

# Öffentliche Religionspädagogik im globalen Horizont

## Perspektiven für evangelische Schulen

*Manfred L. Pirner*

### 1. Die Herausforderung: Gemeinsamkeit und Diversität in der pluralistischen (Welt-)Gesellschaft – und in der öffentlichen Bildung

In pluralistischen freiheitlich-demokratischen Gesellschaften stellt sich immer wieder die Frage, was bei aller individuellen Freiheit und Gleichberechtigung der Bürgerinnen und Bürger den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleistet. Diese Frage verschärft sich noch, wenn Perspektiven der Globalisierung mit bedacht werden. Denn zum einen verbindet sich mit der Globalisierung, z. B. durch die weltweite digitale Kommunikation oder die anhaltenden Migrationsbewegungen, ein gesteigertes Bewusstsein von Diversität. Zum anderen werden aber auch die zunehmenden internationalen und interkulturellen Verflechtungen und gemeinsamen globalen Herausforderungen immer deutlicher, also das Bewusstsein, gemeinsam als die eine Menschheit auf dem einen »Raumschiff Erde« zu leben bzw. in einer »Weltgesellschaft« (Luhmann), in der wir aufeinander angewiesen sind. Wie kann aber die so nötige internationale und interkulturelle Verständigung gelingen und auch ein weltgesellschaftlicher Zusammenhalt gestärkt werden?

In beiden Diskursfeldern, dem national-gesellschaftlichen und dem international-weltgesellschaftlichen, geht es um die Frage, welche Rolle starken, partikularen Überzeugungen zugeschrieben werden soll, also v. a. religiös-weltanschaulichen Überzeugungen, die in pluralistischen Gesellschaften und in einer von Diversität geprägten Weltgesellschaft immer nur von einer größeren oder kleineren Gruppe von Menschen geteilt werden. Tragen solche starken Überzeugungen, so fragen viele, nicht eher zur Spaltung und zum Unfrieden bei, statt Zusammenhalt zu fördern?

Dass diese Frage insbesondere auch den Bildungsbereich betrifft, erleben wir gegenwärtig an kritischen Meinungen, wie sie exemplarisch in der Umfrage des

Meinungsforschungsinstituts YouGov im Herbst 2016 greifbar wurden. Danach sprechen sich deutlich über 60 % der deutschen Bevölkerung dafür aus, statt dem herkömmlichen Religionsunterricht in Deutschland einen allgemeinen Werteunterricht einzuführen, so wie das 2016 Luxemburg gemacht hat, und wie das in Deutschland bereits in Berlin der Fall ist, wo es neben dem Pflichtfach Ethik den Religionsunterricht nur noch als freiwilliges Wahlfach gibt. Auch wenn die YouGov-Umfrage hinsichtlich ihrer Methodik und Repräsentativität kritisch angefragt werden kann, lässt sie doch eine Haltung erkennen, die immer mehr Bundesbürgerinnen und -bürger einnehmen. Offensichtlich empfinden sie die – durchaus verständliche – Notwendigkeit, die gemeinsamen gesellschaftlichen Werte und Überzeugungen zu betonen, und plädieren deshalb dafür, partikuläre religiöse Überzeugungen in der öffentlichen Schule eher zurückzudrängen. In der Konsequenz einer solchen Argumentation wären wohl auch Schulen in religiöser Trägerschaft grundsätzlich in Frage zu stellen – wie das ja immer wieder geschieht. Es ist deutlich, dass die gesellschaftstheoretische Frage nach Gemeinsamkeit und Zusammenhalt in einer pluralistischen Gesellschaft sich im Bildungsbereich konkretisiert als Frage, welche gemeinsamen Leitvorstellungen von den Aufgaben, Zielen und der Struktur öffentlicher Bildung wir haben.

Auf internationaler Ebene lassen sich ähnliche Frontstellungen im Diskurs um die Menschenrechte feststellen. Nicht wenige Menschenrechtstheoretikerinnen und -theoretiker sowie noch mehr Menschenrechtsaktivistinnen und -aktivisten vertreten die Ansicht, die Menschenrechte seien rein säkular zu verstehen und nur ein solches säkulares Verständnis sei auch in der Lage, die universale Geltung und den kosmopolitischen Anspruch der Menschenrechte zu gewährleisten. In einer derartigen säkularen bzw. säkularistischen Sicht der Menschenrechte stellen sich – ähnlich wie wohl bei der Mehrheit in der YouGov-Umfrage – Religionen in erster Linie als Teil des Problems und nicht als Teil der Lösung dar: Als Quelle von Intoleranz, Streit und Gewalt erscheinen sie als Hindernisse auf dem Weg zu einer weltweiten Kultur der Menschenrechte, die durch deren Durchsetzung zivilisiert werden müssen. In pädagogischen Ansätzen zur Menschenrechtsbildung herrschen ebenfalls häufig solche Sichtweisen vor, so dass konstruktive Beiträge religiöser Bildung hier meist nicht in den Blick kommen (vgl. genauer Pirner, 2016; 2017a; 2017b).

Insofern sehe ich gegenwärtig eine dringende Hauptaufgabe von Theologie und Religionspädagogik darin, deutlich zu machen, welche Beiträge christliche Perspektiven und kirchliche Gemeinschaften zum gesellschaftlichen Gemeinwohl, zur Förderung gemeinsamer Werte und einer globalen Kultur der Menschenrechte leisten können. Damit ist eine Aufgabe genannt, der sich das Kon-

zept einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik in besonderer Weise verschrieben hat (vgl. Pirner, 2015a; 2015b; 2017c; siehe auch Grümme, 2015; Schröder, 2013).

Allerdings hat diese Aufgabe noch eine andere Seite. Diese andere Seite kommt durch eine globale Perspektive in besonderer Prägnanz in den Blick. Denn die Dominanz einer säkularistischen Ethik ist ja wiederum eine recht typisch westliche Erscheinung. In denjenigen zahlreichen Ländern dieser Erde, in denen eine Religion oder mehrere Religionen nach wie vor eine zentralere Rolle spielen als in Deutschland, zeigt sich eher die Herausforderung, die spezifischen und oftmals recht unhinterfragt als gültig verstandenen religiösen Perspektiven zu öffnen für andere religiöse und weltanschauliche Perspektiven sowie für die Sinnhaftigkeit von religions- und weltanschauungsübergreifenden Konzepten. Dies verweist darauf, dass Öffentliche Theologie und Religionspädagogik auch eine Aufgabe nach innen, also bezogen auf die eigene christliche Community, haben, die sich als komplementär zu der nach außen gerichteten Aufgabe verstehen lässt. Sie beinhaltet letztlich die klärende Selbstpositionierung des christlichen Glaubens in einer pluralistischen Welt.

Im globalen Horizont ist diese Klärung auch als eine Aufgabe einer innerchristlichen bzw. innerkonfessionellen Verständigung angesichts der kulturell unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums bzw. des Protestantismus in der Welt zu verstehen. In dieser Hinsicht bietet der Diskurs um die Öffentliche Theologie insofern besondere Chancen, weil er sich von Anfang an in mehreren Ländern und Kontinenten sowie konfessionsübergreifend entwickelt hat (vgl. z. B. Höhne, 2015a).

Dass die Aufgabe einer klärenden Selbstpositionierung des christlichen Glaubens in einer pluralistischen Welt allerdings auch in Deutschland dringlich ist, zeigt sich an der verbreiteten Verunsicherung, die viele Gemeindeglieder und auch viele Religionslehrkräfte empfinden im Hinblick auf das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen und säkularen Weltanschauungen. Und die Notwendigkeit, die eigene Position im gesellschaftlichen Pluralismus zu klären, zeigt sich auch, wenn in Kirchengemeinden die öffentlichkeitsrelevanten Bildungsbereiche des Religionsunterrichts sowie der evangelischen Schulen häufig nicht als zentrale Verantwortungsbereiche, sondern als eher peripher und weniger wichtig wahrgenommen werden. Auch hier könnten öffentlich-theologische Perspektiven dazu beitragen, Gemeindeglieder reflektierter sowie sprach- und argumentationsfähiger zu machen.

Öffentliche Theologie und Religionspädagogik haben also eine Aufgabe nach außen und nach innen. Daher werden im Folgenden, sehr knapp und skizzen-

haft, zunächst einige Aspekte einer theologischen Innensicht von Öffentlicher Theologie vorgestellt und danach ein Rahmenmodell für eine gesellschaftstheoretische bzw. weltgesellschaftstheoretische Außensicht.

## 2. Die Herausforderung annehmen I: Grundlinien Öffentlicher Theologie und Religionspädagogik

Der globale Horizont kommt in der Öffentlichen Theologie in mindestens zweifacher Weise zum Tragen. Auf der einen Seite sind die Globalisierungsprozesse zum Gegenstand öffentlich-theologischen Nachdenkens geworden, am prominentesten bei dem Amerikaner Max Stackhouse, dessen Überlegungen Henrik Simojoki in seiner Habilitationsschrift differenziert ausgewertet hat (Simojoki, 2012). Öffentlichkeit hat heutzutage immer globale Bezüge und Dimensionen; und der soziale Nahbereich ist häufig mit öffentlichen Dimensionen unterschiedlicher Reichweite bis hin zu globalen Bezügen verwoben. Deshalb ist der globale Horizont unverzichtbar für öffentlich-theologische Reflexion.

Auf der anderen Seite ist, wie schon angedeutet, der Diskurs um Öffentliche Theologie selbst global, nämlich vielfältig und in unterschiedlichen Regionen der Welt verortet, was sich auch in dem seit 2006 bestehenden »Global Network of Public Theology« widerspiegelt. Es gibt demnach nicht die eine Public Theology, sondern viele kontextuelle Public Theologies, die aber eben auch interkontextuelle Gemeinsamkeiten aufweisen.

Im Folgenden werden einige solcher Gemeinsamkeiten oder Grundaspekte von Öffentlicher Theologie benannt. Dabei finden sich diese Aspekte im deutschen Sprachraum nicht nur in den programmatischen Veröffentlichungen von Heinrich Bedford-Strohm (vgl. z. B. 2013), sondern erfreulicherweise auch in dem offiziellen Grundlagentext des Rats der EKD, »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« von 2015. In ihm ist zwar nicht von »Öffentlicher Theologie«, aber von einer »öffentlich verantworteten Theologie« die Rede (Kirchenamt der EKD, 2015). Darüber hinaus sind die Aspekte natürlich auch in vielen anderen theologischen Entwürfen und Positionierungen, u. a. auch im katholischen Bereich, zu finden – etwa in der Enzyklika »Laudato Si« von Papst Franziskus, die in meiner Sicht ein gelungenes Beispiel Öffentlicher Theologie darstellt (Papst Franziskus, 2015). Übrigens wurde auf dem 12. Internationalen Nürnberger Forum (2016) deutlich, dass es auch bereits erste Ansätze gibt, das Konzept der Öffentlichen Theologie in anderen Religionen zu verwen-

den und z. B. eine jüdische oder islamische Öffentliche Theologie zu entwickeln (vgl. Pirner, 2017d, Pirner u. a. 2018a, 2018b).

Welche Grundaspekte Öffentlicher Theologie lassen sich also benennen? Der erste Aspekt besteht darin, dass Öffentliche Theologie das Bewusstsein einer Religion impliziert, nur eine unter anderen Religionen und Weltanschauungen in einer pluralistischen Gesellschaft und in der Welt zu sein. Öffentliche Theologie ist öffentlich in dem Sinne, dass sie sich in einem öffentlichen Bereich vorfindet, der von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt geprägt ist. Und Öffentliche Theologie ist sich dieser Tatsache nicht nur bewusst, sondern bejaht positiv eine solche partikulare Position im Pluralismus. Religiöse Menschen, die sich einer öffentlich-theologischen Perspektive verbunden fühlen, schätzen die Offenheit und Vielfalt einer pluralistischen Welt und akzeptieren, dass dies ihre eigene Einflussosphäre begrenzt. Ich schlage vor, diesen Aspekt der öffentlichen Theologie den *Aspekt der Selbstbegrenzung* zu nennen – ein Aspekt, den Reinhard Wunderlich in seiner Habilitationsschrift von 1997 als zentral für einen theologischen Umgang mit Pluralität herausgearbeitet hat (Wunderlich, 1997). Eine solche Perspektive der Bescheidenheit und Selbstbegrenzung lässt sich u. a. begründen durch die theologische Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Gotteserkenntnis. »Stückwerk ist unser Erkennen [...] Jetzt schauen wir in einen Spiegel uns sehen nur rätselhafte Umriss« schreibt Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 13. Menschliche Erkenntnis bleibt immer bruchstückhaft, vor allem wenn es um Gott geht. Deshalb ist damit zu rechnen, dass es Wahrheit und Heil auch außerhalb des Christentums geben kann.

Der zweite Aspekt, der mit dem ersten in engem Zusammenhang steht, ist, dass Öffentliche Theologie in dem Sinn öffentlich ist, dass sie sich selbst und ihre religiöse Tradition bereitwillig einem kritischen öffentlichen Diskurs aussetzt. Dies impliziert, dass Öffentliche Theologie akzeptiert, dass sie von anderen religiösen oder nichtreligiösen Positionen lernen kann. Es impliziert ferner, dass in einer pluralistischen Gesellschaft und Welt bestimmte grundlegende gemeinsame Werte und Kriterien existieren, durch die Religionen und Weltanschauungen legitim kritisiert und herausgefordert werden können. Als Beispiel können die international kodifizierten Menschenrechte ins Feld geführt werden. Ich schlage vor, diesen Aspekt als den *selbstkritischen Aspekt* Öffentlicher Theologie zu bezeichnen. Diese selbstkritische Perspektive ergibt sich u. a. aus einem Blick in die Geschichte mit den vielen Irrungen und Wirrungen des Christentums und der Einsicht, dass es nicht selten Anstöße *von außen* gebraucht hat, um christliche Kirchen und christliche Verantwortungsträger humaner und versöhnlicher zu machen und sie dazu zu bringen, ihre problematischen Traditionsstränge

selbstkritisch zu bearbeiten. Kirchliche Schulbekenntnisse sind von daher ein wichtiger Bestandteil Öffentlicher Theologie.

Der dritte Aspekt ist derjenige, der gewöhnlich zuerst vorgebracht wird, wenn Öffentliche Theologie definiert wird, der aber meines Erachtens auf den anderen beiden beruht und mit ihnen notwendig verknüpft ist. Es ist die Tatsache, dass Öffentliche Theologie bereit ist und darauf abzielt, Beiträge zum Gemeinwohl von pluralistischen Gesellschaften und der Welt zu leisten. Man hat in diesem Zusammenhang auch von einem gesellschaftsdiakonischen Selbstverständnis von Theologie und Kirche gesprochen. Dies bedeutet, dass Theologinnen und Theologen der Öffentlichkeit betonen, dass ihre religiöse Tradition Potenziale für die Bewältigung der gesellschaftlichen und globalen Herausforderungen bereit hält – wobei die Beiträge zum Gemeinwohl auch kritische sein können. Und Öffentliche Theologinnen und Theologen legen besonderen Wert darauf, dass die religiösen Perspektiven, die sie einbringen, *allen* zugutekommen, unabhängig von ihrer religiösen oder säkularen Weltsicht. Öffentliche Theologie ist öffentlich in dem Sinne, dass die Schätze ihrer Tradition für alle da sind. Ich schlage vor, diesen Aspekt der öffentlichen Theologie den *Aspekt der Selbstüberschreitung* zu nennen.

Eine kleine Zwischenbemerkung: Insofern der Religionsunterricht und die evangelischen Schulen in Deutschland sich spätestens seit den 1970er Jahren so verstehen, dass ihre Bildungsangebote allen Schülerinnen und Schülern zugutekommen sollen, bewegen sie sich immer schon im Rahmen dessen, was mit Öffentlicher Theologie oder dem gesellschaftsdiakonischen Auftrag von Kirche gemeint ist.

Ein vierter Aspekt: Von Anfang an hatte Öffentliche Theologie im Blick, dass Beiträge zum Gemeinwohl nur dann wahrgenommen und verstanden werden können, wenn sie in einer Sprache und auf Kommunikationswegen vermittelt werden, die auch nichtreligiöse Menschen und v. a. auch nicht akademisch gebildete Menschen verstehen. Bereits in den 1960er Jahren gab es in Deutschland eine Schriftenreihe, die sich »theologia publica« nannte – und damit bereits vor dem in den 1970er Jahren dann erst eigentlich beginnenden Diskurs um Öffentliche Theologie. In dieser Buchreihe wurden Rundfunkbeiträge zu theologischen Themen veröffentlicht, zum Teil von akademischen Theologen, zum Teil von kirchlichen Rundfunkjournalisten (vgl. Herrmann & Schlette, 1966). Das Anliegen Öffentlicher Theologie verbindet sich immer mit der Aufgabe, eine Sprache zu finden, die auch nichtreligiöse Menschen verstehen können; eine Diskussionsebene zu finden, die auch nicht wissenschaftlich gebildete Menschen nachvollziehen können; und Medien zu finden, die auch Nichtakademiker errei-

chen können. In diesem Sinn hat die am Lehrstuhl für Evangelische Religionspädagogik der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg gegründete Forschungsstelle für Öffentliche Religionspädagogik vor, auch über Youtube-Filme theologische und religionspädagogische Inhalte verfügbar zu machen. Bereits Anfang der 1970er Jahre hat der Systematische Theologe Sigurd Daecke hellstichtig darauf hingewiesen, dass mit dieser kommunikativen Aufgabe Öffentliche Theologie immer auch eine didaktische und religionspädagogische Dimension hat (Daecke, 1970). Es geht darum, adressatengemäß zu kommunizieren, die christlichen Perspektiven in immer wieder neuer Weise und in die verschiedenen Kontexte hinein zu übersetzen. Von daher bezeichne ich diesen Aspekt als den *Aspekt der Selbstübersetzung*.

Selbstbegrenzung, Selbstkritik, Selbstüberschreitung und Selbstübersetzung. Mit diesen Begriffen habe ich – in aller Vorläufigkeit – versucht, die Grundaspekte von Öffentlicher Theologie und Öffentlicher Religionspädagogik zu benennen. Allerdings möchte ich eine Dimension ergänzen und besonders betonen, die alle vier Aspekte durchdringt bzw. übergreift. Dies ist der *dialogische bzw. reziproke Charakter* von Öffentlicher Theologie. Ich möchte diese dialogische oder reziproke Dimension an einem Beispiel deutlich machen. Wir haben uns im Wintersemester 2016/17 in einem gemeinsamen Oberseminar der nordbayerischen Lehrstühle für Religionspädagogik mit dem Thema Inklusion beschäftigt und dabei in Gruppen diskutiert. Eine Gruppe hatte die Aufgabe über eine »theologische Fundierung« des Inklusionskonzepts nachzudenken. Dabei haben wir recht schnell gemerkt, dass diese Formulierung in dreifacher Hinsicht unangemessen ist. Zum Ersten ist das aus dem Menschenrechtsdiskurs kommende Inklusionskonzept ein in sich schlüssiges und bedarf grundsätzlich ebenso wenig einer theologischen »Fundierung« wie die Menschenrechte generell. Sehr wohl können dagegen theologische Perspektiven zum Verständnis und zur Diskussion von Inklusion eingebracht werden. Zum Zweiten kann es nicht darum gehen, das bildungspolitisch proklamierte und forcierte Konzept der Inklusion ohne weitere kritische Rückfragen gleichsam mit theologischen Weihen zu versehen. Die theologischen Perspektiven werden die Diskussion und Umsetzung von Inklusion auch kritisch begleiten, z. B. indem sie das häufig damit verbundene sehr optimistische Menschenbild anfragen. Aber, zum Dritten, erschien uns eine »theologische Fundierung« von Inklusion auch deshalb nicht möglich, weil dies ja nahelegen würde, dass die Theologie hier höhere Weihen zu bieten hat. Stattdessen zeigt ein Blick in die biblisch-christliche Tradition ebenso wie in die aktuelle kirchliche Praxis, dass hier unter dem Inklusionsblickwinkel deutliche Defizite bestehen. So haben z. B. körperbehinderte Theologen wie

der blinde Religionspädagoge John Hull darauf aufmerksam gemacht, wie manche biblischen Grundtexte vom Normalbild eines gesunden, sehenden Menschen ausgehen und das Blind- bzw. Behindertsein als Symbol für Sündhaftigkeit oder Unwissenheit verwenden, dass biblische Sprache also häufig recht wenig inklusiv ist (Hull, 1995).

Am Beispiel dieser Auseinandersetzung mit dem Inklusionskonzept wird also deutlich: Öffentliche Theologie ist weder in harmonistischer noch in einliniger Weise im Sinne von »christlichen Beiträgen zum Gemeinwohl« zu verstehen, sondern beinhaltet immer wechselseitige kritische Dialog- und Auseinandersetzungsprozesse. Insbesondere ist zu unterstreichen, was Henrik Simojoki als ein Fazit seiner theologisch-religionspädagogischen Beschäftigung mit der Globalisierung so formuliert hat: »Der Glaube hat keinen prinzipiellen Vorsprung gegenüber säkularen und anderen Formen globaler Wirklichkeitserschließung [...]« (Simojoki, 2012, S. 284).

### 3. Die Herausforderung annehmen II: ein sozialphilosophischer Rahmen

Für die Aufgabe Öffentlicher Theologie, und damit auch von Religionsunterricht und evangelischen Schulen, die Sinnhaftigkeit von religiösen Beiträgen zum Gemeinwohl nach außen plausibel zu machen, ist es hilfreich, sich auf allgemeine sozialphilosophische Überlegungen und Modelle zu beziehen. Ein für mich sehr überzeugendes Modell ist das des amerikanischen Philosophen John Rawls (im Folgenden nach Rawls, 2005; vgl. zu genaueren Quellenbelegen Pirner, 2015a).

Die Frage nach dem Zusammenhalt in einer pluralistischen Gesellschaft lässt sich mit Rawls zunächst einmal negativ beantworten: Es kann keine umfassende Vorstellung vom »guten Leben«, keine gemeinsame Weltanschauung oder – wie er es nennt – »comprehensive doctrine« sein, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleistet. Denn im Gegensatz zu totalitären Staaten kennzeichnet den freiheitlich-demokratischen Staat gerade, dass er unterschiedliche, auch sich konfliktuell widersprechende weltanschaulich-religiöse Orientierungen zulässt. Für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist es nach Rawls ausreichend, wenn es zu einer gemeinsamen Anerkennung von politischen Grundprinzipien und Basiswerten (»political conceptions«, »political values«) kommt.

Wie lässt sich aber nun gesellschaftliche Akzeptanz für solche Basiswerte unter den Bedingungen der Freiheit und Gleichheit aller Bürger finden? Eine erste Antwort von Rawls auf diese Frage geht von einer allen Menschen gemeinsamen

Vernunft aus, auf deren Basis sich politische Grundwerte argumentativ begründen lassen. Diese gemeinsame Vernunft wird auch jenen Menschen zugetraut, die unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen anhängen. Sie sind deshalb in der Lage, aus bloßen Gründen einer politischen Vernunft einem politischen Konzept, wie z. B. dem Konzept der Menschenrechte, zuzustimmen. So würden z. B., laut Rawls, viele Bürgerinnen und Bürger den Gerechtigkeitsprinzipien, die in ihrer Verfassung und politischen Praxis verkörpert sind, zustimmen, ohne irgendeine spezifische Verbindung zwischen diesen Prinzipien und ihren weltanschaulichen oder religiösen Orientierungen zu sehen. Dieser auf der Basis einer politischen oder öffentlichen Vernunft (»public reason«) erzielte Minimalkonsens reiche grundsätzlich aus, um ein halbwegs friedliches Zusammenleben zu ermöglichen.

Allerdings – so Rawls zweite Antwort auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt – gewinnt dieser Konsens an Breite, Tiefe und Stabilität, wenn sich die politischen Prinzipien oder Konzepte darüber hinaus mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen verbinden bzw. als mit ihnen kompatibel erweisen lassen, so dass ein »overlapping consensus«, ein überlappender Konsens, zwischen den Religionen und Weltanschauungen entsteht: Erst wenn tendenziell alle Bürgerinnen und Bürger dies tun, so argumentiert Rawls, wird eine tief begründete und umfassende öffentliche Begründung und ggfs. eine konstruktive Weiterentwicklung des politischen Konzepts erreicht, in die sich alle einbringen können. Diese Art der »öffentlichen Begründung« politischer Konzepte stellt für Rawls die beste und auch vernünftigste, weil tiefe und dauerhafte Basis für den sozialen Zusammenhalt dar.

Dabei ist zu betonen, dass Rawls' Konzept des »überlappenden Konsens« normativ, nicht empirisch gemeint ist. Es reicht eben nicht, einfach die bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen wahrzunehmen; vielmehr geht es darum, dass sich die Religionen von den auf der Basis der öffentlichen Vernunft bereits konsensual erreichten grundlegenden Argumentationsmustern, Werten und Rechtsgrundsätzen – z. B. den Menschenrechten – *herausfordern* lassen zu mehr Menschlichkeit und damit auch zu mehr interkonfessioneller, interreligiöser und interkultureller Verständigung. In diesem Sinn geht es um die (kritisch-konstruktive) Lernbereitschaft von religiösen Menschen nicht nur gegenüber säkularen und andersreligiösen Menschen, sondern insbesondere gegenüber der öffentlichen Vernunft – so wie das gegenwärtig eben bei der Inklusionsdebatte der Fall ist: Der menschenrechtlich fundierte Inklusionsgedanke hat die Kirchen und Religionsgemeinschaften bereits herausgefordert, ihre eigenen Traditionen und Nor-

men zu überdenken; insbesondere beim Thema der Inklusion von Menschen mit nicht heterosexuellen Orientierungen ist da gegenwärtig noch viel im Fluss. Umgekehrt haben sich z. B. die christlichen Kirchen sowie Christinnen und Christen in den Diskurs um ein angemessenes Verständnis und eine gelingende Praxis von Inklusion eingebracht und können sich weiter einbringen.

In meiner Sicht, die ich mit Heinrich Bedford-Strohm (2017) teile, ist Rawls' Modell – gerade auch in seiner differenzierenden Weiterführung durch Jürgen Habermas, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann (vgl. Pirner, 2015a, 2015b), hochgradig kompatibel mit den Perspektiven einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik. Es erscheint mir sehr geeignet, um eine sinnvolle mögliche In-Beziehungsetzung von starken, religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und übergreifenden Grundwerten aufzuzeigen. Und indem ich, durchaus im Sinne von Rawls, die Menschenrechte als Ausdruck basaler Grundwerte und Rechtsprinzipien in das Modell eingetragen habe, eignet es sich m. E. auch für den internationalen, globalen Diskurs (vgl. Pirner, 2016).

Abschließend möchte ich versuchen, Konsequenzen, die sich aus den vorgetragenen Überlegungen im Hinblick auf evangelische Schulen ziehen lassen, anzudeuten.

#### 4. Konsequenzen für evangelische Schulen

*1) Evangelische Schulen sind Teil der Pluralität im Bereich der öffentlichen Bildung auf der Basis (welt-)gesellschaftlicher Grundwerte/Menschenrechte sowie entsprechender Bildungsziele. Sie verorten sich im Spannungsfeld zwischen »überlappendem Konsens« und »öffentlicher Vernunft«.*

Sie sind einer partikularen religiösen Perspektive verbunden und bringen diese ein in den Bereich der öffentlich geteilten Überzeugungen, Werte und Bildungsziele.

*2) Die Profile von evangelischen und staatlichen Schulen verdanken sich unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in diesem Spannungsfeld und damit im Beziehungsgefüge von partikularen Perspektiven und übergreifenden Grundwerten/Bildungszielen.*

Das Rahmenkonzept von überlappendem Konsens und öffentlicher Vernunft hat Konsequenzen für *alle* Schulen: Wenn öffentliche Bildung diesem Rahmenkonzept folgt und im Sinne von John Dewey eine Art Labor für die künftige

Gesellschaft darstellt (vgl. Bohnsack, 1976), wäre religiös-weltanschauliche Vielfalt an allen, auch staatlichen Schulen zuzulassen und nicht auszuschließen. Allerdings könnten staatliche Schulen so verstanden werden, dass in ihnen ein Schwerpunkt auf den integrierenden, übergreifenden Werten und Leitvorstellungen liegt und von dorthin eine möglichst gleichwertige Berücksichtigung religiös-weltanschaulicher Pluralität innerhalb der Schule angestrebt wird. Evangelische Schulen könnten demgegenüber so verstanden werden, dass in ihnen der Schwerpunkt auf einer bestimmten religiösen Perspektive liegt – die aber konstitutiv auf übergreifende Werte und Leitvorstellungen bezogen wird, wobei auch ihr Verhältnis zu anderen religiösen und weltanschaulichen Perspektiven konstruktiv-kritisch geklärt wird.

*3) Evangelische Schulen verstehen sich programmatisch als Orte der Erprobung der Sprach-, Toleranz- und Dialogfähigkeit des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit der pluralen (Welt-)Gesellschaft im Sinne Öffentlicher Theologie und Religionspädagogik.*

Dies beinhaltet insbesondere die Förderung eines grenzbewussten, selbstkritischen und pluralitätsoffenen Verständnisses des christlichen Glaubens.

*4) Der (spezifische) Beitrag evangelischer Schulen zu einer allgemeinen Werte- und Menschenrechtsbildung sowie zur internationalen und interkulturellen Verständigung sollte stärker profiliert werden. Die im Projekt »schools500reformation« gelungene internationale Vernetzung evangelischer Schulen verdient in dieser Hinsicht große Anerkennung; eine Anregung darüber hinaus wäre, evangelische Schulen noch stärker zur Profilbildung in Richtung »Menschenrechte« und zur Stärkung der politischen Bildung zu ermutigen.*

Ich fand es interessant, dass beim internationalen Austausch der evangelischen Schulen über ihre Zukunftsvorstellungen das Thema der Gerechtigkeit und konkrete Unrechtserfahrungen immer wieder eine Rolle gespielt haben (vgl. Simojoki & Scheunpflug, 2016), was als Verweis auf die Bedeutsamkeit der Menschenrechte verstanden werden kann. Impulse können hier vielleicht die UNESCO-Schulen geben ([www.ups-schulen.de](http://www.ups-schulen.de)).

*5) Der (spezifische) Beitrag evangelischer Schulen zur interreligiösen sowie inter-weltanschaulichen Verständigung und Bildung sollte stärker profiliert werden.*

Dies könnte geschehen, indem zum einen die interne religiös-weltanschauliche Diversität in evangelischen Schulen erhöht wird und zum anderen, nach außen,

evangelische Schulen stärker in den (auch internationalen) Dialog mit katholischen, islamischen, buddhistischen, humanistischen Schulen gehen.

## Literatur

- Bedford-Strohm, H. (2013). *Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie* (4. Aufl.). München: Claudius-Verlag.
- Bedford-Strohm, H. (2017). Public Theology and Interreligious Dialogue. *International Journal of Public Theology (IJPT)*, 11(3), 277–288.
- Bohnsack, F. (1976). *Erziehung zur Demokratie. John Deweys Pädagogik u. ihre Bedeutung für d. Reform unserer Schule*. Ravensburg: Maier.
- Daecke, S.M. (1970). Öffentlichkeit von Theologie, Predigt und Religionsunterricht. Notizen zum Thema einer didaktisch reflektierten theologia publica. In P. Cornehl & H.-E. Bahr (Hrsg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation* (S. 217–262). Hamburg: Furche-Verlag.
- Grümme, B. (2015). *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hermann, I. & Schlette H. R. (1966). Theologia publica. Einführung in die neue Reihe. In H. J. Schultz, *Jenseits des Weihrauchs. Versuche einer Theologie im Alltag*. (S. 7–11). Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag.
- Höhne, F. (2015a). *Öffentliche Theologie. Begriffsklärungen und Grundfragen* (Öffentliche Theologie 31). Leipzig: Ev. Verlagsanstalt.
- Hull, J. (1995). *Im Dunkeln sehen. Erfahrungen eines Blinden*. München: Dt. Taschenbuchverlag.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (2015). *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Papst Franziskus (2015). *Enzyklika Laudato Si. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Abrufbar unter: [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf) (30.11.2017).
- Pirner, M. L. (2015a). Religion und öffentliche Vernunft. Impulse aus der Diskussion um die Grundlagen liberaler Gesellschaften für eine Öffentliche Religionspädagogik. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 67(4), 310–318.
- Pirner, M. L. (2015b). Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik. *Evangelische Theologie*, 75(6), 446–458.
- Pirner, M. L. (2016). Human Rights, Religion, and Education. A Theoretical Framework. In M. L. Pirner, J. Lähnemann & H. Bielefeldt (Hrsg.), *Human Rights and Religion in Educational Contexts* (S. 11–27). Cham: Springer International Publishing.
- Pirner, M. L. (2017a.) Religionspädagogische Perspektiven zur Menschenrechtsbildung. *Jahrbuch der Religionspädagogik* 33, 110–121

- Pirner, M. L. (2017b). Art. »Menschenrechtspädagogik«. Abrufbar unter: [www.wirelex.de](http://www.wirelex.de) (30.11.2017).
- Pirner, M. L. (2017c). Public Religious Pedagogy: Linking Public Theology, Social Theory and Educational Theory. *International Journal of Public Theology (IJPT)*, 11(3), 328–350.
- Pirner, M. L. (Hrsg.) (2017d). Themenheft »Public Theology – Religion(s) – Education«. *International Journal of Public Theology (IJPT)*, 11(3).
- Pirner, M. L., Lähnemann, J., Haussmann, W., & Schwarz, S. (Hrsg.) (2018a). *Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning: Contributing to the Common Good through Religious Education*. New York: Routledge.
- Pirner, M. L., Lähnemann, J., Haussmann, W., & Schwarz, S. (Hrsg.) (2018b). *Public Theology Perspectives on Religion and Education*. New York: Routledge.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Expanded Edition, New York: Columbia University Press.
- Schröder, B. (2013). Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 110, 109–132.
- Simojoki, H. (2012). *Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simojoki, H. & Scheunflug, A. (Hrsg.). (2016). Ökumenische Bildung im Horizont des globalen Christentums. Am Beispiel des Projektes »500 Schulen – eine Welt«. In S. Altmeyer et al. (Hrsg.), *Ökumene im Religionsunterricht* (Jahrbuch der Religionspädagogik 32) (S. 144–155). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Wunderlich, R. (1997). *Pluralität als religionspädagogische Herausforderung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.