

Folklore oder letzter Ernst?

Religion als kulturelles Phänomen

Thomas Wabel

Mit gutem Grund ließe sich fragen, ob Religion im Horizont von Fragen nach kultureller Bildung überhaupt einen Platz hat. Widerspricht es dem Phänomen Religion nicht, wenn es kulturalisiert wird? Und umgekehrt formuliert: Verlässt die Verbindlichkeit einer Religion, ihr Anspruch auf letztgültige Wahrheit nicht den Raum des Kulturellen, der sich doch durch größere Freiheit – fast möchte man sagen: Beliebigkeit – der Gestaltungsformen auszeichnet? *Ist* Religion ein kulturelles Phänomen? Einen ersten Zugang zu diesen Fragen sollen die nachfolgenden Definitionen der Begriffe »Kultur« und »Religion« ermöglichen.

1 »Kultur« und »Religion« – Vorschläge zur Definition

1.1 »Kultur«

Ohne hier auf die Problematik der Begriffsbestimmung eines Großbegriffs wie dem der Kultur näher eingehen zu können,¹ möchte ich folgende *Arbeitsdefinition* vorschlagen:

»Kultur ist ein zeichenhaft verfasstes Gefüge, das die Erstellung, Bearbeitung und Transformation von Ordnung ermöglicht.«²

Diese Definition enthält zwei voraussetzungsvolle Begriffe, die kurz zu erläutern sind.

(1) *Zeichen*: Der Begriff des Zeichens zielt auf die kulturell elementare Fähigkeit ab, *etwas als etwas sehen zu können*. Dort, wo ein Signifikationsverhältnis, nach dem *etwas für ein anderes steht*, »zur Konstitutionsbedingung des Gegenstands selbst gehört, wird die Sphäre der Kultur

¹ Siehe dazu bspw. Ort (2003, 19–38); Assmann, A. (2017).

² Zur Entwicklung und ausführlicher Begründung dieser Definition siehe Wabel (2010, 64ff).

erreicht«³. Es ist eine spezifisch menschliche Fähigkeit, das Reiz-Reaktions-Schema unterbrechen zu können, sich distanzierend auf einen Reiz zu beziehen und damit nach dessen Bedeutung fragen zu können. Sie zeigt sich in so banalen Zusammenhängen wie dem, das kochende Sprudeln des Wassers zum Anlass zu nehmen, das Frühstücksei hineinzugeben ebenso wie in dem ungleich komplexeren Vorgang des Lesens, der Zeichen auf dem Papier in sinnvolle Zusammenhänge überführt. Diese Fähigkeit zeigt sich aber auch darin, dass Menschen ein anderes Verhältnis zu dem gewinnen können, was in ihrem Leben geschieht, wenn sie sich dieses Geschehen in den Sprach- und Ausdrucksformen vergegenwärtigen, die einer Religion entstammen. In ihrem Leben verändert sich etwas, wenn sie *etwas als etwas* – das eigene Leben im Horizont von Gottes Handeln in der Welt – zu sehen beginnen.⁴

(2) *Ordnung*: Hier ist der elementare Vorgang der Ordnung von Welt gemeint, der es ermöglicht, die Welt als eigene Umwelt wahrzunehmen und sich in ihr orientierend zurechtzufinden. Entwicklungspsychologisch betrachtet, beginnt ein Mensch mit solchen elementaren Strukturierungsleistungen bald nach der Geburt und sie differenzieren sich dann zunehmend aus. Kulturwissenschaftlich betrachtet, bildet die Fähigkeit zum Erstellen »gelebter und gedachter Ordnungen« dauerhaft eine Schwelle zum Bereich der Kultur und der vernunftgesteuerten Lebensführung – mag auch die Grenze zum äußeren und inneren Chaos als dem Gegenbegriff des geordneten Kosmos immer wieder brüchig werden.⁵

Dieser Begriff der Ordnung hat eine Reihe von Implikationen:

³ Moxter (2000, 332f).

⁴ Über diese elementare Bestimmung hinaus soll der Zeichenbegriff für die hier verfolgten Zwecke nicht weiter systematisiert werden. So ist die Struktur, dass etwas als etwas gesehen wird, sinnvollerweise als dreistellig zu verstehen und umgreift dann neben dem, was für ein anderes steht und dem, wofür dieses steht, auch die Instanz, für die dieses eine für ein anderes steht. Einen besonders leistungsfähigen Ansatz dazu entwickelt Charles Sanders Peirce (1998 [1903, unveröffentlicht], 64). Für eine kulturtheoretische Anwendung dieses Zeichenbegriffs auf den Bereich der Religion siehe Wabel (2006, 261f). Ferner wäre der Begriff des Zeichens von dem des Symbols zu differenzieren (siehe klassisch dazu Langer (1969)). Eine ausgearbeitete Theorie religiöser Erfahrung, die auf der grundlegenden Struktur basiert, dass die Erfahrung des eigenen Lebens (Bedeutung für jemanden) in religiöser Artikulation innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft (Bedeutung in Beziehung zu anderen Bedeutungen) eine besondere Bedeutung entwickelt (Bedeutung von etwas), entwickelt Jung (1999).

⁵ Vgl. Waldenfels (1987, 10ff).

- Eine Ordnung ist ebenso zu *finden* wie zu *erfinden*.⁶ Die von Menschen entwickelten Formen von Kultur sind immer ein Zusammenspiel von dem, was dem Menschen naturhaft vorgegeben (von ihm zu *finden*) ist und dem, was er als nicht festgestelltes Lebewesen, das nicht auf Instinkte festgelegt ist, frei entwickeln (*erfinden*) kann. Die Musik bietet ein prägnantes Beispiel: Dass sich durch Teilung einer schwingenden Saite in unterschiedliche Abstände Tonintervalle erzeugen lassen, die in ganzzahligen Frequenzverhältnissen zueinander stehen (1:2, 2:3, 3:4 usw.), ist ein zu *findender*, naturwissenschaftlich beschreibbarer Zusammenhang. Aus diesen Intervallen (Oktave, Quinte, Quarte usw.) Musik zu entwickeln, setzt voraus, diese aufgefundene Ordnung im *Erfinden* zu einer musikalischen Ordnung zu gestalten.
- Jede Ordnung ist damit verbunden, dass *bestimmte Zugangsweisen* gegenüber anderen *präferiert* werden. Unterschiedliche Perspektiven lassen sich daher nicht ohne weiteres ineinander überführen: Als Mann sehe ich die mich umgebende Wirklichkeit anders als als Frau; als Europäer⁷ nehme ich andere Dinge als gegeben hin, als wenn ich aus Zentralafrika stammte.⁸ Prozesse der Verständigung und der Selbstreflexion können zwar viel zur wechselseitigen Perspektivübernahme beitragen. Ganz zum Verschwinden bringen sie solche Asymmetrien des Erkennens aber nicht.
- Jede Errichtung von Ordnung ist mit Prozessen der *Selbst- und Fremdadbegrenzung* verbunden. Das eigene Empfinden kultureller Identität impliziert immer die Abgrenzung von anderen Kulturen – auch dann, wenn eine solche Abgrenzung nicht mit einer despektierlichen Haltung einhergeht.⁹ Das Empfinden, dass andere anders sind (verbunden mit einer stillschweigenden Befürwortung des eigenen Lebensstils), wird wohl jeden beschleichen, der größere Gruppen von Menschen eines anderen kulturellen Hintergrundes beobachtet und lässt sich auch dann nicht wegrationalisieren, wenn man

⁶ Vgl. Waldenfels (2013, 44).

⁷ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit verwende ich die männliche Bezeichnung von Personengruppen so, dass die weibliche Form jeweils mitgemeint ist. Eine Ausnahme bilden die Fälle, in denen es mir auf eine ausdrückliche Differenzierung der Geschlechter ankommt.

⁸ Vgl. Waldenfels (2013, 21f).

⁹ Vgl. Feige und Wabel (2008, 164). Unter Verweis auf Sherif und Wood Sherif (1966).

von der Bedeutung von Toleranz fürs gesellschaftliche Zusammenleben überzeugt ist.

- Die in der Erstellung kultureller Ordnung erreichten Ordnungsgestalten sind durch ein Ineinander von *Institution* und *Imagination* gekennzeichnet. Deshalb wäre eine rein funktionale Betrachtung gesellschaftlicher Institutionen einseitig. Institutionen verleihen den Vorstellungen einer Gesellschaft über sich selbst Ausdruck – sie zeugen von einem »gesellschaftlichen Imaginären«, das ihnen ebenso zugrunde liegt wie es die Entwicklung einer Gesellschaft über bestehende Institutionen hinaus vorantreiben kann.¹⁰ Institutionen sind auf dieses imaginäre Element angewiesen. Die Ehe ließe sich nur schwer als eine Ordnung des Zusammenlebens aufrechterhalten, wenn die Entscheidung zu heiraten nicht mit Vorstellungen, Hoffnungen und Wünschen für das dauerhafte Zusammenleben mit *diesem* Partner verbunden wäre. In dem, was in einer Kultur jeweils vorfindlich ist, ist also stets zugleich ein »Überschuss an Sinn« mitgesetzt.

Diese Definition von »Kultur« hat zugegebenermaßen einen hohen Abstraktionsgrad. Dieser verhilft aber dazu, Religion als kulturelles Phänomen zu betrachten, obwohl (und im Wissen darum, dass) sich das Selbstverständnis partikularer Religionen der Einbeschreibung in einen übergreifenden Kulturbegriff notwendig widersetzt.¹¹ Anhand des hier vorausgesetzten Religionsbegriffs ist das zu erläutern.

1.2 »Religion«

Der Versuch, Religion zu definieren, sieht sich einem Dilemma gegenübergestellt. Denn die Bestimmung: »Das ist Religion«, kann – aufgrund welchen Kriteriums auch immer sie vorgenommen wird – jederzeit eine Negation eben dieses Kriteriums provozieren, die »genau dafür religiöse Qualität in Anspruch«¹² nimmt. Dies gilt für substantiell angelegte wie für funktional verstandene Definitionen von Religion gleichermaßen:

Ein *substantiell* gefasster Religionsbegriff verlegt sich auf eines oder mehrere inhaltliche Merkmale einer Wesensbestimmung des Religiösen (bspw. die Konzentration auf das Heil des Menschen, die Verehrung

¹⁰ Vgl. Castoriadis (1984 [1975], 225).

¹¹ Vgl. Wabel (2010, 66f).

¹² Luhmann (2000, 14). Ausführlicher für das Folgende siehe Wabel (2010, 40ff).

eines höheren Wesens, das Heilige, das Unbedingte, ...). Er ist deshalb zu eng, weil er fast immer auf Begriffe zurückgreift, die einer bestimmten Religion entlehnt und auf andere Religionen nicht anwendbar sind. Denn – in Entsprechung zu dem, was gerade für die präferierte Seite jeder Ordnung ausgeführt wurde – selbst die Unterscheidung religiös/nichtreligiös setzt eine bestimmte partikuläre Perspektive voraus, ist also nicht so neutral, wie sie zu sein vermeint. Aber auch ein *funktionaler* Religionsbegriff ist zu eng gefasst gegenüber dem Reichtum der religiösen Traditionen, für die er Gültigkeit beansprucht. Wird Religion etwa mit Hermann Lübke als Kontingenzbewältigungspraxis bestimmt,¹³ so ist dieser Ansatz zwar gut geeignet, um Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Religionen aufzuzeigen oder um die spezifischen Leistungen des Systems Religion innerhalb anderer gesellschaftlicher Teilsysteme herauszustellen. Die Binnensicht der Anhänger einer Religion wird dabei aber gerade ausgeblendet. Damit unterläuft eine funktionale Religionstheorie ihre eigene Absicht: Die Funktion, die eine Religion für ihre Anhänger erfüllt, wird nicht aus der Analyse der Sprach- und Symbolwelt einer Religion erarbeitet, sondern den diese Religion Praktizierenden unterstellt.

Jeder Allgemeinbegriff von Religion wird deshalb daran krank, dass er das, was gerade das Besondere einer religiösen Weltsicht ausmacht, nicht erfassen kann. Denn diese Weltsicht ist an den Vollzug in Sprach- und Symbolformen einer bestimmten Tradition gebunden und lässt sich nicht abgelöst von diesen zur Sprache bringen.

Eine dem Phänomen gemäße Definition von Religion wird also die *religiöse Selbstdeutungsperspektive* zu berücksichtigen haben. Wie der Religionswissenschaftler Theo Sundermeier formuliert, gilt es, »Religion aus der Perspektive derer zu sehen, die in ihr leben und von ihr bestimmt werden«¹⁴. Diese Bedingung erfüllt die *formale* Beschreibung von Religion als Kommunikation, die der Soziologe Niklas Luhmann entwickelt: »Man kann sagen, dass eine Kommunikation immer dann religiös [ist], wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet«¹⁵.

Dieser Vorschlag für eine analytische Erfassung von Religion ist – ungeachtet der implizit religionskritischen Agenda Luhmanns – sensibel für eine Besonderheit religiöser Erfahrung: Religiöse Erfahrung ist

¹³ Vgl. Lübke (2004).

¹⁴ Sundermeier (1999, 27).

¹⁵ Luhmann (2000, 77).

dadurch unterschieden von anderen Arten der Erfahrung, dass sie sich – nach dem Selbstverständnis derjenigen, die eine Religion praktizieren – nicht auf das (geistige) Tun des Menschen zurückführen lässt. Die asymmetrische binäre Codierung von Immanenz und Transzendenz bringt das zum Ausdruck:¹⁶ Als gänzlich anders gegenüber allem Irdischen überschreitet und umgreift die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz alle Unterscheidungen, die hinsichtlich menschlich feststellbarer Kriterien (etwa zur Bestimmung von »Religion«) getroffen werden können. Wer sich zu Gott dem Schöpfer bekennt, betrachtet die Welt unter dem Gesichtspunkt ihrer Erschaffung durch Gott – er versteht die Welt und sein eigenes Leben als verdankt. Das impliziert nicht eine krude, vorwissenschaftliche Theorie der Weltentstehung, sondern bringt eine Überzeugung über das Bewahrtsein des eigenen Lebens und einer sinnvollen, dem Menschen angemessenen und sein eigenes Tun heilvoll begrenzenden *Ordnung der Welt* zum Ausdruck. Als ein solcher Vorgang der Ordnung von Welt ist Religion ist somit auch ein kulturelles Phänomen – ohne dass dies dem Selbstverständnis eines religiösen Menschen widersprechen müsste.

Diese Grundeinsicht kommt auch in der Definition von »Religion als einem kulturellen System« des amerikanischen Ethnologen und Kulturanthropologen Clifford Geertz zum Ausdruck:

»A religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of facticity that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic«¹⁷.

Neben dem unter (3) genannten Aspekt kultureller Ordnung ist hier die Aura der Faktizität (4) wichtig, die religiöse Riten und Symbole umgibt. Weil diese zwar von Menschen vollzogen und verwaltet werden, aber – nach religiösem Selbstverständnis – nicht durch Menschen, sondern durch eine göttliche Instanz eingesetzt sind, kommt ihnen innerhalb religiösen Glaubens Faktizität zu.

Am Beispiel des lutherischen Abendmahlsverständnisses lässt sich das erläutern: Wer das Abendmahl empfängt, sieht wie alle anderen auch, dass es sich dabei um Brot und Wein handelt. Gleichzeitig empfängt er im Glauben Leib und Blut Christi, denn er vertraut der Zusage, dass sich in dem, was hier geschieht, Gott ganz zugunsten des Men-

¹⁶ Für eine ausführlichere Analyse dieser Figur siehe Wabel (2014, 82ff).

¹⁷ Geertz (1973, 90).

schen hingibt. Darum bleibt es, was die Wirkung des Abendmahls angeht, nicht bei Brot und Wein:

»Essen und trinken tut's freilich nicht sondern die Worte, so da stehen: ›für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden‹ [...]. Und wer denselbigen Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden«¹⁸.

Hier wird deutlich, dass religiöser Glaube nicht einfach die alltägliche Wirklichkeit und ihre Wahrnehmung aufhebt, als gelte auf einmal etwas völlig anderes. Religiöser Glaube ist weder Zauberei noch illusorische Verblendung. Die andersartige Faktizität, die der Glaube unter Berufung auf göttliche Autorität erschließt, beruht darauf, die gleiche Wirklichkeit wahrzunehmen wie alle anderen Menschen auch – diese Wirklichkeit aber auf andere Weise, gleichsam in einem anderen Licht wahrzunehmen, nämlich so, dass sie Neues und Anderes über den Menschen und sein Leben erschließt, als es die Alltagswahrnehmung könnte. Unter Bezug auf die obige zeichentheoretische Definition von »Kultur« formuliert: Der Glaubende, der am Abendmahl teilnimmt, nimmt *etwas als etwas* wahr: Brot und Wein als Leib und Blut Christi, sein eigenes Essen und Trinken als Teilhabe an einer durch Gott gestifteten Gemeinschaft.

Diese vorangestellten Definitionen von »Kultur« und »Religion« haben eines längeren Anmarschweges bedurft. Dieser Weg sollte sich aber gelohnt haben, denn er ermöglicht jetzt, sich auf informierte Weise zu einigen weitverbreiteten Ansichten über Religion zu verhalten, die im Folgenden exemplarisch herausgegriffen werden.

2 Sechs verbreitete Ansichten über Religion – und was an ihnen dran ist

Mit den nachfolgenden, hier Schülerklausuren entnommenen Auffassungen über das, was Religion ist und will, werden Religionslehrerinnen und Religionslehrer nicht selten seitens der Schülerinnen und Schüler, der Eltern und der Öffentlichkeit konfrontiert – manchmal ausdrücklich, oft aber nur implizit. Die Auffassungen, die hier zum Ausdruck kommen, sind hier idealtypisch wiedergegeben, sind mir selbst aber in dieser und ähnlicher Form tatsächlich begegnet. Sie prä-

¹⁸ Luther (1910b [1529], WA 30/1, 261,5–14). Die frühneuhochdeutschen Zitate Luthers werden in Orthographie und teilweise auch behutsam lexikalisch an das gegenwärtige Hochdeutsch angeglichen.

gen auch das Religionsverständnis derjenigen, die als angehende Lehrerinnen und Lehrer Fächerkombinationen mit oder ohne Theologie studieren. Insofern sind sie auch hochschuldidaktisch relevant. Schließlich bringen diese Auffassungen auch Aspekte des kulturellen Selbstverständnisses einer Gesellschaft zum Ausdruck. In einer Situation, in der über den gesellschaftlichen Stellenwert von Religion wieder kontrovers diskutiert wird, wird die Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen, die die Debatte vielfach unerschwellig mitprägen, wichtig über den Kontext der Lehrerbildung hinaus.

2.1 »Der eine glaubt dies, der andere das – letztlich muss das jeder für sich selbst entscheiden.«

Diese Auffassung ist nicht ganz falsch – aber auch nicht ganz richtig. Nicht ganz falsch ist diese Auffassung zum einen aus *theologischen* Gründen. Tatsächlich ist religiöser Glaube *unvertretbar subjektiv*. Der im Neuen Testament 243mal belegte Begriff *pistis* – meist übersetzt als »Glaube«, in der Wortbedeutung eigentlich »Treue (zu Gott)«¹⁹ – wird in der reformatorischen Theologie zu einem Zentralbegriff für die (von Gott selbst bewirkte) vertrauensvolle Anerkennung Gottes durch den Menschen. Eine breite Wirkung hat die Formulierung aus Luthers Katechismus entfaltet:

»Einen Gott haben« [...] ist ihm von Herzen vertrauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Vertrauen und Glauben des Herzens beide macht: Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe [= zusammen], Glaube und Gott. Worauf du nun [...] dein Herz hängst und verläßt, das ist eigentlich dein Gott«²⁰.

Deutlich wird hier das für den Glauben charakteristische Zusammenspiel zwischen einer anthropologischen Größe, die mit einer innersten Dimension der Persönlichkeit verbunden ist (der Sitz im »Herzen« des Menschen) und der überindividuellen Dimension des biblischen Gottesbegriffs.

Nicht ganz falsch ist diese Auffassung sodann aus *verfassungsrechtlichen* Gründen. Die Ausübung von Religion darf dem Grundgesetz der Bundesrepublik zufolge keinem Zwang unterliegen. Dabei umfassen Art. 4f. GG die Aspekte positiver (Freiheit *zur* Ausübung der eigenen

¹⁹ Haacker (1984, 291f).

²⁰ Luther (1910a [1529], WA 30/1, 133,1ff).

Religion) und negativer Religionsfreiheit (Freiheit *vom* Zwang, sich einer bestimmten Religion anzuschließen). Dies impliziert Toleranz in Fragen der Religion. Vielfach wird aber dabei »Toleranz« mit »Beliebigkeit« verwechselt, als sei alles gleichermaßen gültig und insofern gleichgültig – und das bringt uns dazu, warum die hier diskutierte Auffassung nicht ganz richtig ist.

Nicht ganz richtig ist der genannte Satz, weil eine religiöse Überzeugung nicht beliebig ist, sondern überindividuelle Verbindlichkeit beansprucht. Es macht einen Unterschied ums Ganze, einem religiösen Glauben anzugehören oder nicht. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein hat das so formuliert: »[W]hat you might call an unshakeable belief [...] will show by regulating for all in [a believer's] life.«²¹. Dieser umgreifende Aspekt höchster Verbindlichkeit und letzten Ernstes ist religiösem Glauben aufgrund der eingangs aufgewiesenen Perspektive religiöser Selbstdeutung eigen. Religion lebt davon, eben *nicht* auf die individuelle Wahl eines Menschen rückführbar zu sein. Auch der christliche Glaube ist seinem Selbstverständnis nach keine menschliche Entscheidung, sondern durch Gott ermöglicht (Mk 9,24). Das gilt nicht nur in der Perspektive christlichen Glaubens selbst, sondern, wie eingangs gezeigt, auch in religionstheoretischer Perspektive: Wäre der Glaube an Gott allein auf die individuelle Entscheidung eines Menschen zurückzuführen, so wäre in ihm der Mensch nicht »unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz« (Luhmann) erkennbar.

2.2 »Religion – gut und schön für den, der dran glaubt. Wer den christlichen Glauben aber nicht teilt, für den ist Religion als Schulfach irrelevant.«

Diese Auffassung ist falsch – und zwar aus 1. kulturellen, 2. rechtlichen und 3. bildungstheoretischen Gründen.

(1) *Kulturelle Gründe*: Es gibt Texte, denen eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung als »kulturelle Texte« zukommt. Diese Texte »bestimmen Identität und Kohärenz einer Gesellschaft. Sie strukturieren die Sinnwelt, innerhalb derer sie sich verständigt, und [ihr] Bewusstsein von Einheit, Zusammengehörigkeit und Eigenart«²². Zu solchen Texten, die das »kulturelle Gedächtnis«²³ einer Gesellschaft prägen, gehören in

²¹ Wittgenstein (1966, 53f).

²² Assmann (1995, 10).

²³ Assmann (2013a).

unserem Kulturkreis die jüdisch-christlichen Überlieferungen. Ohne eine zumindest elementare Kenntnis zentraler Bestandteile dieser Überlieferung sind – unabhängig von deren Aneignung in religiöser Überzeugung – wesentliche Erzeugnisse aus Kunst, Literatur, Musik, Film bis hin zur Werbung (in Europa und weit darüber hinaus) schlicht nicht verständlich.²⁴ Diese Kenntnis zu fordern und zu befördern, ist nicht zuletzt einer der Gründe, warum es sich lohnt, Religion auch als kulturelles Phänomen zu betrachten.

(2) *Rechtliche Gründe*: Auch in rechtlicher Hinsicht kommt den Religionen in der Bundesrepublik eine herausgehobene Stellung zu. Das zeigt sich u. a. in der grundgesetzlich verankerten Stellung des konfessionellen Religionsunterrichts:

»Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.« (Art. 7 Abs. 3 GG)

Hierin drückt sich das deutsche Modell einer Kooperation von Kirche und Staat aus, das auf eine bewusste Begrenzung staatlicher Gewalt zielt. Aufgrund der historischen Erfahrung des »Dritten Reichs« soll jedem weltanschaulichen Anspruch des Staates gewehrt werden. Diese Sonderstellung der Religion betrifft faktisch meist die römisch-katholische und die evangelische Konfession, ist aber grundsätzlich für jede Religion offen, die nach Mitgliederzahl und Verfassung ein dauerhafter Ansprechpartner des Staates sein kann.²⁵ Insofern ist die Ermöglichung konfessionellen schulischen Religionsunterrichts ein wesentliches Merkmal des *politischen* und *rechtlichen* Selbstverständnisses des deutschen Staates.

(3) *Bildungstheoretische Gründe*: Eine Konsequenz der staatlichen und kirchlichen Zusammenarbeit im konfessionellen Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach ist, dass dieser Unterricht über eine bloße Religionskunde, die über unterschiedliche Religionen informiert, hinausgeht. Zugleich aber ist schulischer Religionsunterricht kein Feld für Missionsarbeit und auch keine Einübung in Glaubenspraxis. Vielmehr

²⁴ Das spricht freilich nicht dagegen, etwa im Blick auf die europäische Religionsgeschichte auch Aspekte des Islam zum kulturellen Erbe des sogenannten »christlichen Abendlandes« zu zählen.

²⁵ Bundesministerium des Innern: http://www.bmi.bund.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften_node.html [01.12.2017].

geht es im Sonderraum Schule darum, Religion als eine Möglichkeit zu erproben – nicht nur, was den Inhalt einer religiösen Weltdeutung ausmacht, sondern auch, welchen Unterschied es für das Verständnis des eigenen Lebens machen könnte, dieser Religion anzugehören. Hier bietet der schulische Religionsunterricht die außergewöhnliche Chance, die Implikationen eines religiösen Glaubens zu erkunden, ohne diesen Glauben notwendig zu teilen.²⁶

Eine solche Erkundung eröffnet einen Möglichkeitsraum, der sonst unentdeckt und unausgeschöpft bliebe. Auch und gerade aus der Perspektive kultureller Bildung wäre es daher ein Angriff auf Bildungsprozesse, würde der konfessionelle (bzw. konfessionell-kooperative²⁷) Religionsunterricht in Frage gestellt.

2.3 »Religiöse Inhalte und Gebräuche können eine Zumutung darstellen und haben im öffentlichen Raum der Schule nichts verloren.«

Diese Auffassung ist zumindest teilweise richtig. Tatsächlich wird um die Berechtigung religiöser Symbolik im öffentlichen Raum auf juristischer Ebene gestritten. Und tatsächlich stellt das Kreuz als zentrales Symbol des Christentums eine besondere Zumutung dar – die freilich spezifisch religiös qualifiziert ist.

In ländlichen Gegenden des süddeutschen Raumes gehört es fast schon zum gewohnten Landschaftsbild – ein Kruzifix am Wegesrand. Ein Blick auf die frühe christliche Kunstgeschichte enthüllt, was durch die kulturelle Gewöhnung an diesen Anblick heute meist in den Hintergrund getreten ist: die Brutalität der Hinrichtung am Kreuz. Die vermutlich älteste Darstellung des gekreuzigten Christus trägt einen Eselskopf und ist als Verhöhnung gedacht – das sogenannte Spottkreuz vom Palatin, ein Graffito aus dem dritten Jahrhundert mit der griechischen Aufschrift »Alexamenos betet [seinen] Gott an«²⁸. Bis die Kreuzesdarstellung auch innerhalb des Christentums Platz fand, dauerte es noch ein-

²⁶ Dieses besondere Verhältnis von Innen- und Außenrelation im Verhältnis zur Religion wird in einer Vielzahl religionsdidaktischer Konzepte reflektiert. Wie hier die Dimensionen von Information und Zugehörigkeit auf faszinierende, manchmal aber problematische Weise ineinandergreifen können, zeigen insbesondere das Konzept der »Begehung« eines fremden Terrains in der Auseinandersetzung mit Religion (vgl. Bizer (1995)) oder die inszenierende Darstellung religiöser Vollzüge im Unterricht (Klie (2003, 448)).

²⁷ Siehe dazu Kuld (2009); Pemsel-Maier (2014, 27–37); Lindner u. a. (2017, 67–69).

²⁸ Zu sehen bspw. unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_griechischer_Phrasen/Iota#/media/File:Christparody.jpg [01.05.2017].

mal zweihundert Jahre; und auch dann betonten die Darstellungen zunächst weniger die Qualen des Hingerichteten, sondern enthielten in dessen aufrechten Haltung schon den Hinweis auf die Auferstehung.²⁹ Die drastische Darstellung des von Wunden übersäten Leichnams Jesu Christi auf Mathias Grünewalds »Isenheimer Altar« (1505–16) ist also das Ergebnis einer langen kunstgeschichtlichen Entwicklung.

Diese Entwicklung steht aber durchaus in Übereinstimmung mit den ältesten Dokumenten des Christentums und deren Rezeption in der Theologiegeschichte. Als »Torheit« (*mōria*) und »Skandal« (*skandalon*) bezeichnet Paulus die Wirkung, die die Rede vom gekreuzigten Christus auf nichtchristliche Ohren haben muss (1 Kor 1,23). Anders also, als die folkloristische Anmutung des Kruzifixus am Weg oder im »Herrgottswinkel« ahnen lässt, steht das Kreuz für eine pointierte und sehr voraussetzungsvolle theologische Aussage. Gott wird, wie Martin Luther einmal formuliert hat »unter seinem Gegenteil«³⁰ erfahrbar – im Leiden und Sterben eines Menschen.

So ist es nicht verwunderlich, dass ein besorgter Vater gegen die Verwendung des Kruzifixus in den Räumen der staatlichen Schulen in Bayern unter Berufung auf die negative Religionsfreiheit geklagt hat. Den Anblick eines »männlichen Leichnams« wolle er seinen Kindern ersparen.³¹ Das Bundesverfassungsgericht entschied 1995 unter Verweis auf Art. 4,1 GG zugunsten des Klägers. Ein entsprechender Passus aus der bayerischen Volksschulordnung sei grundgesetzwidrig.

Die bayerische Neuregelung trägt dem Rechnung, tut dies allerdings in einer Weise, die das Kreuz vom religiösen Symbol zum Kulturfaktor umdeutet:

»Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht. Damit kommt der Wille zum Ausdruck, die obersten Bildungsziele der Verfassung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte unter Wahrung der Glaubensfreiheit zu verwirklichen. Wird der Anbringung des Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung durch die Erziehungsberechtigten widersprochen, versucht der Schulleiter eine gütliche Einigung. Gelingt die Einigung nicht, hat er nach Unterrichtung des Schulamtes für den Einzelfall eine Regelung zu treffen, welche die Glaubensfreiheit des Widersprechenden achtet und die religiösen und

²⁹ Vgl. Beutler (1992, 39ff).

³⁰ Luther (1908, WA 18, 633,7–14).

³¹ Zum Hintergrund siehe Schieder (2002, 177f).

weltanschaulichen Überzeugungen aller in der Klasse Betroffenen zu einem gerechten Ausgleich bringt [...].«³²

Das Kreuz wird hier als Indikator einer kulturellen Prägung verstanden, und damit gleichsam folkloristisch relativiert; Inhalte konfessioneller Religion werden so in den Kontext von Zivilreligion und Werteerziehung transformiert. In ähnlicher Weise haben in der Diskussion, die dem Karlsruher Urteil folgte, auch die Befürworter eines Kruzifix in den Klassenräumen dessen spezifisch religiöse Bedeutung heruntergespielt und es als Ausdruck kultureller Prägung verstanden – was freilich zu einer paradoxen Lage geführt hat, dass gerade die Bevölkerungsteile, denen am religiösen Gehalt des Symbols liegt, diesem Symbol zur Wahrung seines religiösen Gehalts einen folkloristischen Anstrich verliehen.³³

2.4 »Angesichts der Veränderungen in unserer religiösen Landschaft ist es wichtig, dass die Schülerinnen und Schüler etwas über fremde Religionen lernen.«

Dieser Forderung ist zuzustimmen – aber in einem anderen Sinne, als es vermutlich von denen erwartet wird, die diese Forderung erheben. Denn lediglich andere Religionen und ihre Inhalte zum Unterrichtsgegenstand zu machen (wie das in manchen Schulbüchern geschieht), kann genau den gegenteiligen Effekt haben: Wer eine fremde Kultur oder eine fremde Religion *als fremde* thematisiert, steht in der Gefahr, die Herausforderung zu verharmlosen, die das Fremde für das Eigene darstellt. Der schon zitierte Philosoph Bernhard Waldenfels erläutert das in verschiedenen Werken, die eine *Phänomenologie des Fremden* umreißen.

»Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt. Man würde von einem Bereich des Vertrauten und Bekannten ausgehen, und wenn alles gutgeht, würde man ebendorthin zurückkehren«³⁴.

»Fremd« ist etwas nicht absolut, so dass man es als »das Fremde« behandeln könnte. Fremd ist etwas immer nur in Bezug auf jemanden, dem etwas fremd ist. Dabei ist es kennzeichnend für die Begegnung mit dem, was fremdartig erscheint, dass es oft schwer ist, festzumachen,

³² Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen im Freistaat Bayern, Fassung vom 31.05.2000, § 7 Abs. 3: <http://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayEUG-7> [12.05.2017].

³³ Vgl. Schieder (2002, 178–186).

³⁴ Waldenfels (2006a, 7).

worin genau das Gefühl besteht, das das Fremde begleitet und das zwischen Bedrohlichem und Faszination schwankt.

Oft ist das, was als ›fremd‹ erscheint, »gar nicht *etwas* [...], das wir vorwegnehmen, erwarten, erfassen oder bestimmen können. Als etwas, als unbestimmtes X wäre es auf gewisse Weise bereits angeeignet, in Eigenes verwandelt, denn selbst wenn es noch unbestimmt wäre, so wäre es doch bestimmbar [...]. Das Fremde würde sich reduzieren auf noch nicht oder nicht mehr Bekanntes und Bewältigtes. [...] Das Fremde kündigt sich [vielmehr] an in Form einer Beunruhigung, eines ›je ne sais quoi‹³⁵.

Diese unbestimmte Beunruhigung wird – so mein Eindruck – gegenwärtig an der Debatte um unterschiedliche Formen der Verschleierung von Frauen besonders virulent. Woran liegt das? Auch in der Frage von Kopftuch und Verschleierung überlagern sich kulturelle und religiöse Faktoren. Dabei scheint mir, dass in der Begegnung mit einem fremden Anderen ein Konflikt mit dem Potential von Fremdheit innerhalb und mit der eigenen Kultur ausgetragen wird. »Das Fremde« lässt mich nicht unbeteiligt. Um das zu erläutern, ist vorbereitend ein Blick auf unterschiedliche Dimensionen des Fremden nötig, für deren Unterscheidung Waldenfels den eingangs schon zur Kennzeichnung des Kulturbegriffs herangezogenen Begriff der Ordnung ins Spiel bringt:³⁶

2.4.1 Dimensionen von Fremdheit

- Fremd kann etwas zum einen so sein, wie mir ein flüchtig bekannter Nachbar oder die Straßenpassantinnen fremd sind. Es handelt sich dann um eine »*alltägliche* Fremdheit«, die *innerhalb* einer bestimmten (das Fremde und das Eigene übergreifenden) Ordnung verbleibt.
- Ein fremdes Ritual oder ein fremder Festkalender dagegen können mich stärker irritieren, ebenso wie etwa ein Lächeln, das ich nicht verstehe, weil es auf anderen Gepflogenheiten beruht. Hier handelt es sich um »*strukturelle* Fremdheit«, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie *außerhalb* einer bestimmten, für mich gültigen Ordnung liegt.
- Schließlich kann etwas in der Weise fremd sein, dass »Lebensformen aufeinanderprallen [...], ohne dass eine übergreifende Ordnung den Übergang regelt«³⁷. Hier spricht Waldenfels von einer »*radikalen* Fremdheit«, die schon die bloße Möglichkeit des Verstehens in Frage stellt – eben weil es keine übergreifende Ordnung mehr gibt, in-

³⁵ Waldenfels (1997, 76f).

³⁶ Vgl. Waldenfels (1997, 35–37).

³⁷ Waldenfels (1997, 37).

nerhalb derer man sich einen Reim auf das Erlebte machen könnte. Dramatische Umbruchphänomene wie eine Revolution, aber auch die unerwartete religiöse Konversion eines Menschen, von dem man das nicht erwartet hat, gehören dazu.

Wichtig ist bei dieser Unterscheidung zu beachten, dass die hier vorgestellten Dimensionen als idealtypische zu verstehen sind. Ein und dieselbe Begegnung kann auf unterschiedliche Weise als fremd erscheinen. In jedem Fall aber gilt: Auch das radikal Fremde ist nicht absolut fremd. Denn »alles Außer-ordentliche bleibt bezogen auf bestimmte Ordnungen, über die es hinausgeht. [...] [Auch] [d]as radikal Fremde läßt sich nur fassen als Überschuß, als Exzeß, der einen bestehenden Sinnhorizont überschreitet«³⁸.

Warum aber kann das Fremde in der genannten Weise sowohl als faszinierend als auch als bedrohlich erscheinen? Auch hier hilft ein vorbereitender Blick auf Waldenfels' phänomenologische Betrachtung. Das (mir) Fremde ist gewissermaßen die Kehrseite der (eigenen) Ordnung, bleibt aber auf diese bezogen. Jede kulturelle Ordnung schließt stets anderes aus, das nicht zu dieser Ordnung gehört. Insofern stellt jede Ordnung nicht nur ein stabilisierendes Moment dar – ihr wohnt auch ein labilisierendes Moment inne. Ordnung ist *Ordnung im Zwielicht*³⁹, begleitet vom Schatten des ausgeschlossenen Anderen.

Das, was als Fremdes ausgeschlossen wird, existiert nicht einfach neben dem Eigenen her, so dass es in sicherer Entfernung hin und wieder betrachtet werden kann, ansonsten aber außen vor bleibt – etwa so, wie wenn ich ein »Museum der Weltkulturen«⁴⁰ betreten oder auch nur daran vorbeigehen kann. Das Eigene ist stets auch bezogen auf das, was als Möglichkeit ausgeschlossen wurde. In diesem Sinne gewinnt »Fremdheit« ihre Bedeutung als *phänomenologische* Kategorie. Es geht nicht um (vermeintliche) Fremdheit schlechthin; die Erfahrung von Fremdheit stellt sich gerade im Transzendieren des Eigenen ein.

³⁸ Waldenfels (1997, 37).

³⁹ Vgl. Waldenfels (1987).

⁴⁰ Dass die ältere Bezeichnung »Völkerkundemuseum« jetzt vielfach durch den Begriff »Museum der Weltkulturen« (so etwa die Bezeichnung in Frankfurt a. M.) ersetzt ist, ist Indiz für einen geänderten Umgang mit kultureller Fremdheit – weg von der Vorstellung vermeintlich isoliert zu betrachtender »Völker« und hin zu einem Kulturbegriff, der die eigene Kultur umgreift und dadurch relativiert.

2.4.2 Kopftuch und Schleier in rechtlicher Sicht

Ein aktuelles Beispiel, das den von Waldenfels aufgewiesenen Zusammenhang zu illustrieren vermag, stammt aus der Feder des bayerischen Justizministers. In einem Artikel für die die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« fordert Winfried Bausback, die Religionsfreiheit neu zu denken. Kopftuch, Niqab und Burka sieht er gleichermaßen als Indizien für »wachsende[] Parallelgesellschaften«, in denen »grundgesetzkonträre Werte und patriarchalisch-archaische Traditionen gelebt« werden.⁴¹ Angesichts dessen sei es »ein legitimes Ziel [...], unsere offene Kommunikation zu schützen« und die Religionsfreiheit, auf die sich die Kopftuchträgerinnen berufen, einzuschränken. Gerade im Blick darauf, dass »Islamisten die Religion als Schutzmantel für ihre politischen Zwecke missbrauchen«, dürften »die Gleichberechtigung von Mann und Frau« und »die negative Religionsfreiheit anderer, die mit einer solchen Glaubensbekundung nicht konfrontiert werden wollen«, nicht dadurch ausgehebelt werden, dass »die Bekleidung [...] zur Religionsausübung erklärt« werde.⁴²

Wie in juristischer Sicht die Güterabwägung, die der Justizminister einfordert – das Grundrecht der positiven Religionsfreiheit auf der einen Seite, die Interessen des Staates etwa an der Identifizierbarkeit seiner Bürgerinnen und Bürger auf der anderen –, zu gestalten ist, wird auf internationaler Ebene ebenso kontrovers diskutiert wie auf der Ebene der Bundesländer. So ist es in Frankreich Schülerinnen öffentlicher Schulen seit 2004 verboten, ein Kopftuch zu tragen; seit 2011 besteht ein generelles Verbot der Vollverschleierung durch Burka oder Niqab. In Kanada und England dagegen ist es sogar Polizistinnen oder Richterinnen möglich, religiös bestimmte Bekleidungsformen in die Amtstracht zu integrieren.⁴³ Die deutsche Regelung ist komplexer: Das Bundesverfassungsgericht hat 2003 im Fall der Lehrerin Fereshta Ludin zwar zugunsten der Klägerin entschieden – aber gerade nicht mit der Begründung, dass sie einen Anspruch darauf habe, mit Kopftuch zu unterrichten. Grund für das Urteil war vielmehr allein, dass es in Baden-Württemberg bis dahin kein entsprechendes Gesetz gab, so dass keine rechtliche Grundlage für ein Verbot bestand.

⁴¹ Bausback (2016, 8).

⁴² Bausback (2016, 8).

⁴³ Vgl. Heinig (2016, 7).

Dass die Entscheidung an den Gesetzgeber zurückdelegiert wurde, ist dem Verfassungsrechtler Stefan Huster zufolge wohlbegründet. Denn in die Entscheidung über die Zulässigkeit eines Kopftuchs bei der Ausübung eines öffentlichen Amtes gehen originär politische Erwägungen ein. Huster zufolge ist verfassungsrechtlich »das Zulassen des Kopftuchs der Lehrerin weder schlechthin unzulässig noch schlechthin geboten; sein Schicksal ist vielmehr von schul- und gesellschaftspolitischen Einschätzungen abhängig«⁴⁴. Entsprechend urteilte das Verwaltungsgericht Lüneburg:

Die Schule »als ein Lebensbereich, in dem sich staatlich-pädagogisches Handeln, verschiedenartigste Standpunkte, Anschauungen, Überzeugungen und Werthaltungen sowie bürgerliche Freiheiten [...] unmittelbar begegnen, ist in ganz besonderer Weise auf einen offenen Austausch unterschiedlicher Denkansätze angewiesen, wobei es immer ein unvermeidliches Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Anschauungen [...] geben wird. Letztlich ist ein – wie auch immer verstandenes – »Neutralitätsgebot« deshalb nicht von vorneherein dazu da, Glaubenseinstellungen und religiöse Äußerungen von Lehrern im Schulleben gänzlich zu verhindern.«⁴⁵

Woher rührt aber dann angesichts dieser Rechtslage die Schroftheit in der Abwehr von Verschleierung und Kopftuch, die aus der erwähnten Äußerung des bayerischen Justizministers spricht? Zeigt sich hier im Streben um die Aufrechterhaltung der eigenen Ordnung auch eine darunterliegende Angst? Eine Analyse gemäß der vorangehend genannten Aspekte von Fremdheit kann hier aufschlussreich sein.

2.4.3 Die Angst vor dem Fremden

Bausbacks oben zitierte Befürchtung, das Tragen eines Kopftuchs sei Indiz für »grundgesetzkonträre Werte und patriarchalisch-archaische Traditionen«, dokumentiert nicht nur ein Verständnis des Fremden als außerhalb der eigenen Ordnung liegend im Sinne struktureller Fremdheit, sondern suggeriert auch eine (noch ausstehende) Höherentwicklung der anderen Ordnung hin zur eigenen Ordnung. Andere Kulturen und ihre Gepflogenheiten erscheinen vereinseitigend als noch-nicht-zivilisiert. Das Fremde wird verstanden als ein Ungeordnetes, das durch einen Prozess der Zivilisierung überwunden werden kann.⁴⁶ Eine ähnliche Zentrierung auf das Eigene zeigt sich in Bausbacks – vordergründig begrüßenswertem – Eintreten für die Gleichberechtigung von Mann

⁴⁴ Huster (2006, 46).

⁴⁵ Urteil vom 16.10.2000 – Az. 1 A 98/00, in: Neue Juristische Wochenschrift 2001, 767.

⁴⁶ Vgl. Waldenfels (2013, 83).

und Frau. Denn selbst der Rekurs auf Menschen- bzw. Frauenrechte kann, je nachdem, wer ihn vorbringt, als eine Form von Eurozentrismus erscheinen – beruht er doch auf der

»Erwartung, daß das Eigene sich selbst durch das Fremde hindurch allmählich *als das Ganze und Allgemeine* herausstellt. [...] Es gehört zum Erbe Europas, daß dieses sich als Inkarnation und Vorhut des wahren Glaubens, der rechten Vernunft, [...] der zivilisierten Menschheit, des universalen Diskurses ... betrachtet. Der Name ›Europa‹ wird zu einem ›im Namen von ...‹, Sprecher rücken auf zu selbsternannten Fürsprechern«⁴⁷.

Auch vermeintlich universale Großbegriffe wie Zivilisation, Vernunft, Aufklärung, die unsere gesellschaftlichen Diskurse strukturieren, erweisen sich als partikular insofern, als sie die europäische geistesgeschichtliche, kulturelle und politische Entwicklung voraussetzen. In der Auseinandersetzung um das, was gerne als »Leitkultur« bezeichnet wird, wird das oft vergessen, was begriffliche Vermischungen nach sich zieht. Es ist von »abendländischer Kultur« oder von »Werten des Abendlandes« die Rede, als handele es sich um eine wertfreie geographische Bezeichnung. Tatsächlich aber schwingen hier erkennbar die Tradition des »christlichen Abendlandes« und eine damit verbundene Vorrangstellung der europäischen Entwicklung mit. Wieder findet sich also – wie beim Kreuzifix-Streit – das Phänomen, dass Religion als kultureller Faktor verharmlost, gewissermaßen folklorisiert wird. Diesmal geschieht dies freilich mit dem Unterschied, dass die Religion auch als Deckmantel für darunterliegende Vorstellungen und Ängste vor dem Fremden erhalten muss.

Fremdheit in *phänomenologischer* Perspektive zu thematisieren bewahrt in zweifacher Richtung vor einem vereinseitigenden Verständnis von Fremdheit: Weder geht es um ein gänzlich Fremdes, das sich jeder Bezugnahme sperrt (das käme einer Exotisierung gleich), noch bedarf die Erfahrung des Fremden lediglich der Integration in einen übergreifenden Horizont, um ihren verunsichernden Charakter zu verlieren (letzteres ist das Manko vieler gutgemeinter Verständigungsversuche). Demgegenüber hat eine phänomenologisch informierte Auseinandersetzung mit kultureller oder religiöser Fremdheit beides zu ermöglichen: in der Unzugänglichkeit des als fremd erscheinenden Anderen dessen Zugänglichkeit stets mitzudenken *und* im je und je ermöglichten

⁴⁷ Waldenfels (1997, 135f).

Zugang zum Anderen dessen gleichzeitige Unzugänglichkeit präsent zu halten.⁴⁸

Dass dies nicht einfach ist, zeigt die nachfolgende Äußerung über Religion:

2.5 »Religionen bergen das Potential von Intoleranz und Gewalt und sind deshalb eine Gefährdung für den gesellschaftlichen Frieden.«

Auch diese These erfordert es, etwas weiter auszuholen und zunächst zu fragen, inwiefern Kulturen gewaltförmig sind.

2.5.1 Kultur und Gewalt

Dass »Eigenes« und »Fremdes« als Kategorien zur Bearbeitung kultureller Fremdheit und Zugehörigkeit gewaltsam gebraucht werden können, steht außer Zweifel. Das weist darauf hin, dass jeder kulturellen Ordnung etwas Gewaltförmiges anhaftet.

»Ordnungen, die auch anders sein können, sind niemals völlig zu rechtfertigen. [...] Es bleiben stets Momente eines Fremden, das aufgrund seiner Außerordentlichkeit in der jeweiligen Ordnung keinen Platz findet. Fremdheit und Gewalt wohnen eng beieinander [...]. [Es gibt] *Gewaltsames*, das die Kehrseite jeder Ordnung bildet«⁴⁹.

Das gilt zum einen für die Etablierung einer Ordnung. Auch die liberalste Gesellschaftsordnung wird durch einen Souverän implementiert. Das gilt zum anderen für die politischen Prozesse innerhalb einer Gesellschaftsordnung. Auch im »zwanglosen Zwang des besseren Arguments«⁵⁰ lassen sich »Residuen der Gewalt«⁵¹ entdecken. Jede kulturelle und gesellschaftliche Ordnung grenzt etwas aus, das jenseits ihrer liegt – und dieser Ausgrenzung wohnt ein gewaltförmiges Potential inne. »Gewalt [ist] gerade dort noch präsent, wo sie als das Andere von Vernunft, Moral und Kultur emphatisch ausgeschlossen wird.«⁵²

Diese kulturelle Dynamik ist in der Auseinandersetzung mit der hier zitierten These im Blick zu behalten. Eröffnen Religionen tatsächlich einen Bereich von Gewalt, der sonst kulturell ausgeblendet bleibt? Insbesondere zwei Gründe scheinen für diese These zu sprechen:

⁴⁸ Vgl. Wabel (2010, 251).

⁴⁹ Waldenfels (2006b, 176f).

⁵⁰ Habermas (1989, 161).

⁵¹ Moxter (2006, 627); vgl. zur Gewalt als Kehrseite politischer Ordnung, die diese erst instituiert, Schmitt (1987 [1932]).

⁵² Moxter (2006, 626).

- Fast alle Religionen gründen sich auf eine Offenbarung des Göttlichen. Mit dem Begriff der »Offenbarung« erheben Religionen – auch das Christentum – Anspruch auf den nichtmenschlichen Ursprung ihrer Inhalte. Damit verbindet sich meist der Anspruch auf Wahrheit und universale Gültigkeit. Dieser sogenannte Absolutheitsanspruch wird in der öffentlichen Debatte oft missverstanden im Sinne einer Toleranzfeindlichkeit, die keine andere Position akzeptieren kann. Aber auch dann, wenn diese Konsequenz vermieden wird, gehört der Anspruch auf den nicht-menschlichen Ursprung und damit die göttlich verbürgte Wahrheit der eigenen Religion zu dieser hinzu. Das hat die eingangs vorgenommene Bestimmung von Religion nach Luhmann gezeigt.
- Aus diesem Grund birgt jede Religion – auch das Christentum – die Gefahr, auf fundamentalistische Weise missverstanden zu werden. Ein solches fundamentalistisches Verständnis ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet:
 - Die Heiligen Schriften dieser Religion werden als unmittelbar an den Menschen ergangene religiöse Offenbarung wörtlich verstanden.
 - Dadurch fehlt eine distanzierende, historisierende und/oder relativierende Einordnung des menschlichen Anteils an dieser religiösen Offenbarung.
 - Infolge dieser beiden Merkmale werden religiöser Inhalt und (gesellschaftliche) Lebenswirklichkeit gleichsam kurzgeschlossen: Der Inhalt religiöser Schriften wird ohne hermeneutische Zwischenschritte auf die Gegenwart übertragen.⁵³

Diese Gründe sind zutreffend. Dass Religionen daher für Gewalt in den Dienst genommen werden können, ist nicht völlig von der Hand zu weisen. Die Frage ist aber, ob Religionen tatsächlich aus systematischen Gründen eine Nähe zur Gewalt aufweisen: Geht der Verweis auf Offenbarung Hand in Hand mit Fundamentalismus und Intoleranz?

⁵³ Eines von zahlreichen Beispielen hierzu findet sich in einem amerikanischen Zeitungsbericht: »The ›Cornerstone Church‹ in San Antonio, Texas, has given more than \$1 million to financially support Jewish settlers in Israel and the occupied territories. Its pastor claims that Jewish colonization of occupied Arab land represents ›a fulfillment of biblical prophecy.‹ According to the Book of Revelation, the Jews of the world had to be gathered in Israel, before the Battle of Armageddon could occur. That battle would be followed by the remaking of the earth – and the direct political rule of Jesus over the resurrected saints.« (Lind (2003)).

Die Antwort auf diese Frage erfordert wiederum eine differenzierte Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die Partikularität und Universalitätsanspruch von Religionen zueinander ins Verhältnis setzt und auch nach dem Potential von Religionen zum Umgang mit Gewalt fragt.

2.5.2 Selbstaufklärung als Weg zur Gewaltlosigkeit?

Kontroverses zur Monotheismus-Debatte

Die These des Ägyptologen Jan Assmann, dass mit dem Monotheismus eine neue Art der Gewalt aufgetreten sei, nämlich die Gewalt im Namen Gottes, hat in den vergangenen Jahren ein breites Echo erfahren und ist im Verlauf der vielfach auch kritischen Diskussion⁵⁴ von Assmann selbst leicht modifiziert worden.⁵⁵ Sie sei hier nur kurz in Erinnerung gerufen, bevor ich nur einen bestimmten Aspekt der von Assmann getroffenen Voraussetzungen aufgreife und diskutiere.

Assmanns These hat nicht zuletzt deshalb auch in der breiteren Öffentlichkeit so viel Beachtung gefunden, weil er – in zeitlicher Koinzidenz mit der Erschütterung durch religiös motivierte Gewalt im Zeichen eines radikalisierten Islam seit 2001 – an die Stelle des vertrauten Bildes von der Friedensliebe in der Bergpredigt Jesu eine gegenteilige Beobachtung stellt: Mit der jüdisch-christlichen Tradition ist Assmann zufolge eine neue Quelle der Gewalt entstanden. Die »Gewalt im Namen der ›wahren‹ Religion« richtet sich, so die Paraphrase durch Hans Schelkshorn, »nicht nur nach Außen (Heiden, Ungläubige), sondern auch nach Innen (Häretiker, Ketzler)«⁵⁶. Erst im Kontext der »mosaischen Unterscheidung«, der Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion, entstehe ein so problematisches Konzept wie der Absolutheitsanspruch der eigenen Religion; erst hier verbinde sich mit dem Offenbarungsbegriff der tendenziell gewaltförmige Anspruch auf den Vorrang der eigenen Überzeugung: »Im Gedanken der Offenbarung ist ein Element der Gewalt, des unkommunikativen Handelns angelegt. Wer sich der Wahrheit als dem explizit klargestellten Willen Gottes entgegenstellt, mit dem kann es kein Verhandeln geben«⁵⁷. Nur dann,

⁵⁴ Vgl. Walter und Assmann (2005); Schieder (2011); Schieder (2014); Tück und Assmann (2015).

⁵⁵ Vgl. Assmann (2001); Assman (2005, 18–38); Assmann (2008); Assmann (2010); Assmann (2013a); Assmann (2013b); Assmann (2016).

⁵⁶ Schelkshorn (2015, 152).

⁵⁷ Assmann (2006, 20).

wenn Religionen die »Vorstellung der Offenbarung als einer schriftlich kodifizierten Wahrheit« hinter sich lassen, »die exklusiv, einem einzigen Volk, einer einzigen Gruppe gegeben, und doch zugleich von universaler, alle Menschen angehenden Geltung sein soll«, können sie »ihre zivilisierende, humanisierende Kraft« ausüben.⁵⁸

Grundlage einer solchen »Entpolitisierung der Religion und [...] Entsakralisierung der Politik«⁵⁹ ist Assmann zufolge die Unterscheidung zwischen positiver Religion und Vernunftreligion:

»[I]n unsere[r] Zeit [sind] die Kulturen und damit die Religionen dieser Erde sich in einer Weise nahgerückt [...], die es keiner von ihnen erlaubt, sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ›allein seligmachende‹ zu verstehen. Nur als *religio duplex*, das heißt eine Religion auf zwei Ebenen, die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelernt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort«⁶⁰.

Die hier benannte Unterscheidung ist eine Weiterentwicklung und Transformation der religionswissenschaftlichen Unterscheidung zwischen einer »primären« Erfahrung unmittelbarer Religionsausübung in Akzeptanz des Überlieferten und einer »sekundären«, auf inneren Nachvollzug und gedankliche Durchdringung ausgerichteten Erfahrung von Religion.⁶¹ Der mit dem Auftreten sekundärer Religionserfahrung verbundene Übergang »zum Aggregatzustand höherer Bewusstheit, Bindung und Verbindlichkeit«⁶² ist, so Assmann, weiterzuführen zu einem Bewusstsein der eigenen Partikularität und Relativität. So einleuchtend dies zunächst erscheint, so trifft Assmann doch einige verengende Voraussetzungen. In folgenden Hinsichten lässt sich sein Zugang daher kritisieren:

- Im Lichte der mit der *religio duplex* gesetzten Unterscheidung erweisen sich sowohl die These vom Gewaltpotential des Monotheismus als auch die aufgezeigten Schritte zu ihrer Überwindung ihrerseits als abkünftig von einer Vorentscheidung hinsichtlich dessen, was als aufgeklärte Religion gelten kann. Die anzustrebende Universalisierbarkeit des Religiösen wird an die *Überwindung* von Partikularität und an die Einführung philosophischer Kategorien geknüpft. An die

⁵⁸ Assmann (2013b).

⁵⁹ Assmann (2016, 159).

⁶⁰ Assmann (2010, 23).

⁶¹ Vgl. Sundermeier (1999, 34–43).

⁶² Assmann (2008, 155).

Stelle der partikularen jüdisch-christlichen Selbstbeschreibung als Gottes erwähltes Volk in der Exodustradition tritt so die Idee der göttlichen All-Einheit.⁶³ Dass aber in den positiven Religionen selbst ein (selbst-) kritisches Potential der Reflexion auf die eigene Partikularität vorhanden sein könnte, gerät dabei nicht in den Blick.

- Auch das bei Assmann vorausgesetzte Verständnis von Offenbarung als einem privilegierten Wissen um das Göttliche, dessen Exklusivität dann notwendig in den Konflikt um Geltungsansprüche führen muss und das daher des kritischen Gegenübers durch den Rekurs auf Vernunftwahrheiten auf dem Weg zu einer »Menschheitsreligion«⁶⁴ bedarf, ist problematisch. Versteht man dagegen im Anschluss an die obigen Ausführungen auch den Rekurs auf göttliche Offenbarung als Bestandteil der Perspektive religiöser Selbstdeutung, so wird verständlich, warum sich Religionen konsequenterweise auf eine Offenbarung nichtmenschlichen Ursprungs berufen. Zugleich ist damit auch ein Ansatzpunkt dafür gegeben, wie Religionen ein reflektiertes Selbstverhältnis entwickeln können, in dessen Gefolge sie sich selbst als partikular verstehen und Geltungsansprüche anderer Religionen akzeptieren können, ohne damit zugleich den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion in Zweifel ziehen zu müssen. Für den interreligiösen Dialog wird eine solche Haltung als »reflektierte Positionalität«⁶⁵ bezeichnet.
- Schließlich ist der bei Assmann vorausgesetzte Prozess zunehmender Selbstaufklärung der Vernunft in Zweifel zu ziehen, sofern er als fortschreitende Aufhebung mythischer Restbestände in eine Vernunftreligion verstanden wird. Eine fortschreitende Entmythologisierung läuft nicht nur dem Charakter religiösen Weltverständnisses zuwider. Auch Prozesse der Selbstverständigung einer (post-)säkularen Gesellschaft zehren von einem Reservoir religiöser Traditionen,⁶⁶ das in der Übersetzung in säkulare Begrifflichkeit nicht aufgeht.

Welche Bedeutung haben diese Einwände für den Umgang mit der gewaltförmigen Seite menschlichen Zusammenlebens, die – wie gezeigt – auch unter Bedingungen der Zivilisation und der Kultivierung von

⁶³ Vgl. Schelkshorn (2015, 166).

⁶⁴ Assmann (2016, 164–168).

⁶⁵ Hüttenhoff (2001, 165f).

⁶⁶ Vgl. Habermas (2001, 9–15); Habermas (2005, 137).

Formen gesellschaftlichen Miteinanders vorhanden ist? So wichtig der Weg einer Selbstaufklärung der Religion ist, so wichtig ist es anzuerkennen, dass sich die Spuren der Gewaltförmigkeit, von denen kulturelle Ordnungen und damit auch Religionen zeugen, nicht vollends werden wegrationalisieren lassen – im Gegenteil: »Eine Überrationalisierung der Gewalt, die das nie völlig zu Rechtfertigende zu rechtfertigen sucht, löst immer wieder einen Gegenschlag aus, eine *Gewalt im Aufstand gegen jegliche Ordnung*«⁶⁷. Von den gewaltförmigen Strukturen abzusehen, auf denen unser Zusammenleben gründet, läuft Gefahr, Gewalt von Neuem hervorzubringen.

Diese Einsicht lässt sich religionstheoretisch ebenso aufgreifen wie bildungstheoretisch. *Religionstheoretisch* gilt: Die Sphäre einer aufgeklärten, »sekundären Religion«, die »[d]ie mythische [...] Denkweise [...] durch begriffliche Rationalität erweitert [und] das Symbol rational interpretiert«, wird von der Sphäre »primärer Religion« fortlaufend begleitet und speist sich aus dieser. *Bildungstheoretisch* ist das insofern relevant, als Schülerinnen und Schüler, wenn sie ihren eigenen Bildungsprozess reflektieren, üblicherweise zu einem humanistisch gefärbten Bild von Toleranz, Verständnis für andere Positionen und rationaler Bewältigung von Konflikten gelangen. Das ist grundsätzlich begrüßenswert – darf aber nicht den Blick dafür verstellen, dass eine gewaltförmige Seite menschlichen Zusammenlebens in solchen Versuchen nicht zum Verschwinden gebracht werden kann. »Wenn es ein Faktum der Gewalt gibt, so bedeutet dies, daß die Gewalt selbst nicht zur Wahl steht; es gibt nur verschiedene Weisen, mit der Gewalt umzugehen. [...] [E]ine Lösung der Gewaltfrage wäre selbst eine Gewaltlösung«⁶⁸.

Auch Religionen sind daher kein Weg, der Gewalt als einer anderen Seite gesellschaftlicher Ordnung zu entkommen. Wohl aber kann die religiöse Bearbeitung dieses Gewaltpotentials dazu beitragen, im Wissen um diese Dynamik ihr nicht zu erliegen. Das führt zum letzten der hier zu diskutierenden *statements*.

2.6 »Religionsunterricht ist ein Beitrag zu Toleranz.«

Wenn Religion richtig verstanden wird, ist diese Aussage, so behaupte ich, richtig – und zwar, anders, als man zunächst denken würde, nicht nur dann, wenn mehrere Religionen behandelt werden, sondern auch

⁶⁷ Waldenfels (2006b, 190).

⁶⁸ Waldenfels (2006b, 192).

und gerade dann, wenn es sich um den Religionsunterricht *einer* Konfession handelt. Denn Toleranz gegenüber (anderen) Religionen vermag nur zu entwickeln, wer nachvollziehen kann, worum es bei der Verbindlichkeit, die Religionen erzeugen können, überhaupt geht.

Religion richtig zu verstehen, heißt nach dem Vorangehenden, das Gewaltpotential, das kulturelle Ordnungen und auch Religionen als Bestandteil dieser kulturellen Ordnungen bergen können, anzuerkennen. Religionen leisten einen Beitrag zur Toleranz also nicht dann, wenn Gewalt unter Hinweis auf göttlichen Frieden geleugnet wird, sondern wenn dieses (vielfach latente) Gewaltpotential in der Religion bearbeitet wird. Religion ist also (auch) als Bearbeitung von Gewalt zu verstehen. Unter Rückgriff auf zentrale Inhalte der christlichen Tradition will ich das erläutern.⁶⁹

Das Gewaltpotential christlicher Tradition ist keine sekundäre Zutat. Zentrale Passagen der Jesusüberlieferung lassen sich unter der Frage lesen, wie sie Mechanismen der Ausgrenzung bis hin zu Hass und Gewalt bearbeiten. Die Selbstabgrenzung Israels von den anderen Völkern⁷⁰ setzt diese Mechanismen ebenso voraus (Mt 15,24.26) wie sie sie unterläuft (Mt 15,27f; Lk 10,25–37) und demaskiert: Ausdrücklich akzeptiert Jesus diskriminierte Gruppen⁷¹ und übernimmt mit der Missachtung identifikationsrelevanter Traditionen bewusst die Rolle eines verachteten Außenseiters.⁷² In dieser »Selbststigmatisierung«⁷³ erfüllen Jesus und seine Anhänger die stereotypen Erwartungen, mit denen die Umwelt ihnen begegnet und suchen bewusst die Konfrontation.⁷⁴ Selbst Pietät und Familienzugehörigkeit werden dabei zum Opfer von Radikalität und Hass.

Die Konsequenzen sind klar: Wer missachtet, was in der Gesellschaft gilt und alle Klischees des Außenseiters erfüllt, zieht den Hass der ande-

⁶⁹ Ausführlicher zum Folgenden siehe Feige und Wabel (2008).

⁷⁰ Die Erfahrung des Ausgegrenzt- und Verachtetseins (Jes 49,7;53,3) wird im Alten Testament ebenso thematisiert wie deutliche Abgrenzung gegenüber denen, die nicht zu Gottes erwähltem Volk gehören (Dtn 5,1–8; Ps 9,16–21).

⁷¹ Zöllner und Sünder: Mt 9,10; die »große Sünderin«: Lk 7,36–39.44–48; Ehebrecherin: Joh 8,2–11.

⁷² Sabbathfrage: Mk 2,23–3,6 parr; Reinheitsgebote: Mk 7,14–23 parr.

⁷³ So Theißen (2008 [2000], 200ff.), in Aufnahme der Terminologie von Lipp (2010 [1985]).

⁷⁴ Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: Mt 9,11; Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern: Mt 23,1–36 parr; Tempelreinigung: Mk 11,15–19 parr.

ren auf sich. Die Hinrichtung Jesu ist so nur folgerichtig (Joh 11,50); die paulinische Interpretation des Todes Jesu als Fluchtod dessen, der »zur Sünde gemacht« wird (2 Kor 5,21) legt den sozialen Mechanismus offen, dem Jesus zum Opfer fällt.

Zugleich aber wird dabei sichtbar, wie eine Dynamik überwunden werden kann, die sich aus dem Zusammenwirken von Vorurteilen und Hass speist. Wenn die Aufrichtung und Aufrechterhaltung einer kulturellen Ordnung von Gewalt begleitet ist, dann lässt sich mit moralisierenden Appellen wenig ausrichten. Eine überraschende und entwaffnende Kultur des Umgangs mit Vorurteilen, Hass und Gewalt demonstrieren dagegen die Verkündigung Jesu und ihre theologische Weiterentwicklung in den neutestamentlichen Schriften: Wer sich bewusst auf die Seite der *outcasts* stellt,⁷⁵ enttarnt und unterläuft den allgegenwärtigen Mechanismus wechselseitiger Ausgrenzung. Die Selbststigmatisierung erweist sich als Strategie kulturellen Wandels.⁷⁶ Würde die Dynamik des Hasses dagegen ausgeblendet, der sich an Stereotypisierungen stets selbst bestätigt, bliebe der Kreuzestod unverständlich – ein voraufklärerisches Relikt, das allein im Museum noch seinen Platz fände. Erst wenn der Fluchtod konsequent als Fluchtod verstanden und nicht als Versatzstück einer christlich-kulturellen Selbstverständlichkeit verharmlost wird, lässt sich erfassen, wie unerhört die Botschaft des Evangeliums ist: Die Liebe wirkt nur durch den Hass hindurch.

Die Konsequenzen dieser Betrachtungsweise lassen sich religions-theoretisch, religionspädagogisch und kulturhermeneutisch beschreiben:

- Das Ineinander von Gewaltpotential und dessen Bearbeitung lässt sich *religionstheoretisch* als Bestandteil eines durch Religionen eröffneten *Möglichkeitsraumes* verstehen. Dieser Möglichkeitsraum erscheint in seiner Ambivalenz bedrohlich. Doch tatsächlich wäre es umgekehrt ein Zeichen für Totalitarismus, diesen Überschuss gegenüber der geltenden gesellschaftlichen Ordnung nicht zuzulassen.⁷⁷ Die gezielte Übertretung der Ordnung, die in Religionen symbolisch bearbeitet wird, führt nicht ins Chaos, sondern belässt die

⁷⁵ Auch die paulinische Kreuzestheologie kennt diese Pointe: Wer der Torheit des Evangeliums anhängt (1 Kor 1,18–24), versteht sich selbst als »das Törichte« und »das Schwache der Welt«, »das Unedle der Welt« und »das Verachtete« (1 Kor 1,27f).

⁷⁶ Vgl. Theißen (2008, 201).

⁷⁷ »Was der Ordnung entgeht, bildet ein Reservoir für das, ›was über die Ordnung hinausgeht‹, einen Überschuss [...], [den] nicht zuzulassen die Ordnung totalitär macht« (Moxter (2006, 633); das Zitat im Zitat: Waldenfels (1987, 174)).

Ordnung als solche stabil – gerade, indem diese beweglich gehalten wird. Fremdes und Eigenes stehen in spannungsvollem Verhältnis zueinander.

- *Religionspädagogisch* gilt es deshalb, die gewaltförmige Seite der eigenen Tradition nicht zu verharmlosen oder zu beschönigen – etwa indem »schwierige« Stellen der Bibel innerhalb des Religionsunterrichts ausgespart werden.⁷⁸ »Dunkle« Seiten der eigenen Tradition sind vielmehr als Möglichkeit zur Bearbeitung der Erfahrungen menschlichen Lebens ernst zu nehmen.
- Dies kann – *kulturhermeneutisch* betrachtet – dazu führen, dass die eigene Tradition fremd wird. Auch das kann fruchtbar sein – denn dann wird sichtbar, dass das Kruzifix keine Folklore ist, sondern für eine Dimension letzten Ernstes steht, die in der Religion ihre Bearbeitung findet.

In diesem Sinne eines Gewährwerdens von Möglichkeiten, die über die eigene Ordnung hinausführen, liegt der Beitrag, den Religionen und Religionsunterricht zur Toleranz leisten können. In der christlich-religiösen Bearbeitung unvermeidbarer Selbstabgrenzungen, Typisierungen und Ausgrenzungen kann durch ein Fraglichwerden der »Grenzen des ›Ich‹ und des ›Wir‹« eine bloße Verfestigung des Eigenen vermieden werden, so dass sich in kulturellen Überlieferungen »*alternative*] Möglichkeiten des Menschseins« entdecken lassen.⁷⁹ Die Exklusionsmechanismen, die in Vorurteilen und Hass wirksam sind, lassen sich nicht leugnen oder wegmoralisieren. Die kulturelle Relevanz des Christlichen erweist sich aber in der religiösen Bearbeitung dieser Mechanismen und einem so ermöglichten Umgang mit Andersheit.

3 Ertrag: Religion und kulturelle Bildung

Zusammenfassen möchte ich die vorangegangenen Überlegungen in vier Bemerkungen, die von der konfessionellen Verortung des Religionsunterrichts ausgehen, diese aber im Blick auf die Relevanz dieses Unterrichtsfaches für kulturelle Selbstverständigung ausweiten.

- Im Fach Religion geht es nicht um einen beliebigen kulturellen Inhalt. Vielmehr steht das Fach im Horizont der Verbindlichkeit in-

⁷⁸ Für eine gelungene Auseinandersetzung mit den »dunklen« Aspekten von Passion und Trauer im Grundschulkontext siehe Brockmann und Wagner (1996, 1–9).

⁷⁹ Feige und Wabel (2008, 165).

nerhalb einer religiösen Gemeinschaft – ohne dass aber die Lerngruppe in der Schule mit dieser Gemeinschaft identisch wäre. Einen Sinn für eine Dimension letzten Ernstes und für eine Art von Verbindlichkeit aufrechtzuerhalten, die nicht einfach auf subjektive Präferenzen zu reduzieren ist, ist für eine Gesellschaft kulturell bedeutsam – auch über die Grenzen einer Glaubensgemeinschaft hinaus.

- Die Inhalte des Fachs Religion sind nicht nur für diejenigen wichtig, die der entsprechenden Glaubensgemeinschaft angehören, sondern sie sind auch Bestandteil des kulturellen Horizonts einer Gesellschaft.
- Auf seiner verfassungsmäßigen Grundlage einer Kooperation von Kirche und Staat weist das Fach Religion hin auf eine fundamentale Begrenzung von Gewalt, die auch in der inneren Systematik des Grundgesetzes ihren Ausdruck findet. Was den Charakter und die besondere Verbindlichkeit eines religiösen Bekenntnisses ausmacht und warum die Begrenzung der Staatsgewalt in weltanschaulicher Hinsicht für ein freiheitliches Gemeinwesen wichtig ist, kann im Erproben und »Begehen« von Räumen des Bekenntnisses und der inneren Überzeugung (auch: fremden Bekenntnisses und fremder Überzeugung) auch durch diejenigen eingeübt werden, die keiner Religion angehören.
- Für den Umgang mit kultureller Differenz und daraus resultierenden Konflikten wie gegenseitiger Ausgrenzung und Selbstabgrenzung erscheint es statt moralischer Appelle an Toleranz und Vernunft – die gewiss auch ihren Platz haben – aussichtsreicher, um ein latentes Gewaltpotential kultureller Ordnungen zu wissen und zu dessen Bearbeitung auf die Realisierung noch unausgeschöpfter Möglichkeiten innerhalb der eigenen Kultur und darüber hinaus zu zielen. Konkretisieren kann sich das in der Begegnung mit ungewohnten Formen künstlerischer und musikalischer Darstellung, ebenso wie in der Begegnung mit Menschen aus einem anderen Kulturkreis – und natürlich in der Erkundung fremder *und eigener* Religion. In dieser Weise zu Strategien der Verflüssigung und Dynamisierung eigener kultureller Zugehörigkeit beizutragen, ist gewiss nicht die geringste Leistung, die kulturelle und religiöse Bildung gegenwärtig erbringen können.

Literatur

- Assmann, Aleida (2017): Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. 4. Aufl. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Assmann, Jan (2013): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 7. Aufl. München: Beck.
- Assmann, Jan (2008): Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München: Hanser.
- Assman, Jan (2005): Monotheismus und die Sprache der Gewalt. In: Das Gewaltpotential Des Monotheismus Und Der Dreieine Gott, hg. v. Peter Walter; Jan Assmann, 18–38. Freiburg i. B.: Herder.
- Assmann, Jan (2013a): Monotheismus und die Sprache der Gewalt. [Vortrag im Alten Rathaus am 17. 11. 2004] (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116). 6. Aufl. Wien: Picus Verlag.
- Assmann, Jan (2013b): Monotheismus und Gewalt. In: perlentaucher.de. Verfügbar unter <https://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-und-gewalt.html> [03.06.2017].
- Assmann, Jan (2001): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München: Hanser.
- Assmann, Jan (2010): Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung. Berlin: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (2006): Staat, Gesetz und Offenbarung als Quellen der Gewalt. Zur Einführung. In: Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt, hg. v. Dieter Conrad. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Assmann, Jan (1995): Text und Kommentar. Einführung. In: Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, hg. v. Jan Assmann; Burkhard Gladigow, 9–33. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Assmann, Jan (2016): Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung. Wien: Picus Verlag.
- Bausback, Winfried (2016): Niqab im Kindergarten, Burka vor Gericht? Die Religionsfreiheit neu denken (vom 24.11.2016). In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8.
- Beutler, Christian (1992): Der älteste Kruzifixus. Der entschlafene Christus. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Bizer, Christoph (1995): Begehung als eine religionspädagogische Kategorie für den schulischen RU. In: Kirchgänge im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion, hg. v. Christoph Bizer. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Brockmann, Gerhard; Wagner, Hildegard (1996): Entdeckung an Bildern. Wie Kinder einer 4. Grundschulklasse im Religionsunterricht mit Christusübermalungen von Arnulf Rainer umgegangen sind. In: Schönberger Hefte 26, 1–9.
- Bundesministerium des Innern: http://www.bmi.bund.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften_node.html [03.06.2017].
- Castoriadis, Cornelius (1984) [1975]: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Feige, Andreas; Wabel, Thomas (2008): Klischee / Hass. In: Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags, hg. v. Dietrich Korsch; Lars Charbonnier, 161–173. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Geertz, Clifford (1973): Religion As a Cultural System. In: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, hg. v. Clifford Geertz, 87–125. New York: Basic Books.
- Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen im Freistaat Bayern, Fassung vom 31.05.2000, § 7 Abs. 3. Verfügbar unter <http://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayEUG-7> [12.05.2017].
- Haacker, Klaus (1984): Glaube II/3. Neues Testament. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII, hg. v. Gerhard Müller, 289–304. Berlin, New York: De Gruyter.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. In: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, hg. v. Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V., 9–15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger. In: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, hg. v. Jürgen Habermas, 119–154. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1989): Wahrheitstheorien. In: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. 3. Aufl, hg. v. Jürgen Habermas, 127–183. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heinig, Hans Michael (2016): Wenig Orientierung. Kopftuch, Burka und Burkini – warum sich damit westliche Gesellschaften auf unterschiedliche Weise schwertun (vom 01.09.2016). In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7.
- Huster, Stefan (2006): Die weltanschauliche Neutralität des Staates und die gesellschaftlichen Weltanschauungskonflikte. In: Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit: eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, hg. v. Marianne Heimbach-Steins; Rotraud Wielandt; Reinhard Zintl, 35–54. Würzburg: Ergon-Verlag.

- Hüttenhoff, Michael (2001): *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Jung, Matthias (1999): *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie.* Freiburg i. B.: Karl Alber.
- Klie, Thomas (2003): *Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kuld, Lothar (2009): *Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Langer, Susanne K. (1969): *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art.* 3. Aufl. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lind, Michael (2003): *George W. Bush's Holy War. How much of the U.S. foreign policy is based on politics – and how much on faith? (vom 23.03.2003).* In: *The Globalist.* Verfügbar unter <https://www.theglobalist.com/george-w-bushs-holy-war/> [03.06.2017].
- Lindner, Konstantin; u. a. (2017): *Positionspapier – damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt. Konfessionell, kooperativ, kontextuell - Weichenstellungen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht.* In: *Katechetische Blätter*, 142, 67–69.
- Lipp, Wolfgang (2010) [1985]: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten.* Würzburg: Ergon.
- Lübbe, Hermann (2004): *Religion nach der Aufklärung.* 3. Aufl. Graz: Styria.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1908): *De servo arbitrio (Vom unfreien Willensvermögen, 1525).* In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martin (1910a): *Der große Katechismus (1529).* In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 30/I. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martin (1910b): *Der kleine Katechismus (1529).* In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 30/I. Weimar: Böhlau.
- Moxter, Michael (2006): *Gewalt als Phänomen und Grenze der Kulturtheologie.* In: *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, 18.–22. September 2005 in Berlin [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29], hg. v. Friedrich Schweitzer, 626–665. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Moxter, Michael (2000): *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie.* Tübingen: Mohr Siebeck.

- Ort, Claus-Michael (2003): Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, hg. v. Ansgar Nünning; Vera Nünning, 19–38. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Peirce, Charles Sanders (1998): *Phänomen und Logik der Zeichen*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pemsel-Maier, Sabine (2014): Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht: Mehr als konfessionelle Kooperation in der Schule. In: *Ökumenische Rundschau*, 63 (01), 27–37.
- Schelkshorn, Hans (2015): Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ›Ort‹ der Religion in der globalen Moderne. In: *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, hg. v. Jan-Heine Tück; Jan Assmann, 148–177. Freiburg i. B.: Herder.
- Schieder, Rolf (2014): *Die Gewalt Des Einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte Zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk U. a.n.* 2. Aufl. Berlin: Berlin University Press.
- Schieder, Rolf (2011): *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. 2. Aufl. Berlin: Berlin University Press.
- Schieder, Rolf (2002): *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmitt, Carl (1987) [1932]: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sherif, Muzafer; Wood Sherif, Carolyn (1966): *Groups in Harmony and Tension. An Integration of Studies on Intergroup Relations*. New York: Octagon Books.
- Sundermeier, Theo (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext; ein Studienbuch*. Gütersloh: Kaiser.
- Theißen, Gerd (2015) [2000]: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. 4. Aufl. Gütersloh: Kaiser.
- Tück, Jan-Heine; Jan Assmann (2015): *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*. Freiburg i. B.: Herder.
- Verwaltungsgericht Lüneburg, Urteil vom 16.10.2000 - Az. 1 A 98/00. In: *Neue Juristische Wochenschrift* 2001, 767.
- Wabel, Thomas (2006): *Auflösung der Religion in Kunst? Kritische Anmerkungen zu einer These Ernst Cassirers*. In: *Evangelische Theologie*, 66 (04), 256–276.
- Wabel, Thomas (2010): *Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Wabel, Thomas (2014): Offenbarung und Religion. Perspektivierungen von Innen und Außen bei Niklas Luhmann und Karl Barth. In: Vertrautheit und Fremdheit als Rahmen der Teilhabe. Differenzensible Professionalität als Perspektive, hg. v. Gregor Lang-Wojtasik, 81–92. Ulm: Klemm+Oelschläger.
- Waldenfels, Bernhard (2006a): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1987): Ordnung im Zwielficht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2013): Ordnung im Zwielficht. 2. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Waldenfels, Bernhard (2006b): Schattenrisse der Moral, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Topographie des Fremden. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Walter, Peter; Assmann, Jan (2005): Das Gewaltpotential Des Monotheismus Und Der Dreieine Gott. Freiburg i. B.: Herder.
- Wittgenstein, Ludwig (1966): Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Berkeley: University of California Press.
- Wikipedia:
https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_griechischer_Phrasen/Iota#/media/File:Christparody.jpg [01.05.2017].