beispiel erläutern, nämlich am Beispiel der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Pius X. Die religiöse Identität der Traditionalisten speist sich aus der entschiedenen Gegnerschaft zum „immanenten Rahmen“ unserer Gesellschaften und insbesondere zu den Freiheitsrechten, allen voran der Religionsfreiheit. Die Lehre und Praxis der Priesterbruderschaft ist daher ebenso entschieden anti-individualistisch. Allerdings beruht die Existenz der Priesterbruderschaft und ihrer Organisationen auf individuellen Entscheidungen; sie beruht darauf, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt Katholiken entschieden haben, dem Weg der katholischen Kirche nicht länger zu folgen, sondern einen anderen Weg einzuschlagen, der ihnen aus unterschiedlichen Gründen richtiger zu sein scheint. Sie wissen, dass ihre Entscheidung, am Leben der Priesterbruderschaft teilzunehmen, faktisch eine religiöse Option unter vielen anderen ist und dass sie jederzeit revidierbar ist. Zumindest den Nachdenklichen unter den Traditionalisten dürfte auch nicht verborgen bleiben, dass ihre Messzentren und Priesterseminare überhaupt nur bestehen, weil in unserem Land Religionsfreiheit herrscht, die sie jedoch vehement ablehnen. Die paradoxe Situation der Priesterbruderschaft verweist darauf, dass der „immanente Rahmen“, der den Glauben zu einer individuellen Entscheidung macht, keineswegs vorgibt, wozu sich der Einzelne inhaltlich entscheidet.

Zweifelsohne begünstigt der „immanente Rahmen“, in dem sich unser privates und gesellschaftliches Leben abspielt, säkulare Überzeugungen und Lebensstile. Trotzdem aber erweisen sich religiöse Optionen auch im säkularen Zeitalter als außerordentlich lebendig. Die Verhältnisse in unseren säkularen Gesellschaften sind offensichtlich komplizierter. Die Moderne hat

zweifelloso die Handlungsspielräume der Individuen in einem historisch bis dahin unbekanntem Ausmaß erweitert. Den unbestreitbaren Freiheitsgewinnen, auf die keiner von uns heute ernsthaft verzichten möchte, stehen jedoch Erfahrungen des Verlustes und der Entfremdung gegenüber. Die Geschichte der Moderne wird von ihren Anfängen an von einer Kritik begleitet, die die Herrschaft der instrumentellen Vernunft und des ökonomischen Kosten-Nutzen-Kalküls, das bis tief in die Lebenswelt vorgedrungen ist und das Maß der Selbstdisziplin geißelt, zu der die Rationalisierung der Arbeitswelt die Individuen zwingt. In dieser Kritik artikuliert sich die Unzufriedenheit mit einem Leben, das sich in beruflichem Erfolg und Konsum erschöpft. Grunderfahrungen wie Glück, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, Trauer oder Schuld, die Sehnsucht nach einem gelingenden Leben und die Hoffnung auf eine gerechte und solidarische Gesellschaft finden in den säkularen Sprachen der Wissenschaft, der Verwaltung oder der Ökonomie keinen adäquaten Ausdruck. „Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird,“ so Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Friedenspreisrede 2001, „geht aber in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl oder der Nutzenmaximierung nicht auf.“² Die Moderne wird nicht selten auch als „stählernes Gehäuse“ (Max Weber) erfahren, das uns den Zugang zu den Quellen eines erfüllten und reichen Lebens verschließt. Den unbestreitbaren Freiheitsgewinnen, die uns ein selbstbestimmtes Leben ermöglichen, das unseren Vorfahren versagt blieb, stehen nicht weniger reale Erfahrungen des Verlustes gegenüber. „Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren“ stellte Jürgen Habermas in seiner bereits zitierten Frankfurter Friedenspreisrede fest. „Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“ Es ist dieses Unbehagen an einer säkularen Welt, die bis heute Menschen motiviert, sich auf die spirituelle Suche zu begeben und die auch heute noch den Glauben zu einer lebendigen, wenn auch umstrittenen Option macht. Das säkulare Zeitalter ist

2 Glaube und Wissen, Frankfurt am Main 2001, 23.

somit keineswegs glaubenslos und wird es wohl auch zukünftig nicht sein. Zutreffender ist vom säkularen Zeitalter als einem religiös-weltanschaulich pluralen Zeitalter zu sprechen. Denn das Spektrum der religiösen und weltanschaulichen Optionen reicht vom religiösen Fundamentalismus etwa der Piusbrüder bis zum aggressiven Atheismus jener, die mit missionarischem Eifer ein naturalistisches Weltbild propagieren.

Doch für welche religiöse Option der Einzelne sich auch immer entscheidet, er oder sie wird seinen Glauben in Bezug zum immanenten Rahmen setzen und die daraus resultierenden Herausforderungen beantworten müssen. Er wird sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, in welchem Verhältnis die Anforderungen seines Glaubens zu den Anforderungen in Beruf, Wirtschaft, Wissenschaft oder Recht stehen, in denen säkulare Logiken vorherrschen. Ebenso wird er die Frage beantworten müssen, wie er mit Menschen zusammenleben und zusammenarbeiten soll, die seinen Glauben nicht teilen oder ihn vielleicht sogar ablehnen. Diese Herausforderungen stellen sich nicht nur im Verhältnis des Einzelnen zu seiner Umwelt, sie spiegeln sich vielmehr im Inneren des Menschen wider. Denn die Identität jedes Einzelnen speist sich nicht nur aus religiösen, sondern ebenso aus säkularen Quellen. Der Einzelne steht immer wieder neu vor der Herausforderung, seine religiösen Werte mit seinen säkularen Werten zu verbinden, die nicht selten im Widerstreit miteinander liegen. Es ist auch keineswegs von vornherein ausgemacht, welchen Stellenwert religiöse Überzeugungen und Werte im Leben des Einzelnen einnehmen. Das Leben im säkularen Zeitalter zwingt deshalb Gläubige wie Nicht-Glaubende, eine selbstreflexive Haltung zu ihren Überzeugungen einzunehmen.

II.

Doch was meint hier „eine selbstreflexive Haltung“? Dieser Frage ist Jürgen Habermas seit seiner Friedenspreisrede von 2001 in mehreren Aufsätzen nachgegangen. Nach Habermas haben Gläubige in dreifacher Weise ihre Stellung in der Moderne zu reflektieren. „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer

profanen Moral begründen.“³ Anders ausgedrückt: Religionsgemeinschaften müssen ihr Verhältnis zu konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüchen klären, ihre Glaubensaussagen in ein widerspruchsfreies Verhältnis zu wissenschaftlichen Erkenntnissen setzen und die Grundrechte der demokratischen Republik als moralisch verbindlich akzeptieren, damit ihre Gläubigen mit Andersgläubigen und Nicht-Glaubenden zusammenleben und zusammenarbeiten können.

Die Frage ist nun, wie die religiöse Bewältigung der Herausforderungen der Moderne gelingen kann. Ich zitiere wiederum Habermas: „Diese Arbeit der hermeneutischen Selbstreflexion muss aus der Sicht der religiösen Selbstwahrnehmung vorgenommen werden. Sie ist in unserer Kultur wesentlich von der Theologie geleistet worden, auf katholischer Seite auch von einer apologetisch verfahrenen Religionsphilosophie, (...). In letzter Instanz befindet freilich die Glaubenspraxis der Gemeinden darüber, ob eine dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne ‚gelingen‘ ist; nur dann kann sie von den Gläubigen als ein ‚Lernprozess‘ begriffen werden. Die neuen epistemischen Einstellungen werden ‚erlernt‘, wenn sie (...) aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen.“⁴ Die religiöse Bewältigung der Herausforderungen der Moderne kann also nur dann gelingen, wenn die religiöse Tradition neu interpretiert und die neuen Antworten aus der Tradition heraus entwickelt werden. Schließlich müssen diese neuen Antworten über den Kreis der Theologen und der Kirchenleitungen hinaus von den Gläubigen rezipiert werden, um geschichtlich und gesellschaftlich wirksam zu werden.

Man kann diese Anmerkungen von Jürgen Habermas durchaus als philosophischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil lesen, das vor 50 Jahren eröffnet wurde. In seiner Eröffnungsrede hat Papst Johannes XXIII. den Auftrag des Konzils im Begriff des „aggiornamento“ zusammengefasst. Die Konzilsväter sollten den überlieferten Glauben so erforschen und auslegen, wie es die Gegenwart erfordert. Sie sollten sich den Herausforderungen der Gegenwart – dem, was später die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*

3 Glauben und Wissen, 14. Diesen Gedanken entfaltet Habermas in: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 143.

4 *Zwischen Naturalismus und Religion*, 143f.

„Zeichen der Zeit“ nennen wird – stellen und sie im Lichte des Evangeliums deuten. Seither hat das Konzil kontroverse Deutungen erfahren, die sich vor allem an der Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität zu vorkonziliaren Lehren entzündet. Auf den ersten Blick scheint das Konzil tatsächlich einen Bruch zu bedeuten. Denn die Konzilsväter haben mit einer antimodernen Mentalität gebrochen, die die kirchliche Verkündigung, die Pastoral und die Haltung der Kirche zur säkularen Welt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert prägten. Der Bruch mit dieser antimodernen Mentalität aber geschah im Rückgriff auf die Bibel, die Tradition der Kirchenväter und die mittelalterliche Theologie. Dem Konzil war ein jahrzehntelanges Ringen innerhalb der Theologie und der Kirche um das rechte Verständnis der Schrift, der Tradition und der Moderne vorangegangen, in der die antimoderne Deutung sowohl des katholischen Glaubens als auch der Gegenwart als zumindest einseitig und defizitär erkannt wurde. Während die Kirche im 19. Jahrhundert geneigt war, die Moderne als Glaubensabfall oder gar als „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“ (Lukács) moralisch und theologisch zu disqualifizieren, erkannten nicht wenige Gläubige und Priester, katholische Philosophen und Theologen, dass das moderne Bewusstsein für die Würde des Menschen und für die daraus abgeleiteten Menschen- und Bürgerrechte sowie für die Autonomie von Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft und Politik seine Wurzeln im christlichen Glauben und in der Tradition der Kirche hat. Die Einsicht, dass es auch außerhalb der Kirche wahre Einsichten und authentische Werte gibt, verbot es geradezu, die säkulare Welt pauschal abzulehnen oder gar zu bekämpfen. Es waren übrigens gerade die neuscholastischen Theologen und Philosophen, die mit ihren Diskussionen über das Verhältnis von Natur und Gnade die theologischen Grundlagen für ein neues Verhältnis zur säkularen Welt schufen. Ich denke etwa an das heute leider weitgehend vergessene Werk von Jacques Maritain.

Dieses Ringen über das rechte Verständnis sowohl des Glaubens als auch der Moderne setzt sich in den Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils fort und findet seinen Niederschlag in den Konzilsdokumenten. Auf dem Konzil hat die katholische Kirche genau jene dreifache Selbstreflexion geleistet, von der Habermas spricht. Sie hat ihr Verhältnis zu den anderen Konfessionen und Religionen (Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio/ Nostra aetate*), zur Autonomie von Wissenschaft und Kultur (*Gaudium et spes*) und zu den modernen Menschen- und Bürgerrechten

(*Gaudium et spes/ Dignitatis humanae*) neu bestimmt – und zwar im Begriff des Dialogs. Dialog ist geradezu ein Leitbegriff des Konzils und der nachkonziliaren Entwicklung. Das dialogische Verhältnis zur Kultur und Gesellschaft setzt voraus, dass auch außerhalb der Kirche authentische Werte verwirklicht sind. Die Kirche rechnet also grundsätzlich mit der Möglichkeit, dass in anderen Konfessionen und Religionen, in Wissenschaft und Kultur, ja sogar in den verschiedenen Formen des Atheismus Erfahrungen und Einsichten zu finden sind, die ihre Erkenntnis der Wahrheit korrigieren, bereichern und vertiefen. Spätestens seit dem II. Vatikanum versteht sich die Kirche nicht nur als lehrende, sondern auch als lernende Institution.

Das dialogische Verhältnis zur Kultur und Gesellschaft ist kein Selbstzweck, es dient dem gemeinsamen Handeln von Christen und Nicht-Christen, zu dem die Konzilsväter die Katholiken ausdrücklich aufrufen (*Nostra aetate, Gaudium et spes*). Erst recht ist damit keine Anpassung der Kirche an den Zeitgeist gemeint, wie polemische Stimmen immer wieder behaupten. Im Dialog der Kirche mit Kultur und Gesellschaft geht es vor allem um das rechte Verständnis der Menschenwürde oder des *Humanum*. Die Kirche tritt in diesen Dialog, der auch die Form des Streits annehmen kann, mit der Überzeugung ein, dass die christliche Rede von Schöpfer und Geschöpf, von Schuld und Versöhnung, von Leid und Erlösung für das rechte Verständnis des Menschen und seiner Würde unverzichtbar ist und dass das *Humanum* ohne diese religiösen Einsichten zumindest langfristig Schaden nimmt. Oder um nochmals Jürgen Habermas zu zitieren: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“

III.

Doch was bedeutet dies alles nun für den Religionsunterricht in der Schule? Zunächst muss man feststellen: Der Religionsunterricht in der Schule spiegelt die Situation des Glaubens im säkularen Zeitalter wider. Sieht man von der im Verhältnis zu anderen Ländern kleinen Zahl der kirchlichen Schulen einmal ab, so wird der Religionsunterricht in einer säkularen Schule erteilt. Säkular ist die Schule zum einen in dem Sinne, dass sie eine staatliche Einrichtung ist, die wenn nicht ausschließlich, so doch vor allem weltliche Ziele verfolgt. Nun weiß ich natürlich, dass die

Grundschule nach dem bayerischen Schulgesetz als christliche Gemeinschaftsschule verstanden wird, in deren Klassenräumen ein Kreuz angebracht ist. Ich vermute jedoch, dass sich faktisch das Schulleben in Bayern wenig von dem in Nordrhein-Westfalen oder Hessen unterscheidet. Säkular aber ist die Schule in einem weiteren, grundlegenden Sinne. Der Unterricht orientiert sich nämlich an den Wissenschaften und zwar sowohl an den Fachwissenschaften als auch an der Schulpädagogik. Versuche, diesen Primat der säkularen Wissenschaften im Namen des Glaubens anzufechten, wie es etwa die evangelikalen Gegner der biologischen Evolutionstheorie in den USA immer wieder versuchen, haben in Europa keinerlei Aussicht auf Erfolg. Schließlich spiegelt sich in der Zusammensetzung der Lehrer- und Schülerschaft der religiöse und weltanschauliche Pluralismus unserer Gesellschaft wider.

Diese äußeren Rahmenbedingungen prägen nun auch die Agenda des Unterrichts. Im Kontext der öffentlichen Schule kann der Religionsunterricht nämlich gar nicht anders, als die genannten Grunderfahrungen der Moderne zu berücksichtigen, die die Schülerinnen und Schüler in ihrem Alltag machen. Sie teilen die Schulbank mit Mitschülern, die anderen oder gar keinen Religionsgemeinschaften angehören. Sie lernen in naturwissenschaftlichen Fächern Theorien zur Entstehung des Weltalls und zur Entwicklung der Lebewesen kennen, die sie zunächst einmal für unvereinbar mit der biblischen Schöpfungserzählung halten. Sie lernen im Geschichts- und Politikunterricht die normativen Grundlagen der westlichen Demokratien kennen, ohne dass dabei unbedingt deutlich wird, ob und welchen Bezug das säkulare Staatsbürgerethos zur religiösen Ethik hat oder wie man mit Widersprüchen zwischen staatlichem Recht und religiösen Geboten umgehen soll. Diese Auseinandersetzung mit den Grunderfahrungen der Moderne prägt das Profil des schulischen Religionsunterrichts und unterscheidet ihn von anderen Formern der Glaubenskommunikation wie etwa der Katechese.

Dass die Profilierung des Religionsunterrichts als schulisches Fach und die Unterscheidung von Religionsunterricht und Katechese zu den bis heute richtungweisenden Entscheidungen der Würzburger Synode gehört, muss ich Religionslehrerinnen und Religionslehrern nicht näher erläutern. Weniger bekannt dürfte sein, dass diese Unterscheidung keineswegs ein deutsches Sondergut ist, sondern eine universalkirchliche Rezeption in römischen Lehrdokumenten fand.

Im Allgemeinen Direktorium für die Katechese von 1996 hebt die Kleruskongregation den Eigencharakter des Religionsunterrichts hervor und betont, dass er ein „Schulfach mit demselben Anspruch auf Systematik und Strenge wie die anderen Fächer“ oder in deutscher Diktion ausgedrückt „ein ordentliches Lehrfach“ ist. Näherhin beschreibt sie den Eigencharakter wie folgt: „Was dem Religionsunterricht seine besondere evangelisierende Eigenart verleiht, ist der Umstand, dass er dazu berufen ist, in den Bereich der Kultur einzudringen und sich mit den anderen Wissensinhalten in Beziehung zu setzen.“ (Nr. 73) Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Schule die Kinder und Jugendlichen in die Welt der Kultur einführt, wie sie sich im Fächerkanon spiegelt. Der Religionsunterricht soll diese anderen Fächer nun nicht einfach additiv ergänzen, sondern er steht „in einem notwendigen interdisziplinären Dialog“ mit ihnen. Und weiter heißt es: „Dieser Dialog ist vor allem auf der Ebene zu führen, auf der jedes Fach die Persönlichkeit des Schülers prägt.“ Es dürfte wohl unübersehbar sein, dass hier das dialogische Verhältnis der Kirche zur gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur, wie es das II. Vaticanum entwickelt hat, in eine religionspädagogische Konzeption übersetzt wird. Der Religionsunterricht soll den christlichen Glauben so vermitteln, dass seine Bedeutung für das persönliche und gesellschaftliche Leben im säkularen Zeitalter deutlich wird. Als bildender Unterricht führt er sie in eine selbstreflexive Haltung zu ihren religiösen Überzeugungen ein und fördert wie jedes andere Fach die Persönlichkeitsbildung der Schülerinnen und Schüler.

Ganz auf dieser Linie liegt auch die Konzeption des katholischen Religionsunterrichts, die die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen von 2004 skizziert haben. Demnach soll der Religionsunterricht „den Glauben im Dialog mit den Erfahrungen und Überzeugungen der Schülerinnen und Schüler, mit dem Wissen und den Erkenntnissen der anderen Fächer, mit den gegenwärtigen Fragen der Lebens- und Weltgestaltung und mit den Positionen anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen erschließen. Die dialogische Erschließung erfordert von allen am Unterrichtsgeschehen Beteiligten die Bereitschaft und Fähigkeit, die eigene Perspektive als begrenzte zu erkennen, aus der Perspektive anderer sehen zu lernen und neue Perspektiven dazuzugewinnen. Perspektivenübernahme ist ein didaktisches

Grundprinzip des Religionsunterrichts.⁵ Das didaktische Prinzip der Perspektivenübernahme, das die Bischöfe schon in ihrer Erklärung Die bildende Kraft des Religionsunterrichts von 1996 hervorgehoben haben, ist gleichsam die Übersetzung des dialogischen Verhältnisses in die Religionsdidaktik. Ein so verstandener Religionsunterricht will die Dialog- und Urteilsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler in religiösen und moralischen Fragen fördern. Es dürfte unstrittig sein, dass diese Fähigkeit oder Kompetenz nicht erworben werden kann, ohne dass die Schülerinnen und Schüler sich Grundwissen über den christlichen Glauben und andere Religionen aneignen.

Die Forderung der Bischöfe, der Religionsunterricht solle auch mit Formen gelebten Glaubens vertraut machen, hat hingegen bei manchen Religionslehrerinnen und Religionslehrern den Verdacht genährt, der Religionsunterricht solle wieder zur Schulkatechese werden. Doch dieser Verdacht ist unbegründet. Am Ende des Studientags zur Glaubenskommunikation in Religionsunterricht und Katechese während der jüngsten Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz haben die Bischöfe die Unterscheidung von Religionsunterricht und Katechese bekräftigt und unterstrichen, dass der Religionsunterricht weder die religiöse Erziehung in der Familie noch die Katechese in der Gemeinde ersetzen kann. Ich füge an dieser Stelle auch hinzu, dass die Arbeit der Religionslehrerinnen und Religionslehrer von den Bischöfen im wörtlichen Sinne mit starkem Applaus bedacht wurde.

Die Forderung, der Religionsunterricht solle mit Formen gelebten Glaubens vertraut, oder vorsichtiger formuliert, bekannt machen, verdankt sich vielmehr der Einsicht, dass der christliche Glaube nicht einfach eine Lehre oder Theorie über Gott und die Welt ist, die man annehmen oder ablehnen kann, sondern wesentlich auch eine liturgische und ethische Praxis und dass die Lehre der Kirche so eng mit dieser Praxis verwoben ist, dass man den christlichen Glauben in der Tat nur verstehen kann, wenn man auch die Praxis des Glaubens kennt. Genau das ist ja auch der Grundgedanke der performativen Religionspädagogik.

Erlauben Sie mir an dieser Stelle einen **Exkurs zum Thema Kompetenzen**. Ich möchte mich auf einige

⁵ Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Die Deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005, 29.

sachliche Klarstellungen konzentrieren und begnüge mich angesichts der knappen Zeit mit fünf Thesen.

1. Das Konzept der Bildungsstandards und der kompetenzorientierten Lehrpläne wurde in den Fachdidaktiken Mathematik, Fremdsprachen und Naturwissenschaften im angelsächsischen Raum und in Skandinavien entwickelt. Es hat sich in diesen Ländern, aber auch in den Niederlanden seit mehreren Jahrzehnten bewährt. Bildungsstandards und Kompetenzen sind Instrumente, die voraussetzen, dass die Ziele und Inhalte eines Faches geklärt sind. Deshalb hat der Pädagoge Dietrich Benner zu Recht angemerkt, dass Bildungsstandards und Kompetenzen einen bildungstheoretischen Rahmen erfordern. Ähnlich sieht es auch die für die deutsche Diskussion richtungweisende Klieme-Expertise von 2003.
2. Die entscheidende Frage ist, ob das Instrumentarium der Bildungsstandards und Kompetenzen auch für den Unterricht in anderen Fächern geeignet ist. Bekanntlich haben die Bildungsstandards der KMK im Fach Deutsch heftige Kontroversen ausgelöst; in den Fächern Mathematik und in den Fremdsprachen war dies erwartungsgemäß kaum der Fall.
3. Auch in der katholischen und evangelischen Religionspädagogik wurde die Frage debattiert, ob und inwieweit Kompetenzen geeignet sind, die Ziele des Religionsunterrichts konkretisierend zu beschreiben. Die Kritik konzentrierte sich im Wesentlichen auf zwei Punkte. Zum einen wurde kritisch angemerkt, dass die Klieme-Expertise Kompetenzen als Problemlösungsstrategie versteht und dieser Kompetenzbegriff daher nicht einfach auf den Religionsunterricht übertragen werden kann. Zum anderen wurde diskutiert, ob und inwiefern die Ziele des Religionsunterrichts abprüfbar sind, da Prüfbarkeit ein entscheidendes Kriterium der Kompetenzformulierung ist. Mittlerweile gibt es einen fachlichen Konsens, der Kompetenzen für ein sinnvolles Instrument zur Konkretisierung der kognitiven Ziele des Religionsunterrichts hält, sofern die Kompetenzformulierungen nicht auf Problemlösung enggeführt werden. Es ist weiterhin unbestritten, dass der Religionsunterricht auch Ziele verfolgt, die nicht im Sinne des Kompetenzerwerbs geprüft werden können und sollen. Ebenso unbestritten ist, dass das zentrale Ziel des Religionsunterrichts, nämlich

der Erwerb von Dialog- und Urteilsfähigkeit in religiösen und moralischen Fragen im Rahmen eines Kompetenzmodells konkretisiert werden kann, das auf die Dimensionen religiösen Lernens von Ulrich Hemel (1988) zurückgreift. Dies gibt übrigens für den katholischen wie auch für den evangelischen Religionsunterricht.

4. Das Instrumentarium der Kompetenzen hat zu einer Präzisierung der Ziele beigetragen, die im Religionsunterricht realistischerweise angestrebt werden können. Es fördert die Konzentration des Unterrichts auf die grundlegenden fachlichen Wissensbestände und trägt damit zur notwendigen Elementarisierung der Glaubensinhalte im Religionsunterricht bei. Kompetenzorientierte Lehrpläne fördern die Orientierung des Unterrichts an langfristig zu erwerbenden Kenntnissen und Fähigkeiten und damit das im Religionsunterricht lange Zeit vernachlässigte vernetzte und aufbauende Lernen. Dass diese Erwartungen an die Kompetenzorientierung durchaus realistisch ist, belegen erste Ergebnisse einer Unterrichtsstudie in NRW, die der Münsteraner Religionspädagoge Clauß Peter Sajak durchgeführt hat und die im Dezember 2012 veröffentlicht wird.
5. Der Vorwurf der Ökonomisierung oder Funktionalisierung des Schulwesens hatte vor etwa 10 Jahre eine gewisse Berechtigung. Die Einführung von Bildungsstandards durch die KMK wurde durch eine technokratische Rhetorik begleitet, die nicht wenige befürchten ließ, dass die Schule nach betriebswirtschaftlichen Modellen umgebaut werden sollte. Diese Befürchtungen haben sich jedoch nicht bestätigt. Wer diesen Vorwurf heute aufrecht erhält, müsste nachweisen, dass durch die Einführung kompetenzorientierter Lehrpläne die Ziele des Fachunterrichts im Sinne einer stärkeren Ausrichtung auf den Arbeitsmarkt verändert wurden. Dieser Nachweis ist bislang nicht erbracht worden. Damit schließe ich meinen Exkurs zum Thema Kompetenzen.

Sehr treffend umschreibt ein Religionslehrerverband die Aufgabe des Religionsunterrichts mit den Worten „den Himmel offen halten“. In der Tat verhindert der Religionsunterricht, dass sich der Horizont schulischer Bildung auf reine Diesseitigkeit verengt. Die ernsthafte, nicht polemische Auseinandersetzung mit einem säkularen Denken und mit säkularen Lebensweisen wird den Religionsunterricht zukünftig noch stärker prägen, weil die Säkularisierung unseres Lebens weiterhin voranschreitet. Diese Entwicklung gilt es nicht nostalgisch zu bedauern, sondern als uns gestellte Herausforderung anzunehmen. Es ist die große Chance des Religionsunterrichts, im säkularen Raum die Frage nach Gott zu stellen, und es ist seine große Aufgabe, den Schülerinnen und Schülern die christliche Rede von Gott so zu erschließen, dass deren Bedeutung für das persönliche und gesellschaftliche Leben deutlich wird.

Zum Autor:

Dr. Andreas Verhülsdonk ist Referent für Religionspädagogik und Bildungsfragen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bereich Glaube und Bildung.



Dr. Andreas Verhülsdonk beim Vortrag