

Manfred L. Pirner

Übersetzung. Zur Bedeutung einer fundamentaltheologischen Kategorie für kirchliche Bildungsverantwortung

Mit und in dem von ihm mit begründeten und herausgegebenen »Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit« hat Hartmut Rupp dazu ermutigt, sich auch den Grundlagenfragen von kirchlicher Bildungsverantwortung verstärkt zu stellen. In diesem Sinn verstehen sich die folgenden, noch sehr vorläufig-skizzenhaften Überlegungen.

1. Kirchliche Bildungsverantwortung und Übersetzung: Der Kontext

Ich möchte zu Beginn den Kontext andeuten, aus dem heraus sich für mich meine Überlegungen zur fundamentalen Bedeutung des Übersetzungsbegriffs ergeben haben. Ich beschränke mich auf zwei Aspekte.

1.1 Christliche Perspektiven für öffentliche Bildung und Erziehung

Kirchliche Stellungnahmen zur öffentlichen Bildung wie die EKD-Denkschrift »Maße des Menschlichen«¹ gehen davon aus, dass die hier entfalteten christlichen Perspektiven von Bildung auch für Nicht-Christen und Nicht-Religiöse nachvollziehbar sind. Ähnlich wie Stellungnahmen im sozialetischen Bereich implizieren sie somit, dass dezidiert religiöse Sprachspiele, die den christlichen Gottesglauben voraussetzen, in säkulare bzw. erziehungswissenschaftliche Sprachspiele übersetzbar sind. Und solche Übersetzungsmöglichkeiten werden auch angeboten, indem in den Stellungnahmen christliche Perspektiven auf die aktuelle bildungspolitische Lage oder den erziehungswissenschaftlichen Diskurs bezogen werden.

Dass solche Übersetzungsprozesse in der pädagogischen Praxis tatsächlich stattfinden, zeigt sich beispielsweise in einer empirischen Untersuchung, die wir unter Mitarbeiter/innen des Christlichen Jugenddorfwerks Deutschland e.V. (CJD), eines großen christlichen Bildungsträgers, durchgeführt haben. Hier gaben auch viele derjenigen, die nach eigenem Bekunden nicht an Gott glauben, an, dass sie

1 Kirchenamt der EKD (Hg.) (2003), Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift, Gütersloh (auch online unter www.ekd.de/EKD-Texte).

Aspekte des »christlichen Menschenbildes« sowie »christliche Werte« in einer vom CJD programmatisch angestrebten »christlichen Pädagogik« für ihre pädagogische Arbeit als hilfreich und Orientierung gebend erleben.² Offensichtlich finden hier im pädagogischen Alltag kontinuierlich Übersetzungsprozesse statt, die den Mitarbeitenden einen professionsbezogenen Zugang zu Sinnpotenzialen christlicher Überzeugungen ermöglichen, ohne dass sie selbst notwendigerweise religiös werden.

1.2 Die bildende Kraft des Religionsunterrichts

So gut wie alle neueren Konzepte der Religionsdidaktik gehen – gestützt durch empirische Daten – davon aus, dass im Religionsunterricht die christliche Tradition auch nicht-glaubenden bzw. nicht-religiösen Schüler/innen so erschlossen werden kann, dass sie »religiöse Bildung«, »Lebenshilfe« oder »ethische Orientierung« usw. erfahren. Auch wenn die Jugendlichen am Ende ihrer Schulzeit nach wie vor nicht an Gott glauben, sollen sie etwas für sie Hilfreiches aus dem Religionsunterricht mitgenommen haben. In der englischen Religionspädagogik wird diese Perspektive durch eine griffige Unterscheidung verdeutlicht.³ Im Religionsunterricht an der öffentlichen Schule geht es demnach nicht (oder sagen wir: nicht vorrangig) um »learning religion«, also um das Eingeführtwerden in eine bestimmte Insider-Kultur von Religion, sondern es geht zum einen um »learning about religion«, also die Aneignung von religionskundlichem Wissen, aber auch um »learning from religion«. Dieses »learning from religion« meint, dass etwas von einer Religion gelernt werden kann, ohne selbst dieser Religion anzugehören. Dies gilt sowohl für nicht-religiöse als auch für anders-religiöse Schüler/innen. So könnte z.B. ein Christ von der hingabevollen öffentlichen Gebetspraxis von Muslimen Anstöße für seine eigene Spiritualität bekommen, ohne deshalb Muslim zu werden. Für ein solches interreligiöses Lernen sind, ebenso wie für das Lernen nicht-religiöser Schüler/innen von Religionen, spezifische Übersetzungsprozesse nötig – was in der religionspädagogischen Diskussion nur wenig explizit diskutiert wird.

1.3 Zwischenfazit

In beiden Beispielen geht es im Kern darum, dass christlich-religiöse Sprachspiele und Perspektiven in säkulare oder anders-religiöse Sprachspiele und Perspektiven

2 Manfred L. Pirner, *Christliche Pädagogik. Grundsatzüberlegungen, empirische Befunde und konzeptionelle Leitlinien*, Stuttgart 2008; Ders., *Christian Pedagogy? A research report on the Christian profile of an educational institution*, in: *British Journal of Religious Education*, in: *British Journal of Religious Education* 2012 (im Druck).

3 Geoff Teece, *Is it learning about and from religions, religion or religious education? And is it any wonder some teachers don't get it?* In: *British Journal of Religious Education* 32 (2), 2010, 93–103.

übersetzt werden. Damit hat die öffentliche kirchliche Bildungsverantwortung Teil an der Aufgabe einer »öffentlichen Theologie« (»public theology«)⁴ und sollte m.E. auch noch stärker in deren Horizont mit verortet werden. Bei dieser Übersetzungsaufgabe ergeben sich ins Grundsätzliche gehende Fragestellungen.

- Auf welchen Voraussetzungen ruht ein solcher Übersetzungsversuch; inwieweit sind vorauslaufende Übersetzungen in die andere Richtung und damit eine Art Bilingualität erforderlich?
- In welcher Weise wird der Inhalt im Zuge des Übersetzungsprozesses transformiert, verändert, möglicherweise ausgedünnt oder entstellt?
- Wie legitimiert sich eine »gelungene« Übersetzung; welche Kriterien gelten dafür und wer bestimmt sie?
- In welcher Weise greifen Übersetzungsangebot, z.B. von der Seite der Theologen oder Religionslehrerinnen, und Übersetzungsvollzug, z.B. von der Seite der Pädagogen oder der Schülerinnen, ineinander?
- Welche Rückwirkungen hat die Übersetzung auf das christlich-religiöse Sprachspiel?

Einige dieser Fragen gewinnen eine erhellende Beleuchtung, wenn sie in einen kulturhistorischen und -theoretischen Rahmen gestellt werden, wie er in der Diskussion um Jürgen Habermas' Friedenspreisrede von 2001 zur Sprache gekommen ist.

2. Übersetzung zwischen Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas: Der Impuls

In seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hat Habermas dafür plädiert, dass die profane Vernunft die humanen Potentiale der Religion neu ernst nimmt – ein Gedanke, den er seitdem in mehreren Schriften weiter ausgefaltet hat. Die in religiöser Sprache ausgedrückten Intuitionen – Habermas wählt als Paradebeispiel die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen – hätten häufig auch »dem religiös Unmusikalischen« etwas zu sagen;⁵ dazu müssten sie in die allen zugängliche säkulare Sprache übersetzbar sein.

Philosophiegeschichtlich zeigt er an Kant und Hegel unterschiedliche Arten einer säkularisierenden Übersetzung christlich-religiöser Gehalte. Dabei betont er, dass der durch eine säkularisierende Übersetzung erzielte Gewinn allgemeiner

4 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm / Wolfgang Huber (Hg.), Buchreihe »Öffentliche Theologie«, Leipzig 2009ff.

5 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt a.M. 2001, 30.

Nachvollziehbarkeit auch mit Verlusten verbunden sein kann: »Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. [...] Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.«⁶

Systematisch kommt Habermas für die Gegenwart der liberalen, pluralistischen Gesellschaft auf dem Hintergrund seiner zunehmend »skeptischeren Einschätzung der Moderne«⁷ zu einer bemerkenswert positiven Sicht der Religion: »In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, dass die ›Kultur des gemeinen Menschenverstandes‹ (Hegel) angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.«⁸ »Religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft.«⁹ Habermas vermutet, dass solche »semantischen Potentiale« der religiösen Tradition »noch nicht ausgeschöpft« sind,¹⁰ und plädiert für eine »Säkularisierung, die nicht vernichtet«; eine solche, so ist Habermas überzeugt, »vollzieht sich im Modus der Übersetzung«.¹¹ Dabei geht er noch einen Schritt weiter und fordert, dass eine solche Übersetzung als kooperatives Unternehmen von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern stattfinden sollte:

»Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. [...] Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.«¹²

6 Ebd. 24.

7 Jürgen Habermas, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: R. Langthaler / H. Nagl-Doctel (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 366–414, hier 393.

8 Habermas, Glauben und Wissen [wie Anm. 5], 23.

9 Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009, 137.

10 Habermas, Glauben und Wissen [wie Anm. 5], 25.

11 Ebd., 29.

12 Ebd., 21; vgl. auch Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion [wie Anm. 9], 137f.

3. Übersetzung in theologischer Perspektive: Perspektiven

An Habermas' Konturierung der Übersetzung von religiöser Sprache in allgemein zugängliche Sprache als eine zentrale gemeinsame Aufgabe und Chance von Philosophie und Theologie kann m.E. aus theologischer Sicht konstruktiv-kritisch angeknüpft werden. Zustimmung kann das deutlich werdende dynamische und kooperative Übersetzungsverständnis aufgenommen werden, dem die bleibende Differenz der Sprachkulturen und damit die konstitutive Unabgeschlossenheit sowie Fragmentarität von jeglichen Übersetzungsversuchen eingeschrieben ist, und das von Dialogoffenheit und Lernbereitschaft getragen ist.¹³ Insbesondere scheint mir die Perspektive weiterführend, in, mit und unter Übersetzungsversuchen deren Grenzen und den unabgeltbaren Mehrwert der Ausgangssprache präsent zu halten. Problematische Versuche einer rest-losen Übersetzung des Christentums in die allgemeine Kultur hinein hat es nicht nur von außerhalb, sondern auch von innerhalb der christlichen Religion gegeben. Die Gefahr einer solchen sich selbst entleerenden »Selbstsäkularisierung« des Christentums, vor der sowohl Wolfgang Huber¹⁴ als auch Joseph Ratzinger warnen¹⁵, ist nicht von der Hand zu weisen – auch wenn sie in konservativen Kreisen leicht überdramatisiert wird. Habermas' differenzlogisch basierte Vorstellung von Übersetzung kann hier, wie ich meine, einen hilfreichen Impuls geben.

Von den kritischen Aspekten und Stimmen aus der Diskussion um den »religious turn« von Jürgen Habermas – den er auch selbst als eine Gesinnungsänderung einräumt¹⁶ – greife ich nur einige wenige heraus, die sich direkt auf die Übersetzungsthematik beziehen.

Insbesondere Reinhold Esterbauer hat Habermas vorgehalten, er funktionalisiere die Religion, indem sein Interesse sich auf ihren potentiellen Beitrag zur Stabilisierung der Gesellschaft beschränke.¹⁷ In seiner Abwehr dieser Unterstellung macht Habermas seinerseits deutlich, dass sich sein Interesse an der Religion einzig aus dem »philosophisch selbstbezüglichen Interesse an der ›Selbsterhaltung der Vernunft‹«¹⁸ bzw. an einem besseren Selbstverständnis der Vernunft durch die Aufklärung ihrer Genealogie speist. Mehrfach lässt er durchblicken, dass er zwar ein Interesse an der philosophischen Hebung der »unabgegoltenen Potentiale[n]« der Religion hat,¹⁹ dass sich damit aber, bei allem Respekt, keine Anerkennung der Religion als grundsätzlich wertvolles,

13 Vgl. auch Habermas, Replik auf Einwände [wie Anm. 7], 410.

14 Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, Gütersloh 1999, 31f.

15 Vgl. Artikel »Benedikt XVI. warnt vor der ›Selbstsäkularisierung‹ der Kirche«, in: ZENIT vom 8.9.2009 (online unter: www.zenit.org).

16 Vgl. Habermas Replik auf Einwände [wie Anm. 7], 393.

17 Reinhold Esterbauer, *Der »Stachel eines religiösen Erbes«*. Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion, in: R. Langthaler / H. Nagl-Docetal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 299–321.

18 Habermas, Replik auf Einwände [wie Anm. 7], 408.

19 Ebd., 393.397.

erhaltungswürdiges Humanum verbindet. Eher faktisch-nüchtern stellt er vielmehr fest, dass sich »die Indikatoren für ein Fortbestehen der Religion in der gesellschaftlichen Moderne« inzwischen verdichtet haben,²⁰ dass »aus agnostischer Sicht [...] das Schicksal der Religion selbst gleichwohl dahingestellt« bleibt.²¹ Das von ihm vertretene nachmetaphysische Denken muss sich nach seiner Sicht des Versuches enthalten, zur »Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen« Stellung zu nehmen,²² es muss »auf Religionsphilosophie verzichten«.²³ Wie auch Hans-Joachim Höhn²⁴ anmerkt, lässt dies zumindest fraglich werden, wie die von Habermas als Voraussetzung für eine kooperative Übersetzung geforderte Perspektivenübernahme der anderen Seite von der Philosophie aus gelingen kann.

Zudem fällt auf, dass Habermas' Verständnis sowohl der Religion als auch der säkularen, öffentlichen Vernunft etwas Statisches anhaftet. Demgegenüber wäre einerseits, wie das z.B. Thomas M. Schmidt getan hat, darauf zu verweisen, dass auch die Binnenperspektive zumindest der christlichen Religion immer schon in ein Netzwerk von vernunftgeleiteten Begründungen und Argumentationen eingebettet ist. Die Theologie lässt sich eben auch in ihrer Binnen-Funktion der Selbstverständigung der christlichen Religion verstehen als ein lebendiger Prozess kontinuierlicher Übersetzungen, durch die sie versucht, die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Gegenwart der heutigen Gläubigen zu erschließen. Andererseits liegt auch die säkulare Sprache der öffentlichen Vernunft nicht ein für allemal fest, sondern ist historisch geworden, verhandelbar und entwicklungs-fähig. Insofern kann es aus theologischer Sicht nicht lediglich darum gehen, religiöse Gehalte in die Sprache der Vernunft zu übersetzen, sondern es wird ebenso darum gehen, das allgemeine Vernunftverständnis zu erweitern, wie das in jüngster Zeit z.B. Johannes Fischer und Peter Dabrock angeregt haben.²⁵

Und schließlich kann man fragen, ob in jedem Fall für eine Verständigung über ethische Konfliktthemen in einer pluralistischen Gesellschaft wirklich die *vollständige* Übersetzung religiöser Begründungen in allgemeine Vernunftgründe als unabdingbar zu fordern ist. Ist nicht eine gewisse Nachvollziehbarkeit ausreichend, auf deren Basis säkulare Bürger/innen die religiösen Gründe gläubiger Bürger/innen als für diese bedeutsam tolerieren und akzeptieren können, ohne sie

20 Ebd., 397.

21 Ebd., 371.

22 Ebd., 381.

23 Jürgen Habermas, Philosophische Texte, Bd. 5, Frankfurt a.M., 31.

24 Hans-Joachim Höhn, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010, 34.

25 Johannes Fischer, Zur Frage der »Übersetzbarkeit« religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 49 (1/2), 2002, 214–235; Peter Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentalthologie, Stuttgart 2000; Ders., Leibliche Vernunft. Zu einer Grundkategorie fundamentaltheologischer Bioethik und ihrer Auswirkung auf die Speziesismus-Debatte, in: P. Dabrock / R. Denkhaus / S. Schaede (Hg.), Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven, Tübingen 2010, 227–262. Vgl. auch Ulrich H. Körtner, Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010, 22ff.

selbst zu teilen? Ulrich Körtner gibt im Kontext der Bioethik-Debatte zu bedenken: »Wollte man im Ernst religiöse Begründungen als nicht verallgemeinerungsfähige Gruppenmoral aus dem Diskurs ausschließen, liefe dies auf die Zumutung hinaus, dass die Bürgerinnen und Bürger bei der öffentlichen Entscheidungsfindung in moralischen Fragen eben jene religiösen Hintergründe verleugnen sollen, aus denen sich ihre moralische Sensibilität speist und die diese Fragen für sie überhaupt erst zu moralischen Fragen machen.«²⁶ Interessanterweise spricht sich Habermas selbst an einer Stelle für das Recht eines religiösen Bürgers aus, seine moralische Intuition »in religiöser Sprache auszudrücken – wenn er sie nur so zur Sprache bringen kann.« Habermas fährt jedoch fort: »Von diesem Recht muss er allerdings in dem Wissen Gebrauch machen, dass er auf die Kooperation der anderen (religiösen oder nicht-religiösen) Bürger angewiesen bleibt, weil seine Stellungnahmen im politischen Entscheidungsprozess der Parlamente, Gerichte und Regierungen erst zählen können, wenn deren relevanter Gehalt in eine öffentlich zugängliche Sprache übersetzt worden ist.«²⁷

4. Übersetzung im kulturtheoretischen Horizont: weiterführende Anstöße

Der Diskurs um Übersetzung im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie scheint mir exemplarisch eine Grundfrage unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage widerzuspiegeln und vielleicht eine paradigmatische Antwortmöglichkeit anzudeuten. Die Grundfrage ist die, wie angesichts funktionaler, weltanschaulicher und kultureller Ausdifferenzierungen Verständigung und Zusammenhalt möglich sind, ohne solche Differenzen unterbewerten, nivellieren oder überspringen zu wollen. Immer wieder geht es in pluralistischen Gesellschaften um diese Frage, wie die Andersartigkeit und Eigenständigkeit des Anderen respektiert werden kann und zugleich Kommunikation und Austausch möglich sind. Aus soziologischer Sicht hat Gabriele Cappai²⁸ m.E. überzeugend anhand von Max Weber, Karl Mannheim und Niklas Luhmann gezeigt, dass sich das Konzept der Übersetzung auf allen drei Ebenen gesellschaftlicher Fragmentierung bewährt: der normativen (bei Weber), der epistemischen (bei Mannheim) und der systemischen (bei Luhmann). Übersetzung lässt sich somit in seiner Sicht

26 Körtner, Leib und Leben [wie Anm. 25], 25.

27 Bereits vorher hat Habermas näher erläutert, was er unter einer solchen öffentlich zugänglichen Sprache versteht: »Für die Zielsprache, in die übersetzt werden soll, genügt das einfache Kriterium der Öffentlichkeit: zugelassen sind alle Aussagen, die sich nicht nur gegenüber Mitgliedern einer partikularen Sprachgemeinschaft, sondern im Prinzip gegenüber einem unbeschränkten Kreis von Adressaten verteidigen lassen sollen.« (Habermas, Replik auf Einwände [wie Anm. 7], 389).

28 Gabriele Cappai, Übersetzung in der Situation gesellschaftlicher Fragmentierung, in: J. Renn / J. Straub / S. Shimada (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a.M. / New York 2002, 215–236. Den Hinweis auf Cappai verdanke ich meinem Kollegen Wolfgang Schoberth.

als »grundlegende soziale Operation« bestimmen,²⁹ die Kommunikationsmöglichkeit mit gleichzeitigem Differenzbewusstsein verbindet. Noch einen Schritt weiter geht Joachim Renn, wenn er im wissenschaftstheoretischen Kontext meint, es lohne sich allmählich, »genauer zu überprüfen, ob der Übersetzungsbegriff an die Schwelle zu einem möglichen Paradigma jenseits der klassischen Alternative zwischen Erklären und Verstehen tritt.«³⁰

Zumindest in der theologischen Diskussion, und auch in der Diskussion um Habermas, ist, wenn ich recht sehe, der Übersetzungsbegriff zwar verwendet, aber kaum ausführlicher definiert worden. Sicher gewinnt er seine Plausibilität und zunehmende Attraktivität in den Kulturwissenschaften gerade aus seiner lebensweltlichen Vertrautheit. Insofern meine ich, dass eine allzu spezialisierte und kontraintuitive oder eine allzu ausweitende Explikation des Übersetzungsbegriffs seine Brauchbarkeit auch unterminieren kann. Dennoch halte ich einige Aspekte aus der jüngeren Übersetzungstheorie für weiterführend, von denen ich zumindest zwei kurz skizzieren will, um sie abschließend auf die Thematik der Übersetzung religiöser Sprache zurück zu beziehen.

1. Kulturtheoretisch und sprachpragmatisch orientierte Auffassungen von Übersetzung plädieren für eine Loslösung von der repräsentationalistischen Vorstellung, es gebe eine semantische Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache.³¹ Sprachliche Bedeutung, so die neue Sichtweise, sei nicht allein auf der semantischen Ebene zu suchen, sondern hänge vielmehr von den kulturellen Gewissheiten und Praxen einer Sprachgemeinschaft ab. Insofern müssten Übersetzer, am besten durch eigene Partizipation, »die Kulturen« kennen, in denen Texte jeweils verfasst werden.³² Diesem Kennen- und Verstehenlernen von Kulturen, das eine, mit Clifford Geertz gesprochen, »dichte Beschreibung« ermöglicht, könne man sich »nur in einer ›dichten Praxis‹ annähern.«³³ Auch Kriterien für das ›Gelingen‹ einer Übersetzung wären dann nicht nur auf der semantischen Ebene sondern vor allem auf der pragmatischen Ebene zu suchen, also z.B. durch die Frage, ob der übersetzte Text in einer entsprechenden Handlungssituation äquivalente Funktionen erfüllt wie der ursprüngliche Text.

Diese Sichtweise von Übersetzung wirft m.E. ein erhellendes Licht darauf, wie voraussetzungsreich Versuche sind, »das semantische Potenzial« der christlichen Tradition für die säkulare Gesellschaft fruchtbar zu machen. Die Partizipation an der christlichen Religionskultur erscheint deutlich als Voraussetzung für deren Verstehen und mögliche Übersetzungen in den säkularen Bereich. Somit sind

29 Ebd., 223.

30 Joachim Renn, Einleitung: Übersetzen, Verstehen, Erklären. Soziales und sozialwissenschaftliches Übersetzen zwischen Erkennen und Anerkennen, in: Ders. / J. Straub / S. Shimada (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a.M. / New York 2002, 13–35, hier 14.

31 Vgl. ebd.

32 Vermeer (1966), 27 zit. nach Renn [wie Anm. 30], 17.

33 Renn [wie Anm. 30], 18.

einerseits alle externen Übersetzungsversuche, etwa von agnostischen Philosophen wie Habermas, auf interne Übersetzungsangebote durch theologische Insider angewiesen – womit noch einmal das notwendig Kooperative solcher Unternehmungen betont ist. Andererseits haben auch externe Übersetzungsversuche eine Chance, wenn und solange unsere Kultur von der christlichen Religion geprägt und so etwas wie ein »gesellschaftliches Christentum« (Dietrich Rößler) in ihr vorzufinden ist. Gerade hinsichtlich des Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule wird gegenwärtig in der Religionspädagogik stark diskutiert, inwieweit partizipative Erfahrungen der Schüler/innen in der Religionskultur eine notwendige Voraussetzung für deren Verstehen im Sinn eines »learning from religion« sind und inwieweit solche Erfahrungen im Modus einer experimentellen Als-ob-Partizipation möglich sind.³⁴ Andererseits wird auch hier das gesellschaftliche Christentum, z.B. die Präsenz christlicher Elemente und Deutungsmuster in der populären Kultur, als eine chancenreiche Voraussetzung für religiöses Lernen gesehen.³⁵

2. Die Distanzierung von einem repräsentationalistischen Verständnis von Übersetzung verbindet sich häufig mit einem machtkritischen Impetus. Insbesondere im Diskurs des Postkolonialismus ist die Kritik an der Repräsentationsautorität laut geworden, mit der der Westen ein für sich vorteilhaftes Bild fremder Kulturen entworfen und kommuniziert hat. Bachmann-Medick hält fest: »Übersetzen von Kulturen heißt nicht zuletzt im Gefolge der kolonialen Verstrickungen der Ethnologie: für andere sprechen und damit Herrschaft ausüben.«³⁶ Unter einer pragmatisch-handlungstheoretischen Perspektive ist Übersetzung grundsätzlich »keine möglichst neutrale Darstellung fremden und fremdsprachlichen Sinns, sondern aufgrund ihrer praktischen Verankerung in realen sozialen Austauschprozessen eine mehr oder weniger berechtigte Form der Intervention, womöglich der Verständigung und gegenseitigen Bereicherung, aber auch, mit Rücksicht auf Machtgefälle und Gewaltverhältnisse, das Werkzeug einer einseitigen Assimilation.«³⁷

34 Vgl. etwa das Konzept einer »Performativen Religionsdidaktik«.

35 Manfred L. Pirner, Medienbildung und religiöse Bildung. Grundlagen und Perspektiven einer medienweltorientierten Religionsdidaktik, in: U. Kropac / G. Langenhorst (Hg.), Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen, Babenhausen 2012, 193–207; Ders., Medienweltorientierte Religionsdidaktik, in: B. Grümme / H. Lenhard / M. L. Pirner (Hg.), Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Stuttgart 2012, 159–172.

36 Doris Bachmann-Medick, Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, in: dies. (Hg.), Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, Berlin 1997, 1–18, hier 10.

37 Jürgen Straub / Joachim Renn / Shingo Shimada, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a.M. / New York 2002, 7–12, hier 9.

In einer solchen machtkritischen Beleuchtung kommen die von Habermas aufgeworfenen Fragen nach der Notwendigkeit der Übersetzung von religiösen Gehalten in säkulare Sprache noch einmal schärfer in den Blick. Deutlich ist, dass er mit seinem Verständnis von Übersetzung keine Kolonialisierung der Religion anstrebt und sich gerade von dem Anspruch der Repräsentation von Religion fernhalten will. Dennoch ist unter einem machtkritischen Blickwinkel seine eigene Mahnung vor der Benachteiligung der religiösen Bürger in einer säkular verfassten Gesellschaft noch einmal zu unterstreichen. Die Dominanz eines bestimmten, historisch gewordenen säkularen Vernunftverständnisses kann, gerade auch in der öffentlichen Schule, dazu führen, dass Übersetzungsversuche aus der christlich-religiösen Sprache in säkulare (bzw. pädagogische) Sprache entweder missachtet oder rein assimilatorisch – also im Sinne einer Säkularisierung, die vernichtet – aufgenommen werden. Dem sollte eine selbst- und differenzbewusste Theologie und Religionspädagogik gegensteuern, indem sie sich in den Diskurs um das Format der öffentlichen Vernunft einbringt und auf wechselseitige, kritisch verantwortete Übersetzungsprozesse im Bildungsbereich Wert legt.

Abstract

In einer pluralistischen, möglicherweise »post-säkularen« Gesellschaft stellt sich die Frage nach der Bedeutsamkeit christlich-kirchlicher Beiträge zum Gemeinwohl in neuer Weise. Zur genaueren Beschreibung der Aufgabe, solche Beiträge auch für Nichtchristen nachvollziehbar zu machen, eignet sich die fundamentaltheologische Kategorie der »Übersetzung«. Im Bereich der öffentlichen Bildung, angefangen vom Religionsunterricht über konfessionelle Schulen bis hin zu evangelischen Perspektiven für Bildung insgesamt (»Bildungstheologie«) stellt sich die Aufgabe der Übersetzung von theologischen in säkulare (bzw. erziehungswissenschaftliche) Sprachspiele und Rationalitäten in ähnlicher Weise wie im Bereich der Sozialethik. Diesen Parallelen wird in dem Beitrag nachgegangen, um die dadurch gewonnenen Perspektiven für eine differenzierte Wahrnehmung öffentlicher kirchlicher Bildungsverantwortung im Sinne einer öffentlichen Bildungstheologie fruchtbar zu machen.