

Wiederkehr der Religion: Enttäuschte Hoffnung oder unentdeckte Herausforderung?

STEFAN ALTMeyer

1. Zwischen Hoffnungszeichen und alten Widersprüchen

Es ist gerade einmal gut sechs Jahre her, da sprach der damalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, zur Eröffnung der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischöfe von einem „Hoffnungszeichen“. Er bezog sich dabei auf eine wachsende Anzahl von Expertenstimmen, die er mit der These zitierte: „Religion kehrt wieder.“¹ Für ihn verknüpften sich damit ermutigende Signale: Menschen scheinen auch oder gerade heute auf der Suche zu sein nach einem Mehr an Sinn, als ihnen die moderne Gesellschaft *ohne Religion* anbieten oder gar garantieren könne. Die Rahmenbedingungen für Religion und Kirche seien günstiger geworden. Eine noch deutlich optimistischere Sprache wählte ebenfalls im Jahr 2006 der Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland in seinem Impulspapier „Kirche der Freiheit“. Von einmaligen Chancen wird hier gesprochen, die „bewusst als ein besonderes Zeitfenster für neue kirchliche Initiativen“² zu nutzen wären.

Es ist bezeichnend, dass solch positive Einschätzungen heute nur mehr selten öffentlich geäußert werden. Es scheinen die Kritiker Recht zu behalten, die schon damals vor allzu einseitig positiven Interpretationen warnten.³ Im deutenden Rückblick erweist sich das Jahr 2005 mit seinen religiösen Großereignissen als Schlüssel zum Verständnis. Das Sterben des alten und die Wahl des neuen (deutschen) Papstes sowie der Weltjugendtag in Köln erfahren in Deutschland eine ungeheure und für viele überraschende mediale Aufmerksamkeit. Sie verhelfen der These von der Wiederkehr der Religion zu einer breiten Öffentlichkeit und zu intuitiver Plausibilität. 2006 explodieren dann die Publikationen zur Wiederkehr der Religion – mal mit, mal ohne Fragezeichen. Eine wissenschaftlich umstrittene These wird zum Hoffnungsträger.⁴ Der radikale Umschwung

¹ Beide Zitate: *Karl Lehmann*, Predigt des Vorsitzenden der DBK im Pontificalgottesdienst zur Eröffnung der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 6. März 2006 in der St. Hedwig-Kathedrale in Berlin (<http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=1325> [03.12.2012]), o. S.; s. a. *ders.*, *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute*, Bonn 2005, 8-16.

² *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 14.

³ So a. *Lehmann* 2006 [Anm. 1], o. S. selbst: „Der Weg zur Kirche kann“ durch die sog. neuen religiösen Phänomene, wie sie auch die Weltjugendtage beeinflussen, sogar „fast noch mehr versperrt werden als bisher.“ Vgl. a. *ders.* 2005 [Anm. 1], 12, 16.

⁴ *Detlef Pollack* spricht sogar von einer „neuen Meistererzählung in den Sozialwissenschaften [...] Religion und Moderne seien vereinbar, die Moderne habe religiöse Wurzeln, die Religion bringe selbst die Moderne hervor“ (*Detlef Pollack*, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, 8).

kommt spätestens 2010, als die skandalösen Missbrauchsverbrechen öffentlich werden und der kirchliche Umgang damit in den Blick gerät. Auf einen Schlag wird deutlich, dass eine Wiederkehr der Religion im öffentlichen Diskurs sich stark auf institutionalisierte Religion bezieht und keineswegs immer ein religionsfreundliches oder gar kirchenaffines Gesicht trägt. Das Hoffnungszeichen einer Rückkehr der Religion verblasst, die alten Widersprüche Moderne vs. Religion, Kirche vs. Welt, säkular vs. religiös kehren mit Macht zurück.

Ist es damit müßig geworden, sich mit der ‚Wiederkehr der Religion‘ zu beschäftigen? Ich meine, das Gegenteil ist der Fall. Meine These ist: Wird die Rede von der Wiederkehr der Religion als einseitiges Hoffnungssignal entzaubert, legt dies erst die eigentliche Herausforderung frei. Zu unkritisch sah man auch in der Religionspädagogik vor allem Signale eines wiederkehrenden religiösen Interesses. Zu bereitwillig hoffte man, sie ließen sich einfach als Offenheit gegenüber dem Deutungsangebot christlich-kirchlicher Religiosität lesen und produktiv mit diesem korrelieren. Dies *kann* zweifellos gelingen. Man sollte aber nicht vergessen: Wenn Religion als Thema des gesellschaftlichen Diskurses wiederkehrt – und zwar mit all ihren Licht- und Schattenseiten, ihren positiven wie negativen Auswirkungen, ihren kulturellen wie politischen Facetten – wenn dem so ist: Wie steht es eigentlich um die Fähigkeit unserer Schüler/-innen, an diesem Diskurs reflektiert und selbstbestimmt teilzunehmen? Das Ziel religiöser Bildung müsste lauten: nicht nur für die religiöse Dimension der Wirklichkeit sensibilisieren, sondern auch zur reflektierten Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs über Religion befähigen. Mit Rudolf Englert wäre von einer religiösen Orientierungsfähigkeit zu sprechen, die konsequent individuelle wie kontextuelle Aspekte miteinander verbindet.⁵

Diese These möchte ich im Folgenden begründen und auf ihre Konsequenzen befragen. Dazu werde ich zunächst den begründeten Gehalt der überstrapazierten Metapher von der Wiederkehr der Religion klären. Daraus ergibt sich zweitens ein veränderter Blick auf die Aufgaben religiöser Bildung, der schließlich drittens bislang kaum begangene Wege einfordert, auch die Praxis religiöser Bildung neu zu denken.

2. Wiederkehr der Religion: Dekonstruktion einer Metapher

Schon die Bemerkungen zu Beginn machen deutlich: Das Schlagwort ‚Wiederkehr der Religion‘ ist semantisch so offen, dass eine Vielzahl von Lesarten und Deutungen gleichzeitig möglich sind. Was soll eigentlich mit der Wiederkehr *der* Religion gemeint sein? Diese fehlende Eindeutigkeit muss allerdings nicht verwundern. Denn die Wiederkehr der Religion ist sprachlich betrachtet eine Metapher, ein vieldeutiges Bild. Wo von einer Wiederkehr die Rede ist, haben wir unweigerlich unterschiedliche Bilder im Kopf, die gegensätzliche Assoziati-

⁵ Vgl. Rudolf Englert, Der Religionsunterricht vor der Frage nach seinem Ertrag, in: ders., Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2008, 256-267.

onen hervorrufen. Es lohnt sich daher, dieses Bild ruhig *als Bild* genauer anzuschauen. Sofort lassen sich drei Bilddimensionen unterscheiden. Erstens: Wenn jemand oder etwas wiederkehrt, gibt es einen *Ort*, wo dies stattfindet. Zweitens: Eine Wiederkehr ist niemals ein neutrales Geschehen, sondern transportiert eine *Haltung*: Wie stehe ich eigentlich dazu, wenn jemand wiederkehrt? Diese Wertung hängt drittens mit dem zurückkehrenden *Subjekt* zusammen: Jemand oder etwas kehrt zurück. Entsprechend dieser Bilddimensionen, die ganz unterschiedlich gefüllt werden können, frage ich nun nach dem Ort, den Haltungen und den Subjekten der Wiederkehr der Religion.

2.1. Topologie

Fragt man nach dem Ort der Wiederkehr der Religion, so ist schnell zu erkennen: Es gibt nicht nur den einen, sondern mehrere verschiedene.⁶ In aller Kürze möchte ich drei solche Orte beschreiben.

Zunächst ist die Wiederkehr der Religion eine in der *Soziologie* vertretene These. Hier ist sie so etwas wie die Rückseite der Medaille der inzwischen weit verbreiteten Kritik an der Säkularisierungsthese.⁷ Empirische Beobachtungen seit etwa der Mitte der 90er Jahre scheinen die klassische Säkularisierungsthese zu widerlegen. Diese besagt, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse Religion und Glaube ihrer prägenden Rolle entheben und in letzter Konsequenz zum Verschwinden bringen. Die alte Formel ‚Je moderner eine Gesellschaft ist, desto mehr verschwindet Religion‘ gilt nicht mehr: Oder warum sind z.B. die USA ein derart religiöses Land, dessen Modernität niemand ernsthaft in Zweifel ziehen kann? Oder wie lässt es sich erklären, dass Religion in gegenwärtigen Gesellschaften wieder von solch hoher politischer Relevanz ist, etwa als ‚Zivilreligion‘?⁸ Umstritten ist aber, ob deshalb schon die simple Umkehrformel gilt: „Je moderner eine Kultur wird, umso religionsgenerativer wird sie“.⁹ Detlef Pollack, einer der profiliertesten Kritiker dieser These, argumentiert:

⁶ Ende 2006 widmet die Herder-Korrespondenz ein Sonderheft diesem Phänomen, das einen vielsagenden Einblick in die semantische Bandbreite gibt (HerKorr/Spezial 2006: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?).

⁷ Vgl. pointiert Pollack 2009 [Anm. 4], 8: „Die bekannten Thesen der Säkularisierungstheorie werden umgekehrt“. Die religionssoziologische Literatur zu dieser Fragestellung kann hier nicht dokumentiert werden, einen aktuellen Überblick liefern: Volkhard Krech, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, 13-24; Christina von Braun / Wilhelm Gräß / Johannes Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Münster 2007; Manuel Franzmann / Christel Gärtner / Nicole Köck (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006.

⁸ Vgl. Rudolf Englert, *Zivilreligion als religionspädagogisches Problem*, in: ders. 2008 [Anm. 5], 59-69. Weitere Beispiele benennt und diskutiert kritisch: Karl Gabriel, *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?*, in: Gottfried Bitter / Martina Blasberg-Kuhnke (Hg.), *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 2011, 18-27.

⁹ Regina Polak, *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Gesellschaft und Kirche*, Ostfildern 2006, 11.

„[...] sofern man auf das schaut, was die Menschen von sich sagen und was sie glauben, was sie tun und wie sie ihr Denken, Fühlen und Handeln interpretieren, sofern man also die individuelle Ebene in den Blick nimmt, kann man einer solchen Behauptung nur schwer zustimmen.“¹⁰

Frägt man nach dem Einfluss von Religion auf konkrete Lebensentscheidungen, kann von einer Wiederkehr der Religion und gar der christlichen in ihrer kirchlichen Form kaum die Rede sein.

Als zweiter Ort der Wiederkehr der Religion lässt sich der *philosophische Diskurs über die Moderne* benennen. Von einigem Einfluss ist hier eine von Jürgen Habermas Anfang des neuen Jahrhunderts eingeräumte Einsicht gewesen: Das moderne Denken müsse ein Bewusstsein entwickeln für das, was ihm selbst fehlt und was aber im Erbe der Religion zum Ausdruck kommt. Modernes Denken habe sich der Aufgabe zu stellen, die bleibenden Anliegen der Religion in die Kategorien der Vernunft zu übersetzen und so für heute zu retten.¹¹ Ob damit schon „Gottes spektakuläre Rückkehr in der Philosophie“¹² anzusagen ist, bleibt strittig. Hans-Joachim Höhn etwa vertritt die kritische Sicht, es sei hier weniger von einer Renaissance der Religion zu sprechen als vielmehr von einem Perspektivwechsel derjenigen, die von ihrem unausweichlichen Ende in der Moderne ausgingen.¹³ Aber immerhin: Modernisierung wird nicht länger als teleologischer Prozess gedacht, Moderne und Religion sind keine kategorischen Gegensätze mehr. Beide sind Teil einer „Arena möglicher Optionen“¹⁴. Religion wird zu einer erneut denk- und sagbaren Option.¹⁵

Innerhalb der *Theologie* schließlich liegt der dritte Ort, an dem sich ein eigenständiger Gebrauch der Metapher entdecken lässt. Hier geht es um das Anliegen, aus theologischen Gründen bewusst alternative Wege der Gegenwartsanalyse zu gehen. Was entgeht, so fragt man, eigentlich dem Blick der vornehmlich quantitativ-empirisch arbeitenden Religionssoziologie? Religion sei eben mehr, so etwa Stefan Knobloch, als man gemeinhin unter ihr verstehe, und es

¹⁰ Pollack 2009 [Anm. 4], 149.

¹¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2009, 23, 29f.; vgl. Manfred L. Pirner, *Übersetzung. Zur Bedeutung einer fundamentaltheologischen Kategorie für kirchliche Bildungsverantwortung*, in: Gernot Meier (Hg.), *Reflexive Religionspädagogik. Impulse für die kirchliche Bildungsarbeit in Schule und Gemeinde*, Stuttgart 2012, 79-88.

¹² Jean Grondin, *Gottes spektakuläre Rückkehr in die Philosophie. Ausdrucksformen und Gründe eines Phänomens*, in: *Conc(D)* 46 (4/2010) 446-453, 446; seit 9/11 haben, so Grondin, „alle namhaften Philosophen und sogar ehemals dem Marxismus nahestehende Autoren wie Jürgen Habermas, Jacques Derrida und Gianni Vattimo wieder begonnen, von Gott zu sprechen.“ (Ebd., 447f.) Vgl. kritisch: *Christoph Lienkamp*, *Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik*, in: *SaThZ* 11 (1/2007) 20-38.

¹³ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 17-24; Polak 2006 [Anm. 9] 16ff. bezeichnet diese semantischen Prozesse treffend als ‚Resignifikation‘.

¹⁴ Gabriel 2011 [Anm. 8], 24.

¹⁵ Vgl. Hans Joas, *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, in: *DZPhil* 57 (2/2009) 293-300 m. Bez. a.: Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Mass. 2007; vgl. neuestens: Charles Taylor / José Casanova / George F. McLean (Hg.), *Church and People. Disjunctions in a Secular Age*, Washington 2012.

gelte, sich selbstbewusst aus der „Säkularisierungsfalle“¹⁶ zu befreien. Dies ist allerdings kein unproblematisches Unterfangen, wie Kritiker betonen, die eine letztlich nicht mehr kontrollierbare Offenheit des Religionsbegriffs befürchten, so „als ob sich alles, was manche Theologen und Religionssoziologen auch anfassen, sich wie von Zauberhand in Religion zu verwandeln vermag.“¹⁷ Um solche scharfen interpretatorischen Gegensätze zu klären, ist nach den Haltungen hinter dem Bild der Wiederkehr zu fragen.

2.2. Haltungen

Wo auch immer von der Wiederkehr der Religion die Rede ist, geschieht dies niemals rein deskriptiv. Der Gebrauch der Metapher ist unweigerlich mit einer deutenden Haltung verbunden, gerade auch in der Theologie. Phänomene werden offen oder verdeckt gewertet. Dazu zwei gegensätzliche Beispiele, die ich als prototypische Positionen zeichne:

Der anthropologische Optimist: Er oder sie wird die Phänomene einer möglichen Wiederkehr der Religion als Zeichen für eine natürliche Religiosität des Menschen lesen. Auch der moderne säkulare Mensch stößt in seinem Leben und vielleicht gerade heute unweigerlich auf Erfahrungen, die einer Deutung bedürfen. Zu denken wäre an Erfahrungen, die über das Verfügbare hinausgreifen und das Geheimnis des Lebens berühren. Dies geschieht mitunter indirekt, vielleicht in Form einer Sehnsucht nach dem, was fehlt. Er wird, mit Rückgriff auf große theologische Traditionen, diese Sehnsüchte „als Ausdruck der *conditio humana*“¹⁸ zu deuten wissen. – Ein Beispiel einer solchen Deutung:

„Gott selbst meldet sich zu Wort. Möglicherweise folgt einer langen Zeit der Gottesfinsternis und des Gottesschweigens wieder eine Phase der Lichtung. Die vielen religiösen Such- und Wanderbewegungen lassen doch auch die Vermutung und Hoffnung zu, dass Menschen wieder beginnen, Gott gegenüber sensibel und sehnsüchtig zu werden. Diese Sehnsucht ist der wohl stärkste Ausdruck des Wirkens Gottes im Menschen [...] Wiederkehr der Religion – das bedeutet auch, dass der treue Gott sich wieder laut und deutlich äußern will.“¹⁹

Der religionskritische Pessimist wird demgegenüber Einsprüche erheben. Gemessen an der überlieferten christlichen Religion wird er in den Erscheinungsformen der wiederkehrenden Religion all das vermissen, was für ihn das unterscheidende Proprium des Christlichen ausmacht: komplexes Denken, Ver-

¹⁶ Stefan Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg 2006, 9.

¹⁷ Pollack 2009 [Anm. 4], 14f.; vgl. Lehmann 2005 [Anm. 1], 16.

¹⁸ Magnus Striet, *Weltzugewandte Spiritualität*, in: Klaus Arntz (Hg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 50-67, 51; vgl. Knobloch 2006 [Anm. 16], 10; Lehmann 2005 [Anm. 1], 12, 23f.

¹⁹ Polak 2006 [Anm. 9], 63, teilweise revidiert bei: Paul M. Zulehner / Regina Polak, *Von der ‚Wiederkehr der Religion‘ zur fragilen Pluralität*, in: Christian Friesl / Regina Polak / Ursula Hamachers-Zuba (Hg.), *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990-2008*, Wien 2009, 157-206, 204ff. Weitere optimistische Positionen finden sich z.B. bei: Regina Polak, *Unsichtbare Religion?*, in: *KatBl* 131 (2/2006) 124-130, 128; Knobloch 2006 [Anm. 16], 10; Karlheinz Ruhstorfer, *Wiederkehr der Religion? Theo-philosophische Perspektiven*, in: Thomas Jürgasch u.a. (Hg.), *Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion*, Freiburg 2008, 59-85.

schränkung von Transzendenz und Immanenz im Gottesgedanken, die denkerische Provokation von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Eine theologische Rede von einer Wiederkehr der Religion kapituliert vor der „Veroberflächlichung“²⁰ und fällt zurück hinter die grundlegenden theistischen Errungenschaften der jüdisch-christlichen Tradition. – Ein Beispiel:

Keineswegs „darf das bloße Interesse an religiösen Themen [...] mit Religion selbst oder mit Religiosität verwechselt werden. [...] Wer die Säkularisierung in Frage stellt, muß freilich mit einem denkbar weiten Religionsbegriff arbeiten, der selbst noch Fußballleidenschaft, Popkultur und Kunstgenuß als quasireligiös oder ‚religioid‘ interpretiert [...] Sofern nicht alles und jedes für ‚religioid‘ erklärt wird, kann man statt von einem Megatrend Religion mit gleichem Recht von einem Megatrend Gottvergessenheit sprechen.“²¹

Beide Bilder sind von mir bewusst überzeichnet, um die gegensätzlichen Pole deutlich zu machen. Die Metapher von der Wiederkehr der Religion lässt beide Deutungsweisen zu. Das paradoxe Merkmal an der gegenwärtigen Situation ist: Beide haben Recht. In unserer Gesellschaft sehen wir sowohl eine fortschreitende Säkularisierung als auch Phänomene wachsender Spiritualität.²² Eine eindeutige Lesart ist nicht in Sicht.

2.3. *Subjekte*

Nach den bisherigen Klärungen lässt sich die zentrale Frage nach dem Subjekt der Metapher beantworten: *Was* kehrt wieder bzw. kehrt *nicht* wieder?

- Ziemlich sicher nicht Religion im Sinne christlich-kirchlicher Bindung: Säkularisierung als Entkirchlichung und kulturelle „Entmächtigung“²³ des Christentums schreitet weiter voran. Was partiell wiederkehrt, ist ein Bewusstsein oder eher ein Gefühl des Vermissens von etwas, das diese Leerstelle einnehmen könnte.
- Weitgehende Übereinstimmung herrscht auch dahingehend, dass nicht Religiosität maßgeblich wiederkehrt, sondern vielleicht genauer von einer verstärkten „Aufmerksamkeit und Interesse für Religion“²⁴ zu sprechen wäre, die sich selbst wohl eher spirituell als religiös nennt.²⁵ Die Haltung gegen-

²⁰ Hans Joas, Schutz vor dem Aberglauben. Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas über die Auswirkung der Säkularisierung, die Wiederkehr der Religion und die Frömmigkeit, in: *Zeitschriften* 8 (4/2007) 35-38, 38.

²¹ Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, 14, 28, 31; vgl. Höhn 2007 [Anm. 13], 53f.

²² Vgl. ebd., 10-13. Möglicherweise ist ‚Spiritualität‘ der Begriff, der auch im alltäglichen Sprachgebrauch die Semantik von Religion und Religiosität zu ersetzen beginnt und daher eine Verhältnisbestimmung erforderlich macht. Vgl. dazu meinen Versuch: Stefan Altmeyer, Spiritualität und spirituelles Lernen in der religiösen Erwachsenenbildung, in: Claudia Kohli Reichenbach / Isabelle Noth (Hg.), *Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven*, Zürich ersch. 2013.

²³ Gottfried Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003, 11.

²⁴ Zulehner / Polak 2009 [Anm. 19], 144; vgl. Höhn 2007 [Anm. 13], 26; Joas 2007 [Anm. 20], 35.

²⁵ Vgl. Heinz Streib / Ralph W. Hood, ‘Spirituality’ as Privatized Experience-oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives, in: *Implicit Religion* 14 (4/2011) 433-453.

über Religion – ob positiv oder negativ oder indifferent – hat allerdings als höchst uneinheitlich und fragil zu gelten.

Allen unterschiedlichen Perspektiven scheint zumindest ein minimaler Grundkonsens gemein zu sein, sodass nach der Dekonstruktion der Metapher die Konsensformel lauten könnte: Wenn Religion wiederkehrt, dann als „eine gewisse neue Sichtbarkeit der Religion bzw. Wiederkehr der Religion in den öffentlichen Raum“²⁶ Als höchst fragile und ambivalente, jedenfalls prozessoffene „Kommunikation über Religion“²⁷.

3. Konsequenzen für die Aufgaben religiöser Bildung

Spätestens jetzt ist die religionspädagogische Gretchenfrage zu stellen: Wie hältst du es mit der Wiederkehr der Religion? Wenn ich recht sehe, folgen die meisten Antworten gegenwärtig dem Grundmuster des anthropologischen Optimismus: Im Blick ist der oder die Einzelne mit seiner/ihrer individuellen Religiosität. Zeichen der Zeit werden gelesen als Artikulationen einer *religio potentialis*, einer potentiellen Religion. Für diese muss man sensibilisieren, diese gilt es zu kultivieren. Religiöse Bildung bietet dann einen Wahrnehmungs- und Deutungsraum für eine ansonsten ins Leere laufende religiöse Suchbewegung an.²⁸ Nur relativ wenige vertreten demgegenüber die Position des religionskritischen Pessimisten, dessen Bildungsprogramm sich auf die Formel ‚Glaube statt Religion‘ bringen lässt: Je größer und zugleich unkritischer die gesellschaftliche Aufmerksamkeit für Religion, umso stärker ist die Eigen- und Widerständigkeit der christlichen Glaubenstradition zur Geltung zu bringen.

Welche der beiden Positionen man aus theologischen Gründen für richtig halten mag, kann hier offen bleiben. Denn für sich genommen verfehlen beide jene Herausforderung, die heute mit der Wiederkehr der Religion verbunden ist. Wenn es richtig ist, dass Religion vor allem als vielstimmiges und kritisches Thema des gesellschaftlichen Diskurses wiederkehrt, dann muss es *eine* Aufgabe religiöser Bildung sein, zur kritischen, reflektierten und selbstbestimmten Teilhabe an diesem Diskurs zu befähigen.²⁹

Die Wiederkehr der Religion lese ich also als Anfrage an die Aufgaben religiöser Bildung. Allerdings geht es hier keineswegs um neue Forderungen. Schon die klassische Zielvorstellung des Religionsunterrichts nach der Würzburger

²⁶ Gabriel 2011 [Anm. 8], 23f.; vgl. Christel Gärtner, Die Rückkehr der Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit, in: Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008, 93-108, 94, 98; Polak 2006 [Anm. 9], 14.

²⁷ Krech 2011 [Anm. 7], 247.

²⁸ Vgl. exempl. Joachim Kunstmann, Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloh 2010, 11-21, 45ff.; Wilhelm Gräß, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006, 200.

²⁹ Diese Diskursfähigkeit setzt Höhn (einseitig) gleich mit der Forderung nach Vernunftgebrauch (vgl. Höhn 2007 [Anm. 13], 191-202).

Synode weist in diese Richtung: Der Religionsunterricht zielt im Sinne seines Verfassungsauftrags auf religiöse Entscheidungsfähigkeit. Er gilt als erfolgreich, wenn er dazu befähigt, sich begründet in Sachen Religion zu entscheiden; ob dafür oder dagegen kann (und muss) offen bleiben, aber *begründet und auskunftsfähig* sollte diese Entscheidung sein. Es ist erstaunlich, wie wenig diese kritische und letztlich auch politische Ausrichtung religiöser Bildung in der Religionspädagogik der letzten Jahre aufgegriffen wurde.³⁰

Vergleichbares gilt auch für Positionen außerhalb des deutschen Kontextes, die bei uns kaum aufgegriffen wurden, so etwa der bekannte Londoner Religionspädagoge Andrew Wright. Schon Mitte der 90er Jahre fordert er angesichts der wiederkehrenden Religion in der Öffentlichkeit: Religiöse Bildung ist heute zu verstehen als „[...] his or her ability to think, act and communicate with insight and intelligence in the light of that diversity of religious truth claims that are the mark of our contemporary culture.“³¹ Religiöse Bildung müsste sich also darauf ausrichten, die Schüler/-innen zu einem argumentativen Umgang mit den offenen oder verdeckten Wahrheitsansprüchen gegenwärtiger religiöser Rede und Praxis zu befähigen. Sie müsste daher mehr erreichen wollen, als nur den Einzelnen für die Möglichkeit des Religiösen zu sensibilisieren.

Jenseits enttäuschter Hoffnungen über die dekonstruierte Metapher von der Wiederkehr der Religion öffnet sich also der Blick auf neue Herausforderungen. Damit ich nicht falsch verstanden werde: Natürlich gibt es keine religiöse Entscheidungsfähigkeit ohne Berührung mit der inneren Dimension des Religiösen; Religiöse Bildung ist immer auch Förderung von Religiosität. Doch gilt es gleichzeitig, auch konsequent die Aufgabe aufzunehmen, zur Teilnahme am öffentlichen Diskurs über Religion zu befähigen.

4. Religiöse Diskursfähigkeit: Argumentieren lernen

Das konzeptionelle Ziel scheint klar identifiziert. Doch wie sieht es mit der Praxis aus? Soweit ich sehe, ist im Blick auf Diskursfähigkeit in jüngster Zeit kaum empirisch, konzeptionell oder didaktisch weitergedacht worden.³² Dieser Befund

³⁰ Vgl. aber insbes. *Bernhard Grümme*, Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts, Stuttgart 2009.

³¹ *Andrew Wright*, Language and Experience in the Hermeneutics of Religious Understanding, in: BJRE 18 (3/1996) 166-180, 175. Zum religionspädagogischen Ansatz von Wright vgl. *Terence Copley*, Teaching Religion. Sixty Years of Religious Education in England and Wales, Exeter 2008, 194f.; sowie kritisch: *Robert Jackson*, Rethinking Religious Education and Plurality. Issues in Diversity and Pedagogy, London 2004, 75-86.

³² Vgl. *Bernhard Grümme*, Nicht mehr als ein ‚Lagerfach‘? Argumentative Gesprächsmethoden im RU, in: Elke Grundler / Rüdiger Vogt (Hg.), Argumentieren in Schule und Hochschule. Interdisziplinäre Studien, Tübingen 2006, 131-146. – Die Argumentationskompetenz von Schüler/-innen am Beispiel des Themas Schöpfung und Evolution im Religions- und Biologieunterricht wird derzeit in einem Projekt erforscht, an dem von religionspädagogischer Seite die Universität Wien beteiligt ist; vgl. *Thomas Weiß*, Wie Schüler argumentieren. Eine religionspädagogisch-empirische Studie

ist insofern überraschend, als das Thema Diskursfähigkeit in den Fachdidaktiken anderer Fächer schon seit ein paar Jahren sehr intensiv erforscht und diskutiert wird. Man fragt danach, welche lerntheoretische Bedeutung das kommunikative Abwägen und Einschätzen verschiedener Überzeugungen hat. Empirische Studien zeigen, „dass es im Besonderen die hochwertigen Argumentationen sind, [die] zur Verständnisförderung beitragen.“³³ Erstaunlicherweise haben gerade die Naturwissenschaften und die Mathematik dies aufgegriffen: Lernen braucht das kreative Abwägen von Alternativen, braucht den vernunftgeleiteten Streit um die richtige Interpretation, kurz: Lernen braucht Argumentieren.³⁴

Ich möchte nun versuchen, einige dieser Einsichten auf den Religionsunterricht hin weiterzudenken. Meine Frage lautet: Wie könnte ein *Modell der religiösen Argumentationsfähigkeit* aussehen; ein Modell, das hilfreich wäre, die oben begründete Aufgabe religiöser Bildung praktisch zu operationalisieren?

Dimensionen	Rezeption	Produktion	Interaktion
Operationen			
Behaupten Begründen Kritisieren	Kognitionen		
Bewerten Positionieren Konsequenzen bedenken	Haltungen		
Bildungs- sprachliche Mittel	Fertigkeiten		

Abb. 1: Modell religiöser Argumentationskompetenz

Das Modell unterscheidet zwischen Dimensionen und Operationen. Will man Aussagen über die Argumentationsfähigkeit der Lernenden machen, müssen Bereiche (Dimensionen) angegeben werden, in denen diese Fähigkeiten liegen, sowie Handlungsformen (Operationen), in denen sie (gegebenenfalls gestuft)

zur Verwendung von Argumentationsmustern bei Schülern der gymnasialen Oberstufe am Beispiel Schöpfung und Evolution, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 9/2012, 135-152.

³³ Alexandra Budke, Stärkung von Argumentationskompetenzen im Geographieunterricht – sinnlos, unnötig und zwecklos?, in: Michael Becker-Mrotzek u.a. (Hg.), Sprache im Fach – Sprachlichkeit und fachliches Lernen, Münster 2013, 353-364, 355; vgl. Eveline Wutke, Unterrichtskommunikation und Wissenserwerb. Zum Einfluss von Kommunikation auf den Prozess der Wissensgenerierung, Frankfurt 2005.

³⁴ Vgl. exempl. Claudia von Aufschnaiter u.a., Arguing to Learn and Learning to Argue: Case Studies of How Students' Argumentation Relates to Their Scientific Knowledge, in: Journal of Research in Science Teaching 45 (1/2008) 101-131; Hermann Astleitner / Roland Brünken, Unterricht im Argumentieren. Bedingungen des Argumentierenden Lernens, in: Empirische Pädagogik 18 (3/2004) 350-375.

zum Ausdruck kommen. Religiöses Argumentieren unterscheidet sich hierin nicht von anderen Bereichen.³⁵

Die *Operationen* lassen sich nach Denkopoperationen (Kognitionen), Haltungen und Fertigkeiten unterscheiden. Zu den *Fertigkeiten* zählen allgemeine bildungssprachliche Mittel wie Wortschatz oder Grammatik etc. Man kann sie sich wie Bausteine vorstellen, aus denen Schüler/-innen „mehr oder minder bewusst auswählen, wenn sie sich in einer bestimmten Situation zusammenhängend schriftlich oder mündlich äußern“³⁶. Wer argumentieren will, braucht auch die entsprechenden sprachlichen Mittel. Diese Ebene ist keineswegs unbedeutend, fallen doch oft hier die entscheidenden bildungsbiografischen Vorentscheidungen: Wem etwa aus sozialen Gründen oder aufgrund von Migration solche bildungssprachlichen Fertigkeiten fehlen, dem fällt es nachweislich schwer, schulische Lernerfolge zu erzielen. Wo wird im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht über diese Fragen nachgedacht?

Nun zu den übrigen Feldern der Matrix: Leicht einzusehen ist, dass mit dem Argumentieren vor allem die kognitiven Operationen Behaupten, Begründen und Kritisieren verknüpft sind. In der Argumentationsforschung spricht man von argumentativen Grundoperationen.³⁷ Die gesamte Klasse sog. faktischer Argumente lässt sich damit abbilden. Das sind solche Argumente, bei denen Behauptungen mithilfe von Wissen entweder bestätigt, zurückgewiesen oder relativiert werden. Auch für theologisches Argumentieren ist solch ein Bezug auf adäquates Wissen unerlässlich. Gleichzeitig lässt sich der religiöse Bereich nicht auf diese Art Argumente beschränken. Häufig begegnet hier das sog. normative Argument. Hier ist entscheidend, dass jemand eine begründete Haltung gegenüber bestimmten Positionen einnimmt. Gerade angesichts der Pluralität gegenwärtiger Rede über Religion wird deutlich, dass solche Haltungen aus Sicht religiöser Bildung wichtig sind: Wie soll man etwa die Rolle der Religion in der Politik der USA *bewerten*? Wie möchte ich mich selbst *positionieren*, wenn über religiöse Symbole in der Öffentlichkeit gestritten wird? Wie stehe ich zu den *Konsequenzen* einer Position, die etwa dem Islam ein intrinsisches Gewaltpotential attestiert? Diese Beispiele zeigen: Religiöse Diskursfähigkeit kennt nicht nur kognitive Operationen, sondern auch affektive.

Quer zu diesen Operationen liegen die drei Kompetenzdimensionen, die für den Erwerb von argumentativen Fähigkeiten von Bedeutung sind. Mit dem Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmen für Sprachen lässt sich von den Di-

³⁵ Das muss schon aus fundamentaltheologischen Gründen so sein. Denn die grundlegende Forderung an theologische Argumente lautet, dass sie sich weder nach logischer Struktur, noch nach formaler Operation von anderen wissenschaftlich fundierten Argumenten unterscheiden. Unterschiede liegen allein in der inhaltlichen Füllung bzw. in ihrem lebenspraktischen Anspruch.

³⁶ *Helmut J. Vollmer / Eike Thürmann*, Zur Sprachlichkeit des Fachlernens: Modellierung eines Referenzrahmens für Deutsch als Zweitsprache, in: Bernt Ahrenholz (Hg.), *Fachunterricht und Deutsch als Zweitsprache*, Tübingen ²2010, 107-132, 120f.

³⁷ Vgl. *Harald Wohlrapp*, Der Begriff des Arguments. Über die Beziehungen zwischen Wissen, Forschen, Glauben, Subjektivität und Vernunft, Würzburg ²2009, 185-235.

mensionen Rezeption, Produktion und Interaktion sprechen.³⁸ Im Bereich der *Interaktion* geht es um das kommunikative Diskutieren und Aushandeln von Positionen im Unterricht. Argumentierenlernen braucht einen Unterricht, in dem selbst argumentiert wird. Voraussetzung dafür ist, dass eine ‚Streitkultur‘ eingeübt wird. Religion darf und soll dann auch im Unterricht (wieder) ein strittiges und streitbares Thema sein. Unmittelbar damit verbunden ist die sog. *produktive Dimension* des Argumentierens. Hierbei geht es um die individuelle Fähigkeit, Positionen angemessen zu begründen oder zu kritisieren. Können Schüler/-innen jenseits des Austauschs von Meinungen auch die eigene Haltung reflektieren und nachvollziehbare Argumente bilden? Für die Religionspädagogik ist es in diesem Bereich unerlässlich, zu fragen: Wie argumentieren eigentlich die Lernenden selbst, welche sprachlichen Mittel stehen ihnen zur Verfügung, um theologische Themen zu diskutieren? Die empirische Forschung steht hier noch am Anfang.

Bislang kamen interaktionistische und produktive Fähigkeiten theologischen Argumentierens zur Sprache. Beide sind darauf angewiesen, typische theologische Argumentationsformen kennenzulernen. Das soll mit der Dimension *Rezeption* zum Ausdruck kommen. Wer argumentieren lernen soll, muss Argumente kennen, z.B.: Wie begründet sich der biblische Schöpfungsglaube? Was sind seine Quellen, Prämissen und Konsequenzen? Wie verhält sich seine Logik zur naturwissenschaftlichen Deutung der Welt? Theologische Argumente besitzen dabei wie naturwissenschaftliche auch eine typische Form, und zugleich sind sie ebenso strittig. Es gibt weder die eine Schöpfungstheologie noch die eine Antwort auf die Theodizeefrage, und auch die ekklesiologische Formel von der *communio hierarchica* war zumindest einmal strittig. Solche Auseinandersetzungen gehören auch in den Religionsunterricht, wenn er sich dem Ziel einer religiösen Diskursfähigkeit verschreibt.

Zur Rezeption von Argumenten gehört aber neben dem Bereich der Theologie zugleich auch der Bereich der gesellschaftlichen Rede über Religion und hier insbesondere die Medien. Wie wird dort eigentlich über Religion gesprochen? Welche Muster und welche Argumente lassen sich hier identifizieren? Doch auch in diesem Bereich mangelt es derzeit noch an empirisch fundierten Erkenntnissen. Aktuelle Studien aus der Schweiz besagen, dass Religion in den Medien häufig als politischer oder gesellschaftlicher Konfliktstoff mit Nachrichtenwert oder als Event behandelt wird. Immer liegt dabei der Fokus auf markanten Akteuren mit klar markierten Positionen.³⁹ In diesem Sinn ist Religion ein wichtiges mediales Thema geworden, konkrete religiöse Inhalte kommen hingegen nur sehr selten vor. Dieser mediale Umgang mit Religion ist von ungeheurer

³⁸ Vgl. *Europarat – Rat für kulturelle Zusammenarbeit*, Gemeinsamer europäischer Referenzrahmen für Sprachen. Lernen, lehren, beurteilen, Straßburg 2001 (<http://www.goethe.de/z/50/commeuro/deindex.htm> [01.12.2012]), Abschnitt 4.4.

³⁹ Vgl. *Carmen Koch*, Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz, Konstanz 2012; vgl. a. *Gärtner* 2008 [Anm. 26], 97-100; wichtige Konsequenzen für den Religionsunterricht bedenkt: *Manfred L. Pirner*, Medienbildung und religiöse Bildung. Grundlagen und Perspektiven einer medienweltorientierten Religionsdidaktik, in: Ulrich Kropač / Georg Langenhorst (Hg.), *Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründung und Perspektiven des Schulfaches Religionslehre*, Babenhausen 2012, 193-207.

Breitenwirkung: Religion als Thema des öffentlichen Diskurses ist ausgerichtet auf bestimmte Akteure und folgt einer strengen Auswahllogik, die nach dem Nachrichten- und Unterhaltungswert fragt. Religiöse Diskursfähigkeit bedeutet, hiermit reflektiert und kritisch umgehen zu können.

5. Am Ort der Theologie

Aufgabe des Religionsunterrichts ist also heute nicht ausschließlich, aber mehr denn je Bildung zur Diskursfähigkeit: Religiöses Lernen heißt *auch* argumentieren lernen. Darin erweist er sich tatsächlich als ein *Ort der Theologie*.⁴⁰ Denn der neu formierte öffentliche Diskurs über Religion stellt auch große Herausforderungen an die Theologie als Wissenschaft. Theologie an der Universität hat heute mehr denn je einen Öffentlichkeitsauftrag: Sie ist nicht nur eine nach innen gerichtete Vergewisserung der Grundlagen des christlichen Glaubens, sondern hat sich auch der Aufgabe zu stellen, diesen Glauben für die Gegenwartsgesellschaft sprachfähig zu machen.⁴¹ Wenn Theologie heute über den kirchlichen Binnenkontext hinaus wirksam sein möchte, muss sie sich dem gesellschaftlichen Diskurs über Religion aussetzen und sich den Fragen stellen, die hier tagtäglich an ‚Religion‘ gestellt werden.

Wie kann das geschehen? Ich meine dadurch, dass zukünftige Theologinnen und Theologen schon im Studium die Möglichkeit erhalten, zu lernen: wie die Logik gegenwärtiger gesellschaftlicher Diskurse ist, wie ihre (Bild-) Sprache funktioniert, wie man große Theologie in dieser Sprache einfach, verständlich, lebensnah und darin argumentativ ins Bild und ins Wort bringen kann, wie man die entsprechende Kompetenz schließlich in den verschiedenen Berufsfeldern kreativ einsetzen kann.

„So sehr der religiöse Diskurs in der medialen Öffentlichkeit durch hochprofilierte Akteure bestimmt wird, so sehr ist das reale religiöse Leben der Menschen heute durch Unbestimmtheit, Identifikationsprobleme und intermediäre Religiositätsformate geprägt.“⁴²

Es ist an der Zeit, die sog. Wiederkehr der Religion nicht länger nur als leicht zu entzauberndes Hoffnungszeichen, sondern als Herausforderung für Theologie und religiöse Bildung zu lesen, damit diese Kluft zwischen medial präsenten (vermeintlichen) Religionsexperten hier und medial rezeptiven (vermeintlichen) religiösen Laien dort nicht weiter wächst und die Menschen stattdessen ermutigt und befähigt werden, *ihre* Gretchenfragen selbstbewusst und kritisch zu stellen.

⁴⁰ Vgl. Rudolf Englert, Wenn die Theologie in die Schule geht [...] Inkulturationserfahrungen, die zu denken und zu lernen geben, in: Norbert Mette / Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie, Freiburg 2012, 92-105.

⁴¹ Vgl. Margit Eckholt, Die ambivalente „Rückkehr der Religion“. Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute, in: ThQ 190 (3/2010) 238-257, 245f.; vgl. hierzu auch den Beitrag von Miggelbrink in diesem Band.

⁴² Rudolf Englert, Geht das: Fromm sein, ohne zu glauben? Ein Beitrag zum Verständnis intermediärer Religiositätsformate, in: Bitter / Blasberg-Kuhnke (Hg.) 2011 [Anm. 8], 28-38, 30.