



Leseprobe aus Müller und Sander, Bildung in der postsäkularen Gesellschaft,

ISBN 978-3-7799-3819-4

© 2018 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel

[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-3819-4)

[isbn=978-3-7799-3819-4](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-3819-4)

Einleitung: Religion als Bildungsaufgabe in Schule und Gesellschaft

Stefan Müller, Wolfgang Sander

Lange schien es, als sei die Religion in der modernen Gesellschaft auf dem Rückzug und als sei sie durch die Säkularisierung zum Verschwinden verdammt. Aber auch im aufgeklärten 21. Jahrhundert ist Religion wirkungsmächtig, mehr noch: Im globalen Maßstab gewinnt sie zunehmend an Bedeutung.

Schlaglichter auf die religiöse Lage unserer Zeit ergeben ein vielschichtiges Bild. In Deutschland und Europa werden zwar christlich geprägte, faktisch aber sich stark als säkular verstehende Gesellschaften mit Einwanderern konfrontiert, die sich auch in der dritten Generation weitaus intensiver als religiös definieren als die Bevölkerungsmehrheit und die ihren Glauben auch in der Öffentlichkeit leben wollen. In anderen Teilen der Welt wiederum, vor allem in Asien, Lateinamerika und Afrika, verbreitet und differenziert sich das Christentum in einer rasanten Geschwindigkeit. Gleichzeitig ist spätestens seit dem 11. September 2001 ins öffentliche Bewusstsein gedrungen, welche starke Rolle religiöse Motive in manchen politischen Konflikten weltweit spielen.

Hätte man vor 50 oder 100 Jahren eine repräsentative Gruppe von Gelehrten gefragt, ob sie sich eine solche Entwicklung für das frühe 21. Jahrhundert vorstellen können, die Antwort wäre wohl weit überwiegend ein klares Nein gewesen. Vielleicht hätte es auch irritiertes Kopfschütteln ob einer solch seltsamen Frage gegeben. Was gemeinhin als Säkularisierungsthese bezeichnet wird, galt im 19. und frühen 20. Jahrhundert als nachgerade selbstverständlich: dass die fortschreitende Modernisierung der Gesellschaft, dass wachsender Wohlstand und wissenschaftlicher Fortschritt die Religion immer weiter schwächen und möglicherweise schon in wenigen Generationen ganz zum Verschwinden bringen würden.

Von einer solchen Entwicklung kann heute, zumindest in globaler Perspektive, nicht mehr die Rede sein. „Weltweit ist von einem Rückgang oder gar von einem Verschwinden der Religionen wenig zu beobachten. Vielmehr nimmt –

zumindest im außereuropäischen Raum – die Zahl der Menschen zu, die sich zu religiösen Gemeinschaften zählen, religiöse Überzeugungen besitzen und religiöse Praktiken vollziehen.“ (Gabriel im vorliegenden Band). Religion war, ist und bleibt. Friedrich Wilhelm Graf spricht von der „Wiederkehr der Götter“ in der modernen Kultur (Graf 2004). Die Säkularisierungsthese hat denn auch in den Wissenschaften sehr weitgehend an Erklärungskraft und damit auch an Bedeutung verloren. In den Sozialwissenschaften ist deshalb mehr und mehr von der „postsäkularen Gesellschaft“ die Rede (Habermas 2001). Habermas reagiert mit diesem Begriff auf eine Situation, die sich ihm folgendermaßen darstellt:

„Nach der einen Lesart werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt; nach der anderen Lesart werden die modernen Denk- und Lebensformen als illegitim entwendete Güter diskreditiert. Das Verdrängungsmodell legt eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, das Enteignungsmodell eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne nahe. Beide Lesarten machen denselben Fehler. Sie betrachten die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Mächten von Religion und Kirche auf der anderen Seite. Einer kann nur auf Kosten des anderen gewinnen, und zwar nach liberalen Spielregeln, welche die Antriebskräfte der Moderne begünstigen. Dieses Bild passt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.“ (Habermas 2001, S. 12 f.)

Habermas hat mit der These von der „postsäkularen Gesellschaft“ einen Anstoß gegeben, der die Sozial- und Kulturwissenschaften in den letzten Jahren zunehmend beschäftigt. Es ist nicht zu übersehen, dass die Religion wieder auf die Agenda dieser Wissenschaften gekommen ist, dass also die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion sich nicht mehr auf die Theologie und die religionswissenschaftlichen Fächer (wie etwa die Islamwissenschaften oder die Judaistik) beschränkt, wie es lange, von Ausnahmen abgesehen, der Fall gewesen ist. Es ist nicht überraschend, dass dabei auch um begriffliche Systematiken gerungen wird; Konzepte wie säkular, postsäkular, Säkularisierung oder Säkularismus werden oftmals noch unterschiedlich verwendet. Dies zeigt sich teilweise auch in den Beiträgen des vorliegenden Buches. Deutlich ist aber, dass sich die Situation der Religion auch in den modernen westlichen Gesellschaften nicht einfach als Niedergang, sondern vor allem als Wandel verstehen lässt.

Zu den mit der Säkularisierungsthese verbundenen Vereinfachungen gehörte die Vorstellung, dass Aufklärung stets mit ‚Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit‘, so Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, verbun-

den gewesen sei. Das Gegenteil ist der Fall. Auch nach der Aufklärung fanden und finden Verbrechen gegen die Menschlichkeit statt. Bildungskonzepte, die sich davon unberührt zeigen, ignorieren die Dialektik der Aufklärung. Eine dichotome Gegenüberstellung von Aufklärung und Religion greift daher auf eine grobe Verzerrung zurück. Im Spannungsfeld des deutschen Idealismus zwischen Kant und Hegel zeigt sich ein anderes Bild. Dietrich Benner verweist im vorliegenden Band u. a. darauf, dass Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* „mit seinen Kritiken die Gültigkeit des Wissens zu begrenzen versucht, um dem Glauben einen bleibenden Raum zu sichern“ (Benner im vorliegenden Band). Auf eine andere Weise als Kant betonte Papst Benedikt XVI. in seiner Rede an der Universität Regensburg 2006 den Zusammenhang von Glauben und Vernunft, den er schon lange vor der europäischen Aufklärung in der Verbindung von biblischem Glauben und griechischer Philosophie begründet sieht: „Nicht vernunftgemäß zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.“ (Benedikt XVI. 2006, S. 3) Aber ohne Zweifel gehört zu den Pathologien der Moderne auch der religiöse Fundamentalismus, zumal in seinen gewalttätigen Formen. Nicht allein aus historischen Gründen ist die Frage nach den Beziehungen zwischen Religion, Vernunft und Bildung angezeigt.

Mit den Beiträgen in diesem Buch möchten wir einigen Aspekten dieses Wandels nachgehen. Im Fokus steht dabei die Frage, was Persistenz und neue Relevanz der Religion für die Gesellschaft und für die Aufgaben schulischer Bildung bedeuten. Dabei denken wir nicht nur und nicht einmal in erster Linie an den Regionsunterricht als Unterrichtsfach. Die notwendige neue Aufmerksamkeit für Religion in Geschichte und Gegenwart wird sich nicht auf ein einzelnes Fach begrenzen lassen können, wie alleine schon kontroverse Debatten über Kreuze im Klassenzimmer oder Gebetsmöglichkeiten für daran interessierte muslimische Schülerinnen und Schüler beispielhaft zeigen.

Normativität und Rationalität jenseits von Instrumentalisierungen

Mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen wird im vorliegenden Band diskutiert, inwiefern sowohl ein rationaler als auch ein normativer Rückgriff auf das Beziehungsfeld von Theologie und Aufklärung, von Religion und Bildung geboten ist.

Ansgar Kreutzer skizziert eine Linie, die als Nicht-Instrumentalisierungsgebot gleichermaßen theologische und gesellschaftliche Perspektiven eint, ohne die beiden gegeneinander auszuspielen. Dazu aktualisiert er drei unterschiedli-

che theologische Entwürfe, die allesamt den Tendenzen des Säkularismus widerstehen. Den Theologien von Hans-Joachim Höhn, Christoph Theobald und Tomáš Halík werden so Motive entnommen, die, angemessen aktualisiert, instrumentelle Tendenzen der Moderne zurückzuweisen und zu transzendieren gestatten, indem theologische Traditionsbestände (wieder-)belebt werden.

Blinde, irrationale Gehalte finden sich auch in der Moderne, in esoterischen Angeboten und Verschwörungstheorien, kurzum: in Mythen. Neomythen als genuine Phänomene der Moderne, die sich aus Allmachtsphantasien speisen, rückt *Linus Hauser* in den Mittelpunkt seines Beitrags. Neomythen greifen auf ein Versprechen zurück, so Hauser, die als anthropologisch unzureichende Standpunkte charakterisiert werden können. Angesichts der Endlichkeit des Menschen versprechen Neomythen Halt, indem eine trügerische Hoffnung genährt wird. In und durch die Erwartung einer realen Aufhebung der Endlichkeit durch das Handeln des Menschen oder anderer innerkosmischer Mächte gewinnen Neomythen ihre Attraktivität und Verbreitung. Damit „tauchen in der Moderne Gedanken auf, dass man die Wirklichkeit bis in ihre ontologischen Grundlagen hinein neu und nach eigenem, und zwar individuellem, Maßstab gestalten könne. Auf einmal ist der neomythische Mensch schrankenlos zum Gestalter des Ganzen der Wirklichkeit geworden.“ (Hauser im vorliegenden Band) So zeigt sich in einer Hypostasierung des Geistes – als Erschaffung der Welt vollständig und ausschließlich aus dem Denken heraus – die Grundlage moderner Neomythen.

Solchen Bestrebungen entgegen steht sowohl aus theologischen als auch aus bildungstheoretischen Erwägungen der freie Wille, so *Volker Ladenthin*: Im freien Willen wird die Anerkennung von Subjektivität und Freiheit aller sichtbar, die noch jeder Begründung und Theorie vorausgeht und die als Ziel von Bildungsbestrebungen fungiert. Sichtbar wird eine offene, universalistisch verankerte Argumentation, die Subjektivität und Freiheit in der je eigenen Bezugnahme auf Natur und soziale Vorgaben verankert. Das Ich geht weder allein in Natur noch nur in sozialen Verhältnissen auf. Ladenthin legt dar, inwiefern Bildungskonzepte, die eine solche Verhältnisbestimmung ausblenden, unterbestimmt bleiben.

Gestärkt werden kann so eine Form von Rationalität, die sich weder ausschließlich zeitgebundenen utilitaristischen Partikularinteressen verschreibt noch den scheinbar unabänderlichen sozialen und gesellschaftlichen Strukturen verhaftet bleibt. Dies bildet den Hintergrund der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos und Max Horkheimers. *Stefan Müller* zeigt in seinem Beitrag, dass in das Begründungsmuster Kritischer Theorie theologische Motive eingehen, die eng mit deren bildungstheoretischen Folgerungen verbunden sind. Die Kritik von gesellschaftlich induziertem Leid und Schmerz verweist ebenso auf

theologische Motive wie die Perspektive auf Versöhnung und Erlösung. Abgezielt wird damit auf Dimensionen menschlichen Daseins, die sowohl im Namen von Bildung als auch von Religion zurückgedrängt, ausgeblendet oder sogar instrumentell verwendet werden können. Religion ist aus historischer Perspektive in dieser Hinsicht ambivalent. Sie ist

„Mittel der Herrschaftsstabilisierung und der Verhinderung von politischer Mündigkeit. Sie enthält Potentiale von Gewalt und Terror, ist psychisch bedrängend und zerstörend, billiges Mittel der Vertröstung, bis hin zum berühmten ‚Opium des Volkes‘ (Karl Marx). Sie ist oder enthält gleichzeitig aber auch Möglichkeiten des Neuanfangs und des politischen Aufbruchs, der Reform und der Weltveränderung, der Überwindung von Diktatur und Unrecht, ist Friedenssehnsucht und Grundlage der Verständigung, bis hin zur Feindes- und Nächstenliebe.“ (Kuhlemann im vorliegenden Band)

In der postsäkularen Gesellschaft müssen die Beziehungen zwischen Religion(en) und anderen gesellschaftlichen Feldern neu bedacht werden. Darauf verweist *Dietrich Benner* in seinem Beitrag zu Religion im Kontext öffentlicher Bildung und Erziehung. Er stellt heraus, dass die Religion in den unterschiedlichsten Teilbereichen der Gesellschaft zwar ihr Primat verloren hat, dass aber gleichzeitig Religion mit Aufklärung und Bildung in einer gegenseitigen Angewiesenheit zueinander steht, die Sinnvoraussetzungen für das jeweils andere bereitstellen. Damit ist sowohl die Eigenständigkeit und Differenzierung als auch die innere Verwiesenheit unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme in der Moderne bewahrt, ohne die jeweiligen Bereiche gegeneinander auszuspielen oder differenzlos gleichzusetzen.

Auch *Karl Gabriel* zeichnet eine weitaus stärkere, weil tragfähigere Figur nach, die eine Form von Pluralismus nicht als Schwäche und Relativismus in Anspruch nimmt, sondern die (selbst-)reflexiven Bezugnahmen auf ihre eigenen Voraussetzungen als produktive Erweiterungen und Aktualisierungen einbeziehen kann. Ein religiöser Pluralismus muss dabei nicht ernsthaft befürchten, dass dieser den Religionen schade und zu ihrer inneren Auflösung führe, zumindest entspricht dies nicht der empirischen Wirklichkeit. Vielmehr übt der religiöse Pluralismus in der Weltgesellschaft vitalisierende Effekte auf Religionen aus, so Gabriel. Für diese Entwicklung benötigt es allerdings ein tragfähiges Konzept von Pluralismus, das die spannungsreichen Verhältnisse der Religionen untereinander sowie auch innerhalb der Religionen angemessen einbeziehen kann. Gabriel skizziert vor diesem Hintergrund gegenläufige Entwicklungslinien in der Weltgesellschaft, die gleichzeitig Tendenzen der Homogenisierung als auch der Differenzierung beschreiben.

Angesichts von Tendenzen und Bestrebungen, in denen das Prinzip und die Anwendung von Religions- und Weltanschauungsfreiheit eingeschränkt werden, skizzieren *Helmut Breitmeier*, *Julia Drubel* und *Christopher Finke* die Möglichkeiten und Grenzen von interreligiösen Dialoginitiativen. Normative und religiöse Bezugnahmen stehen heute unter dem Imperativ der Rechtfertigung, aber auch die interreligiöse Kommunikation impliziert erhebliche Herausforderungen. Abgegrenzt von anderen weltgesellschaftlichen Sphären und mit moralischen An- und Überforderungen versehen, die aus all den (häufig extern) zugeschriebenen Potenzialen der Verständigung resultieren, bilden interreligiöse Dialoginitiativen ein fragiles Setting. Die darin eingehenden unterschiedlichen, divergierenden Normen, besonders auch im Blick auf die globale Norm der Religionsfreiheit, bildet dabei ein In- und Gegeneinander, das die Autor/-innen auf verschiedenen Ebenen und anhand von vier ausgewählten Dialoginitiativen untersuchen, um die Möglichkeiten und Probleme des Verständigungspotenzials interreligiöser Dialoginitiativen genauer zu beleuchten.

All diese unterschiedlichen Bezugnahmen, Maßstäbe und Kriterien eint, dass gesinnungsethische, partikularistische und utilitaristische Normen und Rationalitäten nicht restlos überzeugen können. „Wie auch immer man zur Diagnose einer ‚postsäkularen Gesellschaft‘ von Jürgen Habermas stehen mag [...], mit dem Insistieren auf einem Reflexionsschub der Religionen wird auf einen interessanten Umstand hingewiesen: Für die Schnittstelle sozialer Herausforderungen und religiöser Deutungen ist eine (Selbst-)Reflexionsinstanz von Bedeutung.“ (Kreutzer im vorliegenden Band)

Säkularismus und Säkularisierung

Darüber hinaus bilden die Bedeutungsebenen von Säkularismus und Säkularisierung eine zweite Herausforderung. Auch hier versagen herkömmliche Dichotomien, zumal im nationalen und internationalen Maßstab ebenso wie in den jeweiligen Religionen Ungleichzeitigkeiten und Gegenläufigkeiten zu verzeichnen sind: „Schließlich ist bereits die Vorstellung von einem prinzipiellen Gegensatz zwischen Religion und Säkularität unterkomplex, denn die Unterscheidung zwischen weltlichen und religiösen Bereichen des Lebens kann selbst auch religiös begründet sein“ (Sander im vorliegenden Band).

Elisa Klapheck nimmt eine Verhältnisbestimmung vor, die auf das säkulare Potential der Religion abzielt. Im Blick auf das Judentum skizziert sie, dass die Gegenüberstellung von Religion und Säkularität das säkulare Potential der Religion in den Hintergrund rückt. Demgegenüber schlägt sie aus der Perspektive einer wahrhaft pluralistischen Gesellschaft eine Bestimmung vor, die nicht

von der Opposition säkular versus religiös, sondern von säkular versus theokratisch ausgeht. Um aber nicht lediglich eine problematische Dichotomie mit einer neuen zu ersetzen, reaktualisiert Klapheck ein Konzept des religiösen Pluralismus, das Horace M. Kallen entnommen ist, und skizziert religiös-säkulare Aufgaben heute, die sie von der gängigen Rede über ‚Postsäkularismus‘ abgrenzt. Ermöglicht wird damit, so Klapheck, den Wert der Religion für demokratisch verfasste Gesellschaften deutlicher hervorzuheben und ebenso umgekehrt, die Angewiesenheit einer demokratischen Gesellschaft auf die Kraft der Religion.

Die Verkürzungen, die im Konzept des Postsäkularismus auftreten können, problematisiert *Gudrun Krämer*, indem sie auf historisch vorfindliche Brüche sowie auf aktuelle Ungleichzeitigkeiten aufmerksam macht. Gerade der Islam zeigt, dass das Bild einer vormodernen Gesellschaft, die als Einheit von Staat und Religion imaginiert ist, gegenüber einer Moderne, die als Säkularisierung gedacht wird, eher Behauptungen von sowohl Islamisten als auch Islamkritikern entspricht. Demgegenüber zeigt Krämer auf, dass Staat und Religion im Islam keine untrennbare Einheit bilden müssen, wie historische und theologische Bezüge zeigen. Daran anschließend fragt sie nach Unterscheidungsmöglichkeiten, die säkulare und postsäkulare Konzepte daraufhin befragen, wie jeweils Muslime bzw. der Islam in das jeweilige Schema passen. So werden in Krämers Beitrag die unterschiedlichen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bezugnahmen auf Säkularität und Säkularismus deutlich. Erkennbar wird, dass Ordnungs- und Klassifikationsschemata nur insoweit tragen, wenn (a) ihre jeweiligen Grenzen (im lokalen, regionalen, nationalen und internationalen) sowie (b) ihre Folgen und Effekte vergegenwärtigt werden. Bezugnahmen auf Säkularismus und Säkularität können unterschiedlich ausgestaltet sein, mit divergierenden Folgen versehen und politisch unterschiedlich genutzt, damit auch instrumentalisiert werden.

Wolfgang Sander skizziert im vorliegenden Band eine Linie, die es gestattet, den religionsfeindlichen Säkularismus als strukturanalog zum religiösen Fundamentalismus zu diskutieren. Wird ein allumfassender Erklärungsanspruch durch ein verkürztes Wissenschaftsverständnis gestützt, das der unmittelbaren Anwendung und einem naiven Fortschrittsoptimismus verhaftet bleibt, werden die Ideen von Vernunft und Rationalität unterlaufen. So gesehen bildet der Säkularismus ebenso wie der religiöse Fundamentalismus eine Pathologie der Moderne. Eröffnet wird damit eine Linie, die es jenseits von Schlagworten erlaubt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Denken der Moderne genauer in das Blickfeld zu rücken, mit bislang kaum oder nur unzureichend beachteten Folgen für die Weitergabe von Wissens- und Erfahrungsbeständen unter institutionellen Bedingungen. Dies ist mit besonderen Herausforderungen im schu-

lischen Kontext verknüpft, da der Säkularismus aufgrund „seines radikal verkürzten, dennoch aber apodiktisch als wahr behaupteten Wissenschaftsverständnisses, seiner Neigung zu einem geschlossenen, sich selbst immunisierenden Weltbild, in dem offene Fragen und fundamentale Erkenntnisprobleme durch bloße Bekenntnisse überspielt werden, und durch die Tendenz zur Intoleranz gegenüber anderen, religiösen Weltverständnissen“ (Sander im vorliegenden Band) durchaus als bildungsfeindlich interpretiert werden kann.

Eine Schule für religiöse Bildung

Mit all diesen Fragen sind Konsequenzen und Folgerungen für religiöse Bildung heute erhoben. So viel lässt sich vorwegnehmen: „Einfache Antworten auf die hier zur Klärung anstehende bildungstheoretische Frage nach der Stellung des Religiösen als eines bedeutsamen Bildungsbereichs kann es nicht geben.“ (Benner im vorliegenden Band)

Benötigt werden Perspektiven, die auf angemessene Bildungserfahrungen und -möglichkeiten in der Schule abzielen, die sich auf die Kenntnisnahme, Aneignung und kritische Verarbeitung religiöser Wissensbestände konzentrieren. Deutlich werden diese Überlegungen im Anschluss an die Ausführungen von *Annette Scheunpflug* und *Martin Affolderbach*, die Elemente einer religionssensiblen Schule nachzeichnen. Aus der Perspektive einer „gebildeten Religion“ sowie einer „reflektierten Religionslosigkeit“ werden gleichermaßen Bildungs- und Erkenntnisgewinne erzielt, die auf eine Differenzierung von Glaubens- und Wissensaussagen abzielen. Damit steht die Fähigkeit im Mittelpunkt, religiöse und nicht-religiöse Überzeugungen in ihrer jeweiligen Logik und ihrem Weltverständnis beschreibbar und verstehbar werden zu lassen und auszuhalten. Ohne kritische Nach- und Rückfragen wird nur eine allenfalls eingeschränkte Variante eines solchermaßen verstandenen Aushaltens einer religionssensiblen Schule möglich sein. Scheunpflug und Affolderbach betonen daher den (kritischen) Austausch und die fundierte, umsichtige Vertiefung, die eine religionsensible Schule benötigt.

Zugleich geht eine solche Orientierung an religiösen Wissensbeständen in die fachdisziplinäre Aufteilung der schulischen Fächer ein. Überspitzt formuliert lässt sich fragen: Welches Schulfach ist nicht auch in und durch religiöso-theologische Auseinandersetzungen geprägt? *Frank-Michael Kuhlemann* zeichnet die damit verbundenen Aufgaben und Thematiken für den Geschichtsunterricht nach. Auch er verweist auf die Reflexionspotentiale, die eine solche Wissensvermittlung jenseits einer bloßen Aneignung von Glauben und Religionsinhalten benötigt. Vielmehr geht es darum, „Schülern und Schülerinnen

eine hinreichende Reflexionsfähigkeit über religiöses Denken und Handeln, ihre Bedeutung für historische Strukturen und Transformationen, ebenso wie ihre zeitbedingten normativen Postulate zu ermöglichen.“ (Kuhlemann im vorliegenden Band) Mithin besteht die Bildungsaufgabe in der Ermöglichung eines reflexiven und selbstreflexiven Geschichtsbewusstseins in dessen (neben anderen) religiösen und kulturellen Dimensionen.

Geschichtliches Bewusstsein ohne Kenntnis der Religionsgeschichte enthält konstitutiv verfügbare Wissensbestände vor. Für schulischen Unterricht, besonders im mehrgliedrigen Schulsystem, sind damit Herausforderungen verbunden, die weit über eine bloße Kenntnisvermittlung hinausreichen. Sichtbar wird erneut die enge Verzahnung von Bildung und Religion, mithin die Bedeutung von religiöser Bildung heute.

Dominiert wird die aktuelle gesellschaftspolitische Diskussion um Religion und Schule von der Frage nach auch unter Schülerinnen und Schülern vorfindlichen islamistischen Einstellungen. Hier setzen die Ausführungen von *Kurt Edler* an. Aus der Perspektive, der Voraussetzung und dem Ziel einer grundrechtsklaren Schule formuliert er eine Haltung, die die ideologischen Gehalte des Islamismus weder relativiert noch beschönigt, sondern als eine mörderische und auf Vernichtung angelegte Ideologie benennt. Gleichzeitig nimmt Edler eine Verortung vor, die er aus seiner langjährigen Tätigkeit im Bereich der Lehrer/-innenfortbildung, insbesondere in der Extremismusprävention, schöpft: Adoleszente Erfahrungswelten sind auch durch All- und Ohnmachtsphantasien gespeist. Das asymmetrische Verhältnis von Schüler/-innen und Lehrer/-innen wird in adoleszenten Provokationen herausgefordert. Eine Positionierung, die entweder weghört, wegsieht und damit verharmlost, oder die dramatisierend bei jeder Provokation überreagiert, wird jugendlich-adoleszenten Erfahrungs- und Erlebniswelten kaum gerecht. Zudem ermöglichen weder Verharmlosung noch Überdramatisierung die angemessenen Grundlagen für Islamismusprävention, zu der das Erkennen erster Anzeichen einer individuellen Radikalisierung ebenso gehört wie die pädagogische Professionalität.

Eine grundrechtsklare Schule ist nicht nur in Bezug auf den Islamismus zu fordern. Die Herausforderung dieses Anspruchs besteht auch darin, dass die zugrunde gelegte unhintergehbare universale Forderung nicht in einen Relativismus abgeleitet, der alles und jedes nebeneinander reiht und nicht mehr differenziert zu diskutieren erlaubt.

Rolf Schieder zeichnet in diesem Sinne zwei unterschiedliche religionspolitische Systeme nach. Der Blick auf die Trennung von Religion und Staat in Deutschland verweist auf eine fein austarierte Balance, die zwar hin und wieder als gefährdet angesehen wird, die aber die jeweils mit Staat oder Religion einhergehenden unterschiedlichen Bestrebungen ermöglicht. Die Kehrseite zeigt

sich im Ruf nach dem Staat auch und vor allem dann, wenn es um die Regelungen religiösen Lebens geht. Diametral entgegengesetzt stellt sich die Trennung von Religion und Staat in den USA dar: Dort wenden sich Religionsgemeinschaften nicht an den Staat, wenn es um die religiöse Erziehung geht. Dem Staat wird die Bewahrung religiöser Überzeugungen weder anvertraut noch überlassen. Im Anschluss daran verdeutlicht Schieder anhand des Berliner Streits um die Einrichtung einer Theologischen Fakultät, dass auch das Neben- und Miteinander der unterschiedlichen und divergierenden Religionen die Auseinandersetzung konstitutiv benötigt. Theologische Positionierungen werden mittel- und langfristig kaum gestärkt werden können, so Schieder, wenn sie sich dem Nebeneinander oder gar der Auseinandersetzung sperren.

Optionen der Freiheit

Das Verhältnis von Theologie und Aufklärung, von Religion und Bildung bleibt komplex und vielschichtig. Dadurch ist es auch offen ausgestaltbar: „Religionen weisen Reflexions- und Vernunftpotentiale, Freiheits- und Emanzipationsideen, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen auf, die ihre Wirkungen in der Geschichte ebenso entfaltet haben wie die ihr vielfach zugeschriebenen negativen Seiten.“ (Kuhlemann im vorliegenden Band) Bezugnahmen, die in diesem Feld eindeutige Sicherheiten garantieren, sind weder aufzufinden noch zu befürworten (vgl. Benner sowie Gabriel im vorliegenden Band). Das Aushalten und die Anerkennung auch der Spannungen, die es in diesem Feld gibt, zumal mit einem globalen Blick auf die Weltgesellschaft, stellen eine beträchtliche politische wie pädagogische Herausforderung dar. Sich mit ihr in Bildungsprozessen zu befassen, erfordert auch Aneignung von und Auseinandersetzung mit religiösen und theologischen Antworten und Fragen. „Religion betrifft alle Menschen. Zugleich leben alle Menschen immer schon in einem solch religiösen Verhältnis: Sie wissen um die Sterblichkeit und richten sich danach – bevor sie danach fragen. Mit der Erfahrung von Zeit, Sterblichkeit und Sinn stellen bereits kleine Kinder die Frage nach dem, was nach dem Tod geschieht und daher vor dem Tod geschehen sollte. Sie treffen Entscheidungen angesichts der eigenen Endlichkeit.“ (Ladenthin im vorliegenden Band)

Die Kehrseite der Medaille zeigt sich in irrationalen und (neo-)mythischen Antworten auf die (un-)mögliche Anerkennung der eigenen Endlichkeit:

„Das neomythische Bewusstsein teilt die Voraussetzung der Geneigtheit nicht endlich zu sein mit allen anderen weltanschaulichen Standpunkten und macht zugleich die anthropologisch problematische Voraussetzung, dass Endlichkeit prinzipiell durch innerweltliche (magische, technologische, spirituelle etc.) Methoden