

# Warum heute noch religiöse Bildung?

Eine geschichtsphilosophische Skizze<sup>1</sup>



der autor

DDR. Hans Schelkshorn, außerordentlicher Professor am Institut für Christliche Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

## Abstract

Die Krise religiöser Bildung ist ein Symptom der allgemeinen Krise der Religion in der späten Moderne, die seit dem 18. Jahrhundert sowohl von innen als auch von außen diagnostiziert wird. Ohne die Bedeutung anthropologischer, systemtheoretischer und bildungstheoretischer Religionstheorien zu negieren bedarf es letztlich eines geschichtsphilosophischen Horizonts abseits der klassischen Fortschrittstheorien, in dem Religionen in der Vielfalt ihrer unterschiedlichen Selbstaussagen begriffen werden können. In dieser Perspektive wird in diesem Artikel eine modifizierte Version von Jaspers' Theorie der Achsenzeit vorgeschlagen.

**Schlafworte:** Religionspädagogik, Religionskrise, Karl Jaspers, Theorie der Achsenzeit

## Why religious education today? A historical and philosophical approach

The crisis of religious education is a symptom of the general crisis of religion in late modernity which has been diagnosed since the 18th century, both from inside and from outside. Without neglecting the importance of anthropological approaches, systems theories of religion and educational reflections on religion, adequate understanding of the plurality of religious traditions including their dynamic of self-interpretations requires a historical and philosophical horizon beside the old theories of progress. In this perspective this article offers a modified version of Jaspers' theory of the Axial Age.

**Keywords:** Religious education, crisis of religion, Karl Jaspers, theory of time axis

Religiöse Bildung ist in Europa bereits seit längerem Gegenstand heftiger Kontroversen. Die Debatte beschränkt sich nicht auf Methoden, Inhalte oder Ziele religiöser Bildung, sondern ob religiöse Bildung, insbesondere an öffentlichen Schulen, überhaupt sein soll. Trotz oder vielleicht auch wegen der vielfach beschworenen ‚Wiederkehr der Religion‘ ist in jüngerer Zeit wieder ein Säkularismus mächtig geworden, in dem im Geist des kämpferischen Atheismus des 19. Jahrhunderts Religion nur als Restbestand vormoderner Gesellschaften in der Sphäre des Privaten geduldet wird. Die Krise religiöser Bildung ist daher ein Symptom der Krise der Religion als solcher in westlichen Gesellschaften. „Aus Schleiermachers ‚alles mit [...], nichts aus Religion‘ ist“, wie Dietrich Benner treffend diagnostiziert, „weithin ein ‚alles ohne [...], nichts mit Religion‘ geworden.“<sup>2</sup> Wenn Religion keine relevante Gestalt des

‚objektiven Geistes‘ (Hegel) mehr ist, erübrigen sich konsequenterweise auch Überlegungen zu religiöser Bildung im öffentlichen Raum.

Vor diesem Hintergrund möchte ich in den folgenden Skizzen die gegenwärtige Krise von Religion in westlichen Gesellschaften in einer geschichtsphilosophischen Perspektive beleuchten. Im ersten Schritt sollen einige Etappen und Aspekte der Krise, in die Religion in der europäischen Moderne seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geraten ist, kurz umrissen werden. Nach einer Zwischenbetrachtung über anthropologische, systemtheoretische und bildungstheoretische Versuche einer Rehabilitierung von Religion bzw. religiöser Bildung möchte ich in einem dritten Schritt den Status der Religion in einen weiteren geschichtsphilosophischen Rahmen stellen, der an Jaspers' Theorie der Achsenzeit anknüpft.

## 1. Zur Krise der Religion in Europa seit dem 19. Jahrhundert

### 1.1 Radikale Kritik am Christentum von Novalis bis Nietzsche und die Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts

Die radikale Kritik an Religion, genauer am real existierenden Christentum, erfolgt in Europa seit dem späten 18. Jahrhundert nicht bloß aus der Außenperspektive eines materialistischen Atheismus, sondern auch aus der Innenperspektive religiöser Reformbewegungen. Im Jahrhundert der Aufklärung geraten die Religionsgemeinschaften von innen her durch zwei Strömungen unter Druck, einerseits durch das aufklärerische Konzept einer Vernunftreligion (Mendelssohn, Lessing, Kant), andererseits durch die romantische Erneuerung religiösen Bewusstseins im Medium der Ästhetik. In beiden Strömungen werden die positiven Religionen jeweils radikal entwertet.

Für Kant hat der Kirchenglaube als „Accommodation für Schwache“<sup>3</sup> nur mehr eine vorübergehende, geschichtliche Bedeutung, bis die jesuanische Moral als Vernunftmoral allgemein anerkannt wird. Novalis hingegen diagnostiziert bereits den Tod des institutionell verfassten Christentums. Sowohl die katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen haben durch ihre Synthesen mit der politischen Macht (Römisches Reich deutscher Nation; Nationalstaaten) gleichsam ihre Seele verloren. Im Gegensatz zu Kant sieht Novalis in der Vernunftreligion, die noch der aus der Reformation hervorgegangenen Verstandeskultur der Aufklärung verhaftet sei, keine Rettung, sondern einen Katalysator für die Austrocknung des religiösen Lebens in Europa: „und die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höhern Organe, der Periode des praktischen Unglaubens. Mit der Reformation wars um die Christenheit gethan. Von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken und Protestanten oder Reformirte standen in sectirerischer Abgeschnittenheit weiter von einander, als von Mohamedanern und Heiden. Die übriggebliebenen katholischen Staaten vegetirten fort.“<sup>4</sup> Eine ähnlich radikale Diagnose stellt wenige Jahrzehnte später Sören Kierkegaard. Die Christenheit, d.h. die institutionalisierte, bürgerliche Kirche, habe das wahre Christentum, das in der Innerlichkeit des Glaubens und in tätiger Liebe zu den Armen gelebt wird, vollständig verdrängt. Kurz: „Die Christenheit hat das Christentum abgeschafft, ohne es selber richtig zu merken; folglich muß man, wenn man etwas ausrichten will, versuchen, das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen.“<sup>5</sup>

Parallel zur innerchristlichen Diagnose vom Tod des Christentums in Europa entwickelt sich im späten 18. Jahrhundert in der materialistischen Aufklärungsphilosophie ein radikaler Atheismus (La Mettrie, d'Holbach, Helvetius),

der in den Spuren von Condorcet von Comte und Marx jeweils in eine universalhistorische Fortschrittsphilosophie eingebettet wird. Der radikale Atheismus begreift Religion nicht mehr nur in ihren institutionalisierten, sondern auch in ihren originären Ausdrucksformen als eine überwundene Stufe in der Entwicklung der Menschheit. Allerdings ist bereits im 19. Jahrhundert der moderne Atheismus, wie etwa bei Nietzsche deutlich wird, nicht notwendig mit den Fortschrittstheorien verknüpft. Der „Tod Gottes“ ist der Endpunkt der fatalen Synthese von Christentum und Platonismus, die Europa über Jahrtausende hinweg ausgezehrt und schließlich in den Nihilismus geführt hat. Zugleich teilt Nietzsche mit den christlichen Kritikern die Diagnose eines inneren Absterbens des institutionalisierten Christentums, so dass die christlichen Kirchen nur noch „Grüfte und Grabmäler Gottes“<sup>6</sup> sind.

Trotz aller Gegensätze sind die Grenzen zwischen dem Religiösen und Säkularen bereits im Zeitalter der Aufklärung unscharf. Atheistische Philosophien werden immer wieder von religiösen Motiven gleichsam unterwandert. Bei d'Holbach garantiert die *Natur* – nicht Gott – das Glück der Gerechten, die sich trotz ihrer atheistischen Gesinnung dem christlichen Gebot der Feindesliebe verpflichtet fühlen.<sup>7</sup> Comte entwirft die gesellschaftliche Ordnung des positiven Zeitalters in unübersehbarer Analogie zum theologischen Zeitalter. Noch heute können in Lateinamerika die Positivistentempel besucht werden. In Marx' Kapitalismuskritik finden sich hingegen Elemente der Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten.<sup>8</sup> Umgekehrt fließen in Novalis' Vision eines ästhetisch erneuerten Christentums zentrale Motive der Renaissance ein, insbesondere die Idee einer schöpferischen Freiheit des Menschen und des *uomo universale*. Kierkegaard inszeniert mit den Pseudonymen ein kunstvolles Spiel der Perspektiven, das trotz aller inhaltlichen Divergenzen Assoziationen an Nietzsche weckt; zudem nutzt Kierkegaard die sokratische Maieutik, um die Menschen zum christlichen Glauben zu führen.

Das kurze 20. Jahrhundert ist vor allem durch die Gewaltexzesse säkularer Ideologien geprägt. Die Verhöhnung moralischer Grundnormen und gleichzeitige Verherrlichung von Grausamkeit und Gewalt, die de Sade, Nietzsche oder Netschajew mit mehr oder weniger ernst gemeintem Rhetorik propagierten, entlud sich im ‚Zeitalter der Extreme‘ (Hobsbawm) in bis dahin unvorstellbaren Massenmorden. Das NS-Regime und der Stalinismus vollzogen nicht nur die Überwindung der christlichen Religion, sondern auch der ‚alteuropäischen‘ Moral. Was in den Philosophien des 19. Jahrhunderts vielfach noch als ein theoretisches Spiel der Perspektiven gedacht war, verband sich plötzlich mit nackter Gewalt. Gewiss, so wie Konstantin nicht einfach *das* Christentum zur Staatsreligion erhoben

hat, so verwirklichte Stalin nicht einfach die Ideen von Marx oder Hitler die Philosophie Nietzsches. Dennoch stehen die atheistischen Philosophien nicht völlig beziehungslos zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts. Umgekehrt ist zu konzedieren: Auch wenn vor allem Kierkegaards Insistenz auf der Innerlichkeit des Christentums nach dem Ersten Weltkrieg zahlreiche christliche Erneuerungsbewegungen inspirierte, so war die realgeschichtliche Wirkung der innerchristlichen Religionskritik beschränkt. Die von Novalis und Kierkegaard attackierten Kirchen suchten ihr ‚Heil‘ immer wieder in problematischen Allianzen, insbesondere mit dem Konservativismus und selbst dem Faschismus.

### *1.2 Nach dem Zweiten Weltkrieg: ein kurzer Sommer eines Dialogs zwischen ‚aufgeklärter Religion‘ und selbstkritischem Atheismus und die ‚Wiederkehr der Religion‘*

Unter dem Eindruck der gewaltsamen Exzesse der totalitären Systeme entwickelt sich in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine radikale Fortschrittskritik, die bereits im Umkreis des Ersten Weltkriegs einsetzt, in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ von Horkheimer und Adorno einen ersten Höhepunkt erreicht und in den 1970er Jahren durch Lyotards Diktum vom ‚Ende der Großen Erzählungen‘ einen plakativen Ausdruck findet. Die Entzauberung der Geschichtsphilosophien führt zunächst – dies ist auch im Hinblick auf die Debatte über den ‚Ethikunterricht‘ zu berücksichtigen – zu einer ‚Rehabilitierung der praktischen Philosophie‘<sup>9</sup>. Seit den späten 1960er Jahren entsteht in der westlichen Philosophie eine intensive, bis heute andauernde Diskussion über Ethikbegründungen (Rawls, Diskursethik, Kommunitarismus u.a.). Trotz aller Differenzen der unterschiedlichen Ansätze steht in der Ethikdebatte nach 1945 insgesamt der demokratische Rechtsstaat kaum mehr in Frage, ein Konsens, in den auch die christlichen Kirchen einschwenken. Die katholische Kirche bricht im II. Vatikanum mit ihrem Antimodernismus<sup>10</sup>; die evangelische Kirche besinnt sich erneut auf ihre aufklärerischen Traditionen.

Auch im Verhältnis zwischen Philosophie und Religion verschieben sich manche Frontlinien. Zwar erfährt der radikale Atheismus auch nach 1945 eine neue Konjunktur; vor allem im Neopositivismus bleibt Religion eine überwundene Gestalt des menschlichen Geistes. Mit der Krise der Fortschrittstheorien gerät jedoch die Überwindungsgeste gegenüber Religion zunehmend unter Druck. Unter dem Eindruck von Auschwitz und der Gewalt des stalinistischen Terrors werden die starren Frontlinien zwischen den Ideologien des 19. Jahrhunderts zunehmend porös. So entstehen in der Nachkriegszeit plötzlich neue Dialogmöglichkeiten zwischen humanistisch orientierten Strömungen des Atheismus (Sartre, Bloch, früher Habermas) und christlichen Theologien. Ein frühes Zeugnis für die neue Dialogkultur

ist Albert Camus‘ Rede vor den Dominikanern in Paris im Jahre 1946. In *Der Mythos von Sisyphos* hatte Camus dem Christentum, genauer Kierkegaard, noch „philosophischen Selbstmord“ vorgeworfen, da der „Sprung in das Paradox“ dem Menschen ein unzumutbares „sacrificium intellectus“ aufzwingt.<sup>11</sup> Nach der Erfahrung der Résistance, in der auch Christen mitkämpften, fordert Camus in der Rede vor den Dominikanern plötzlich ein „echtes Zwiegespräch“ zwischen Christen und Nichtchristen. Im Konkreten richtet Camus an die Christen zwei Forderungen. Die Welt erwartet erstens von den Christen, dass sie sich von ihren Allianzen mit den faschistischen Diktaturen wie mit dem Franco-Regime lösen und mit säkularen Humanisten am Aufbau rechtstaatlicher Demokratien, der „Civitas des Zwiegesprächs“<sup>12</sup>, mitwirken. Die Christen sollten darauf bedacht sein, sich nicht länger „die Tugend der Auflehnung und der Empörung entreißen zu lassen, die ihm vor langer Zeit eigen war.“<sup>13</sup> Zweitens sieht die Welt in den Christen Verbündete im Kampf gegen das Leid Unschuldiger. „Aber wir können die Zahl der gemarterten Kinder verringern. Und wenn Sie uns dabei nicht helfen, wer soll uns dann helfen?“<sup>14</sup>

In den 1960er Jahren etablierten sich zahlreiche Dialogforen, aber auch zivilgesellschaftliche Allianzen zwischen christlichen und säkularen Kräften. Christliche Theologien ließen sich nicht mehr bloß in apologetischer, sondern auch in konstruktiver Weise auf atheistische Philosophie, insbesondere auf den Existenzialismus und Neomarxismus, ein. So wie Jürgen Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ aus einer Auseinandersetzung mit Ernst Bloch erwächst, so kann die politische Theologie von Johann Baptist Metz ohne Rezeption der Kritischen Theorie, die wiederum jüdische Motive verarbeitet, nicht verstanden werden. Die Theologien der Befreiung schreiben hingegen das Projekt der Aufklärung durch eine Kritik der (neo-)kolonialen Pervertierungen der Moderne fort. Dies bedeutet: In der Nachkriegszeit kam es, wie im Rückblick erkennbar wird, zu einem ‚kurzen Sommer‘ eines fruchtbaren Dialogs zwischen einem sich selbstaufklärenden Christentum und einem selbstkritischen Atheismus, von dem auch realgeschichtliche Wirkungen ausgehen. So wie die Basisgemeinden in Lateinamerika zu Zellen des Widerstands gegen die Militärdiktaturen werden, so tragen christliche Bewegungen in Polen und der DDR maßgeblich zum Zusammenbruch der stalinistischen Systeme in Osteuropa bei.

In den letzten Jahrzehnten hat sich nach dem Zusammenbruch des Stalinismus das religiöse Feld nochmals radikal verändert. Die Hoffnungen auf eine friedliche Ausbreitung von Demokratie und Menschenrechten über den gesamten Globus haben sich nicht erfüllt. Im Gegenteil: Die Hegemonie des Neoliberalismus trocknete das gesellschaftliche Feld, in dem religiöse und säkulare bzw. atheistische

Bewegungen gemeinsam für emanzipatorische Ziele kämpfen, zunehmend aus. Die neoliberale Wende löste sowohl in den sozialdemokratischen als auch christdemokratischen Parteien bedenkliche Erosionen ihrer moralischen Substanz aus. Zugleich erstarkten in allen Religionen fundamentalistische Bewegungen, eine Entwicklung, die in der Religionssoziologie fälschlicherweise als eine ‚Wiederkehr der Religion‘ beschrieben worden ist. Da in der Nachkriegszeit in zahlreichen Weltregionen aufgeklärte Gestalten der Religion öffentlich präsent waren, kehrt in den 1990er Jahren nicht einfach *die* Religion, sondern allenfalls ihre fundamentalistische Pervertierung ‚wieder‘. Die Regressionen in einen autoritären Dogmatismus führten wiederum zur Rückkehr eines bereits überwunden geglaubten dogmatischen Atheismus. Auf diese Weise erwachen inmitten des postmodernen Klimas der Gegenwart die alten Gespenster des Kulturkampfes des 19. Jahrhundert zu neuem Leben.

Wie schon im frühen 20. Jahrhundert so verlaufen auch heute die Frontlinien zwischen religiösen und säkularen Bewegungen keineswegs geradlinig. In den USA waren christlich-fundamentalistische Gruppen eng mit dem Aufstieg des Neoliberalismus verbunden. In Europa verstehen sich hingegen neorechte Parteien, die die liberale Demokratie durch einen ethnischen Nationalismus unterminieren, als Bollwerke gegen die neoliberale Ideologie. In jüngster Zeit sammeln sich konservative KatholikInnen und Evangelikale in neorechten Bewegungen, die zur Verteidigung des ‚Christlichen Abendlandes‘ aufrufen. De facto vollziehen neorechte ChristInnen jedoch eine Perversion des Christentums, indem durch eine völkische Ideologie, die mit einem autoritären Konzept einer ‚illiberalen Demokratie‘ verbunden wird, der universalistische Gehalt der christlichen Ethik eliminiert wird.<sup>15</sup>

Abseits der verhärteten Fronten zwischen einem atheistischen Säkularismus und religiösen Fundamentalismus ist in den letzten Jahrzehnten im Bereich der Philosophie ein heterogenes Feld entstanden. Neben der Wiederkehr eines dogmatischen Atheismus findet sich vor allem in postmodernen Philosophien ein breites Spektrum an christlichen und atheistischen Reinterpretationen religiöser Motive. In diesem Kontext kam es sogar zu einem überraschenden Boom an Auseinandersetzungen über Paulus (Alain Badiou, Giorgio Agamben). Jürgen Habermas und Charles Taylor suchen hingegen nach philosophischen und auch gesellschaftstheoretischen Zuordnungen religiöser und säkularer Traditionen in modernen Gesellschaften. In den philosophischen Debatten über eine postsäkulare Gesellschaft findet daher inmitten fundamentalistischer Regressionen der kurze Sommer eines Dialogs zwischen aufgeklärter Religion und säkularer Moderne eine gewisse Fortsetzung.

### *Zwischenbetrachtung: Zu einigen aktuellen Begründungsstrategien religiöser Bildung*

Die Krise der Religion hat unmittelbare Auswirkungen auf die Frage nach einer religiösen Bildung. In jüngster Zeit ist in mitteleuropäischen Ländern vor allem die Frage nach einem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zum Gegenstand heftiger Kontroversen geworden. Laizistische Bewegungen fordern auf der Basis eines dogmatischen Atheismus eine vollständige Privatisierung von Religion, d.h. die Verbannung aus dem öffentlichen Bereich, und folglich auch aus der staatlichen Schule. Laizistische Gruppen berufen sich in ihrer Ablehnung des Religionsunterrichts auf *die* Aufklärung. Tatsächlich baut jedoch das laizistische Frankreich philosophisch auf dem Deismus von Voltaire auf, der jedoch bereits im 18. Jahrhundert keineswegs die einzige ‚aufklärerische‘ Position zur Religion war. Erst recht blenden laizistische Bewegungen aktuelle Philosophien der Aufklärung aus, wie z.B. Jürgen Habermas‘ Konzept einer postsäkularen Gesellschaft, in dem religiöse BürgerInnen geradezu aufgefordert werden, in der Öffentlichkeit ihre Stimme zu erheben.<sup>16</sup>

In Ländern, wo es noch einen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gibt, klammern sich die Religionsgemeinschaften gegenüber den laizistischen Kritikern zumeist an die geltenden Religionsgesetze und vermeiden oft jede theoretische Auseinandersetzung mit den Legitimationsgrundlagen des Religionsunterrichts. In bildungstheoretischen Diskursen stützen sich hingegen die VerteidigerInnen einer religiösen Bildung an öffentlichen Schulen auf Begründungen, die die Untiefen geschichtsphilosophischer Horizonte bewusst vermeiden. Ich möchte an dieser Stelle zumindest drei Begründungsstrategien, nämlich anthropologische, systemtheoretische und bildungstheoretische Zugänge, kurz erwähnen. Ohne ihre Berechtigung zu negieren, scheinen sie mir – und allein dies wird hier herausgestellt – für die entscheidende Frage, nämlich warum und vor allem welche Gestalt von Religion überhaupt in einer modernen Gesellschaft zukunftsfähig ist, insgesamt ungenügend zu sein.

*Anthropologische Begründungsstrategien* weisen Religion als eine konstitutive Dimension des Menschen auf, der angesichts seiner Endlichkeit nach einem letzten Ursprung und Ziel fragt. Wenn die Ausgestaltung des Humanums das Ziel von Bildung ist, müsse konsequenterweise religiöse Bildung auch ein integraler Teil des öffentlichen Bildungssystems sein. Anthropologische Religionstheorien liefern ohne Zweifel einen essentiellen Beitrag für eine Rechtfertigung religiöser Bildung. Allerdings enthalten sie kein schlagendes Argument für einen Religionsunterricht, der von den Religionsgemeinschaften selbst getragen und gestaltet wird. Denn

Religionsgemeinschaften sind – dies hat die innerchristliche Kritik an den Kirchen bereits im 19. Jahrhundert von Novalis bis Kierkegaard aufgewiesen – keineswegs per se Förderer einer authentischen religiösen Bildung; Kirchen können auch Totengräber der Religion sein, wie die fundamentalistischen Regressionen in zahlreichen Weltregionen in den letzten Jahrzehnten drastisch vor Augen führen. Darüber hinaus erreicht eine anthropologische Religionstheorie kaum ihre atheistischen Gegner. Denn aus der „anthropologischen Konstitution lässt sich“, wie Henning Schluß mit Recht betont hat, „nicht nur nicht auf die richtige Religion schließen (das Dilemma, das Lessing so paradigmatisch im Dialog von Sultan und Nathan auf den Punkt gebracht hat), sondern es lässt sich aus dem Vorhandensein eines menschlichen Potentials nicht einmal darauf schließen, ob dieses Potential nun etwas Gutes oder Schlechtes ist“<sup>17</sup>.

*Systemtheoretische Begründungen* beschreiben Religion als ein, wenn auch besonderes gesellschaftliches System im epochalen Prozess funktionaler Ausdifferenzierung. So wie die Politik oder die Wirtschaft so folge auch die Religion ihrem eigenen Code, auf dessen Basis sich wiederum bestimmte Institutionen bilden. So wichtig die Systemtheorie für Fragen einer Selbstsituierung von Religionsgemeinschaften in einer modernen Gesellschaft ist, so wenig scheint sie der Religion ein Bleiberecht in modernen Gesellschaften sichern zu können. Hartgesottene Atheisten dürften sich von systemtheoretischen Argumenten wohl kaum von ihrer Forderung nach einer Privatisierung von Religion abbringen lassen. Ein weiteres Problem systemtheoretischer Religionstheorien besteht in der inhaltlichen Bestimmung des Propriums der Religion im Unterschied zu anderen Systemen. Luhmann selbst hat bekanntlich den Code *der* Religion geändert. Nach der ‚Kontingenzbewältigung‘ wird im Spätwerk die Spannung von ‚Immanenz/Transzendenz‘ zur Schlüsselkategorie religiöser Systeme.<sup>18</sup> Dietrich Benner integriert hingegen die Systemtheorie in eine an Kant und Schleiermacher anknüpfende Bildungs- und Religionstheorie.<sup>19</sup> Das Spezifikum von Religion wird mit Schleiermacher als ‚Gefühl der Abhängigkeit‘ bzw. als ‚Geschmack am Absoluten‘ bestimmt. Darüber hinaus plädiert Benner für eine klare Abgrenzung zur Ethik, um eine Reduktion von Religion auf Moral zu vermeiden.

Die unterschiedlichen Bestimmungen des Codes der Religion verweisen, wie bereits der kurze Blick auf Luhmann und Benner zeigen, auf ein grundsätzliches Problem. Denn systemtheoretische Religionstheorien stehen in der Gefahr, die komplexen und wechselvollen geschichtlichen Deutungsprozesse, die in Europa in der Neuzeit unter der Rubrik ‚Religion‘ zusammengefasst werden, vorschnell durch die Dekretierung bestimmter Codes abzublenden bzw. unter dem Deckmantel des anonymen gesellschaftlichen Prozesses

der ‚Ausdifferenzierung‘ das Religiöse eigenmächtig inhaltlich festzulegen.<sup>20</sup>

*Bildungstheoretische Begründungen* von religiöser Bildung setzen einerseits an den empirisch aufweisbaren Bedingungen von Bildung an. Da in westlichen Gesellschaften Religion, unter anderem auch durch Migrationsprozesse, noch immer in der Öffentlichkeit präsent ist, muss Bildung, die junge Menschen in die Komplexität moderner Lebenswelten einführen soll, auch ein gewisses Quantum an religiöser Bildung enthalten. Für diesen Zweck genügt eine religionswissenschaftlich instruierte Religionskunde. Religiöse Bildung hängt hier von der Empirie ab, d.h. von dem Faktum, dass es derzeit noch Religion, d.h. konkrete Religionsgemeinschaften, gibt. Sollten sich die ‚Großen Erzählungen‘ über das Ende der Religion doch noch bewahrheiten, wäre auch religiöser Bildung der Boden entzogen.

Da eine Religionskunde, die Religion primär in einer Außenperspektive wahrnimmt, auch für die langfristige Abschaffung von Religion plädieren könnte, stützen sich bildungswissenschaftliche Theorien, die religiöse Bildung als konstitutives Element menschlicher Bildung verteidigen, primär auf anthropologische und systemtheoretische Religionstheorien, die wiederum mit einem aufklärerischen Bildungsbegriff verbunden werden. Dies bedeutet, dass sich religiöse Bildung am Reflexionsniveau des Bildungssystems, das in Europa durch die Philosophie der Aufklärung bestimmt ist, orientieren muss. Darüber hinaus wird im Kontext schulischer Bildung aus Religion qua Vollzug und Praxis des Glaubens ein Unterrichtsgegenstand, in dem religiöse Inhalte nicht einfach verkündet, sondern von LehrerInnen gelehrt und von SchülerInnen gewusst werden sollen.<sup>21</sup> Religionsunterricht unterscheidet sich daher kategorial von Katechese. Die pädagogische Differenz von Glauben und Wissen impliziert eine theoretische Distanz, die in Bildungsprozessen innerhalb der Religionsgemeinschaften nicht per se vorausgesetzt werden kann. Aus diesem Grund sehen bildungstheoretische Ansätze, die an der Unersetzbarkeit von Religion in modernen Gesellschaften festhalten, in religiöser Bildung zu Recht ein wichtiges Bollwerk gegenüber einem religiösen Fundamentalismus.

So wichtig ein schulischer Religionsunterricht für eine Vorbeugung gegenüber fundamentalistischen Verhärtungen ist, so darf nicht übersehen werden, dass dieses Argument für sich betrachtet, d.h. ohne Rekurs auf eine substanzielle Begründung der Bedeutung von Religion überhaupt, auch dazu dienen kann, den schulischen Religionsunterricht aus öffentlichen Schulen zu verbannen. Denn eine Gestalt des ‚objektiven Geistes‘, deren Gefahrenpotential erst durch eine schulische Bildung gezähmt werden muss, hat kein natürliches Daseinsrecht in einem öffentlichen Bildungssystem. Da der Religionsunterricht trotz verfassungsrechtlicher Vorga-

ben der staatlichen Bildungsaufsicht zugleich partiell entzogen ist, insofern der Staat Religionsgemeinschaften die Verantwortung über den Religionsunterricht in einem bestimmten Ausmaß überlässt, entsteht eine gewisse Grauzone für das Eindringen eines religiösen Fundamentalismus in das öffentliche Bildungssystem. Denn Religionsgemeinschaften sind dynamische Institutionen, die, wie gerade in der Zeit seit 1945 in dramatischer Weise sichtbar geworden ist, sowohl den Pfad der Selbstaufklärung, aber auch der fundamentalistischen Regression beschreiten können.

Vor diesem Hintergrund sind wir letztlich wieder auf die Grundfrage zurückgeworfen, ob und wenn ja welche Gestalt von Religion in der modernen Gesellschaft bzw. im öffentlichen Bildungssystem ein Existenzrecht zuerkannt werden kann.

## 2. Historische Rekonstruktion von Religion und Philosophie in der europäischen Moderne

Die neuzeitliche Religionskritik begründete ihre These einer Überwindung der Religion jeweils im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Fortschrittstheorie. Nach der Entzauberung der Fortschrittstheorien im 20. Jahrhundert, die immer wieder kurzschlüssig mit dem Ende *der* Geschichtsphilosophie identifiziert worden ist, stützen sich heute Rehabilitierungen von ‚Religion‘ verständlicherweise vorwiegend auf anthropologische, systemtheoretische oder bildungstheoretische Argumentationsstrategien. So wichtig die unterschiedlichen Zugänge zu Religion sind, so bleiben dennoch wichtige Fragen offen, die, wie gezeigt worden ist, jeweils von einem Defizit an geschichtlicher Selbstvergewisserung herrühren. Da seit der geschichtlichen Wende der Aufklärungsphilosophie sämtliche Fragen in den Sog der Historisierung geraten sind, kann auch der Begriff der Religion nicht mehr abseits historischer Rekonstruktion bestimmt werden.

Historisierungen gehen unweigerlich mit Entsakralisierungen einher. Nietzsche zog daraus die Konsequenz eines radikalen Atheismus, Kierkegaard hingegen reagierte auf die historische Kritik mit einer Reinterpretation des ‚Glaubens‘ im Ausgang von der Innerlichkeit des Geistes. Trotz der enormen Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert schöpfen jedoch Nietzsche und Kierkegaard das Spektrum an möglichen Reaktionen auf die Herausforderung des Historismus keineswegs aus.

Da sich der neuzeitliche Atheismus auf eine Geschichtsphilosophie stützte, ist – diese These soll abschließend skizziert werden – auch eine Rehabilitierung von ‚Religion‘ auf eine geschichtsphilosophische Rahmentheorie angewiesen. An dieser Stelle möchte ich an Jaspers‘ Theorie der Achsenzeit<sup>22</sup> anknüpfen, die zunächst von der Religionssoziologie

(S. Eisenstadt, R. Bellah, H. Joas), der interkulturellen Philosophie (R. A. Mall) und in jüngerer Zeit auch in der philosophischen Säkularisierungsdebatte (J. Habermas, Ch. Taylor) aufgenommen worden ist. Ich kann hier im Sinne eines Ausblicks nur einige Eckpunkte kurz benennen.<sup>23</sup>

Zwischen 800 und 200 v. Chr. kommt es – so Jaspers‘ bekannte These – in Indien, in China und im Abendland, d.h. Griechenland mitsamt dem Vorderen Orient, zu einem epochalen Zusammenbruch mythischer Weltbilder. Zu den achsenzeitlichen Aufbrüchen zählt Jaspers unter anderem Konfuzius, Mo Ti, Laotse, Buddha, die alttestamentlichen Propheten, Hesiod, die griechischen Tragiker, Platon und Aristoteles, aber auch materialistische und nihilistische Denkformen, die trotz aller Unterschiede den Prozess der Entmythologisierung vorantreiben. Der Niedergang mythischer Weltbilder führt nach Jaspers zu einem ‚Streit der Schulen‘, in dem eine bis heute fortdauernde Pluralisierung von Reflexionsformen in Gang kommt. Auch wenn zahlreiche historische Details inzwischen strittig sind, so bleibt es ein Verdienst von Jaspers‘ Achsenzeittheorie, den Exklusivitätsanspruch europäischer Philosophie aufgebrochen zu haben. Im Gegensatz zu Hegel, Husserl oder Heidegger müssen nach Jaspers neben Griechenland auch Indien und China als eigenständige Geburtsorte der Philosophie anerkannt werden. Darüber hinaus begreift Jaspers sowohl Philosophien als auch bestimmte Religionen als konstitutive Momente der achsenzeitlichen Weltbildrevolution, die unser Denken bis heute bestimmt.

Auch wenn in der Achsenzeit Philosophien und Religionen noch nicht streng unterschieden werden können, so treten dennoch bereits in der Antike unterschiedliche Reflexionsniveaus unübersehbar hervor. Vor allem im Abendland stoßen zunächst das Judentum und in der Folge auch das Christentum auf die griechische Philosophie, in der seit Sokrates alle Autoritäten, d.h. auch die religiösen Instanzen, zu einer rationalen Rechtfertigung ihrer Geltungsansprüche gezwungen werden. Aus diesem Grund haben sich zunächst das Judentum (Philo von Alexandrien) und auch das Christentum und in der weiteren Folge auch der Islam auf die Philosophie eingelassen.

Auf die Achsenzeit folgt nach Jaspers die Wiederkehr großer Monarchien, in denen jeweils *eine* achsenzeitliche Bewegung zur Legitimationsgrundlage politischer Macht wird.<sup>24</sup> In Europa rücken mit Konstantin das Christentum, in China unter der Han-Dynastie der Konfuzianismus und in Indien unter Ashoka der Buddhismus zur Staatsdoktrin auf. Die Einfügung in einen imperialen Rahmen führt zu tiefgreifenden Transformationen der jeweiligen achsenzeitlichen Bewegungen, die ursprünglich kleine, herrschaftskritische Gruppen waren, und nicht zuletzt zu einer partiellen Resakralisierung politischer Macht.

Die Moderne deutet Jaspers als wissenschaftlich-technische Zivilisation<sup>25</sup>, die eine geistige Wüste hinterlässt, die in der Zukunft durch spirituelle und moralische Aufbrüche einer zweiten Achsenzeit<sup>26</sup> überwunden werden muss. Im Gegensatz zu Jaspers deute ich die Moderne bereits als eine zweite Achsenzeit, in der durch den Zusammenbruch der achsenzeitlichen Imperien – ein Prozess, der durch geistige und realgeschichtliche Umwälzungen zunächst in Europa einsetzt – ein neuer ‚Streit der Schulen‘ entfacht wird.

Die eingangs skizzierte Krise des Christentums in der späten Moderne besteht – darin stimmen innerchristliche und atheistische Kritiker von Novalis bis Nietzsche überein – in der Auflösung der geistigen und realgeschichtlichen Fundamente der imperialen und auch nationalen Machtstrukturen. Nachdem sowohl innerhalb als auch außerhalb der Religionen seit dem 15. Jahrhundert der ‚Streit der Schulen‘ immer mächtiger geworden ist, kann sich politische Macht nicht mehr, was selbst noch im Augsburger Religionsfrieden (‚cuius regio eius religio‘) unhinterfragt blieb, auf eine achsenzeitliche Bewegung stützen. Vor diesem Hintergrund erscheint die rechtsstaatliche Demokratie als eine staatliche Ordnung, die dem ‚Streit der Schulen‘ einerseits in der Öffentlichkeit einen Raum gewährt, andererseits seinen anarchischen Sprengsatz wirkungsvoll eindämmt. Da achsenzeitliche Religionen ursprünglich herrschaftskritische Bewegungen waren, muss die Auflösung theokratischer Systeme nicht notwendig in einen Atheismus münden. Im Gegenteil, neben dem Aufkommen eines radikalen Atheismus sind seit dem 19. Jahrhundert auch zahlreiche religiöse Erneuerungsbewegungen entstanden, die sich einerseits auf die vorimperialen Ursprünge ihrer Religion zurückbesinnen, andererseits auf die Pathologien der Moderne reagieren. Die Selbsterneuerung achsenzeitlicher Religionen, die wie der Neohinduisismus oder die Kyoto-Schule zeigen, nicht auf Europa beschränkt ist, muss sich auf Reinterpretationen im Medium der jeweils aktuellen Philosophien einlassen, um nicht in fundamentalistische Regressionen abzugleiten.<sup>27</sup> Dies bedeutet keineswegs, dass Religion auf eine bestimmte ‚moderne‘ Philosophie verwiesen ist; denn auch im neuzeitlichen ‚Streit der Schulen‘ sind Reinterpretationen ‚vormoderner‘ Denkformen (z.B. im Kommunitarismus) stets präsent. Eine theologische Selbstaufklärung steht vielmehr vor der Aufgabe, all jene Themen, die durch philosophische Schulen bereits in den Sog der Fraglichkeit geraten sind, argumentativ, d.h. nicht durch einen unvermittelten Offenbarungspositivismus, zu behandeln.

In diesem Kontext ist seit dem späten 19. Jahrhundert in und außerhalb Europas ein betörendes Spiel von Deutungen entstanden, in denen religiöse und atheistische Strömungen einander nicht nur in kritischer Distanz, sondern

auch in vielfältigen, auch gegenseitigen Rezeptionen gegenüber treten.

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend die geschichtsphilosophische Besinnung mit einigen Thesen über die Unverzichtbarkeit und die Aufgabe einer religiösen Bildung abschließen.

Da achsenzeitliche Religionen und Philosophien aus derselben Weltbildrevolution hervorgegangen sind, auf der trotz aller Brüche auch die Moderne aufbaut, liegt die Zukunft der Menschheit, wie auch Jaspers betonte, in einer Erneuerung der moralischen und spirituellen Quellen der Achsenzeit. Diese Einsicht ist heute auch in Europa keineswegs unumstritten. Im Gegenteil, ein technokratischer Szi-entismus und Ökonomismus drängen heute nicht nur die Religion, sondern auch Philosophien bzw. Geisteswissenschaften im Allgemeinen aus der Öffentlichkeit und den staatlichen Bildungsinstitutionen immer mehr hinaus. Mit der Negation der achsenzeitlichen Strömungen würde sich jedoch, wovor bereits Jaspers warnte, die Menschheit von jenen geistigen Quellen abschneiden, aus denen über Jahrtausende hindurch zahllose Völker eine humane Orientierung gesucht und entworfen haben. Kurz: Die Völker und Kulturen der gegenwärtigen Weltgesellschaft können sich – dies wird im weiten geschichtlichen Horizont, den Jaspers eröffnet hat, deutlich – nicht ohne interpretative Rückzüge auf die achsenzeitlichen Bewegungen verstehen. Die Erinnerung an die Geschichtsmächtigkeit achsenzeitlicher Bewegungen begründet allerdings kein Existenzrecht für alle Gestalten von Religion. Denn das zentrale Merkmal achsenzeitlicher Aufbrüche liegt nach Jaspers in der Reflexivität, die sich per se in einem offenen Prozess vollzieht. Wenn bestimmte achsenzeitliche Strömungen geschichtlich etablierte Niveaus kritischer Reflexivität systematisch unterbieten, entstehen unvermeidlich auch radikale Formen der Kritik bis hin zu Exklusionspraktiken. Umgekehrt sind durch ihre gemeinsame reflexive Wurzel, wie vor allem die europäische Geschichte bezeugt, Philosophien und Religionen aufeinander verwiesen. So wie sich die europäische Philosophie nicht ohne die monotheistischen Religionen, so können sich religiöse Traditionen in Europa nicht ohne Philosophie verstehen. Achsenzeitliche Religionen müssen sich nicht nur im Medium der Philosophie reinterpretieren; auch die geschichtlich immer wieder neu zu leistende Klärung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie bewegt sich unumgänglich auf dem Boden kritischer Reflexivität.

Was für das Verhältnis von Philosophie und Religion im Allgemeinen gilt, kann nicht ohne Konsequenzen für die Bildung bleiben. Konkret bedeutet dies: Religiöse und philosophische Bildung sind sachlich aufeinander verwiesen, eine These, die auch für die aktuelle Debatte über den Ethikunterricht unmittelbare Relevanz hat. Mehr noch: Da sich das

Bildungssystem moderner Gesellschaft von vornherein an den jeweils aktuellen Reflexionsniveaus orientieren muss, darf religiöse Bildung nicht bloß als Instrument für eine pädagogische Vermittlung doktrinär vorgegebener Inhalte dienen, sondern muss zu einem konstitutiven Moment der Selbstaufklärung religiöser Traditionen beitragen.<sup>28</sup>

Religionen in der ‚zweiten Achsenzeit‘ bewegen sich, wie gezeigt worden ist, in einem kaum überschaubaren Prozess konkurrierender Selbstdeutungen, mit zahlreichen Überlappungen selbst mit atheistischen Philosophien. Vor diesem Hintergrund verfehlt jede religiöse Bildung, die ein homogenes theologisches Weltbild zu vermitteln sucht, selbst das Minimalziel von Bildung, nämlich die Einführung in die Faktizität moderner Gesellschaften. Positiv formuliert bedeutet dies: Religiöse Bildung befähigt Menschen, ihre eigene Lebensorientierung in einer kritischen Auseinandersetzung mit den religiösen und säkularen Traditionen immer wieder neu zu hinterfragen oder zu justieren. In diesem Sinn kann mit Jean-Paul Sartre der Kern religiöser Bildung als Befähigung zu einer anspruchsvollen und letztlich lebenslangen Arbeit der Selbstinterpretation umschrieben werden. Im Nachruf auf André Gide schreibt Sartre: „Ich kann mir nicht vorstellen, daß heute ein einziger Gläubiger durch die Argumente des heiligen Bonaventura oder des heiligen Anselm zum Christentum geführt worden wäre; aber ich denke ebenso wenig, daß ein einziger Ungläubiger durch die entgegengesetzten Argumente vom Glauben abgebracht worden wäre. Das Gottesproblem ist ein Menschenproblem, das die Beziehungen der Menschen untereinander betrifft, es ist ein totales Problem, dem jeder durch sein ganzes Leben eine Lösung gibt, und die Lösung, die er ihm gibt, spiegelt die Haltung, die man den andren Menschen und sich selbst gegenüber gewählt hat.“<sup>29</sup>

Da die Grenzen zwischen säkularem und religiösem Denken porös sind, wird auch an öffentlichen Schulen de facto religiöse Bildung nicht ausschließlich im Religionsunterricht vermittelt. So können unter Umständen z.B. Latein-, Musik- oder Philosophie-LehrerInnen mehr zur Förderung religiöser Bildung beitragen als ein Religionsunterricht, der das Niveau der kritischen Selbstreflexion der Gesellschaft unterbietet.

In einer interreligiös verfassten Weltgesellschaft darf religiöse Bildung nicht mehr nur in die eigene Religion einführen. Vielmehr gilt es die eigene religiöse Tradition im Licht anderer Religionen und ihrer Theologien zu deuten. In diesem Prozess kann religiöse Bildung auch zu einem Ort werden, in dem man sich in eine andere Religion verliebt, ohne sich zu ihr zu bekehren. Eine solche Erfahrung machen, wie Navid Kermani in seiner Dankesrede für den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2016 in berührender Weise schilderte, christliche Mönche in Syrien, deren Liebe

zum Islam inmitten des syrischen Bürgerkriegs auf eine harte Probe gestellt wurde. „Aber verliebt, wie es Pater Paolo und Pater Jacques in den Islam sind, verliebt kann man“, wie Navid Kermani zugleich betont, „nur in den anderen sein. Die Selbstliebe hingegen muss, damit sie nicht der Gefahr des Narzissmus, des Selbstlobs, der Selbstgefälligkeit unterliegt, eine hadernde, zweifelnde, stets fragende sein. Wie sehr gilt das für den Islam heute! Wer als Muslim nicht mit ihm hadert, nicht an ihm zweifelt, nicht ihn kritisch befragt, der liebt den Islam nicht.“<sup>30</sup> Im selben Sinn muss sich heute auch die Liebe zum Christentum in einer Kritik an fundamentalistischen oder auch nationalistischen Pervertierungen der christlichen Botschaft bewähren.

## Anmerkungen

- 1 Dieser Text ist das geringfügig überarbeitete Statement, das am 18.1. 2015 bei der ÖRF-Tagung zum Thema „Weil es um den Menschen geht“ – Religion im Lebensraum Schule“ in Salzburg/St. Virgil vorgelesen wurde. In dieser groben und pointierten Skizze, die als Anregung für eine Diskussion gedacht war, soll die Notwendigkeit eines geschichtsphilosophischen Zugangs zum Thema „Religion – religiöse Bildung“ plausibel gemacht werden. Der weite geschichtsphilosophische Rahmen konnte nur mit einigen wenigen Strichen angedeutet, jedoch nicht weiter entfaltet werden. Zu einzelnen Aspekten liegen spezielle Studien vor; für die Epochenschwelle „Spätmittelalter – Renaissance – frühe Neuzeit“ verweise ich auf meine Habilitationsschrift: SCHELKSHORN, Hans: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2009.
- 2 BENNER, Dietrich: Bildung und Religion. Überlegungen zu ihrem Verhältnis und zu den Aufgaben eines öffentlichen Religionsunterrichts heute, in: DERS.: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann sich ein Gott offenbaren, Paderborn: Schöningh 2014 (= RPG 18), 88.
- 3 Vgl. dazu KANT, Immanuel: Brief an Johann Gottlieb Fichte vom 2.2. 1792, in: AA XI, 322.
- 4 NOVALIS: Die Christenheit und Europa, in: DERS.: Schriften. 2: Das philosophisch-theoretische Werk, hrsg. v. Hans-Joachim Mähl, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 738.
- 5 KIERKEGAARD, Sören: Einübung im Christentum, Köln: Diederichs 21986, 42.
- 6 NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, § 125, in: KSA 3, 482.
- 7 Zu den moralphilosophischen Wendungen der atheistischen Aufklärung vgl. SCHELKSHORN, Hans: Hobbes und die Folgen. Zur Genese und Transformation des naturalistischen Projekts der Moderne, in: GRIESSER, Wilfried: Reduktionismen – die Antworten der Philosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 207–237.
- 8 Vgl. dazu DUSSEL, Enrique: Las metáforas teológicas de Marx, Estella: Editorial Verbo Divino 1993.
- 9 Vgl. dazu den gleichnamigen Sammelband von RIEDEL, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde., Freiburg i.Br.: Rombach 1972–1974.
- 10 Vgl. dazu SCHELKSHORN, Hans: Das II. Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils, in: TÜCK, Jan Heiner (Hg.):



- Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg: Herder 2012, 54–84.
- 11 CAMUS, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, übers. v. Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, 52ff.
- 12 CAMUS, Albert: Der Ungläubige und die Christen, in: DERS.: Fragen der Zeit, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977, 69. Vgl. dazu SCHELKSHORN, Hans: Albert Camus' Appell an die Christen, in: DERS. / WOLFRAM, Friedrich / LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen, Wien: Vienna University Press 2014, 193–215; DERS.: Gott und das Absurde: Zur Gottesfrage bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus, in: LANGTHALER, Rudolf / TREITLER, Wolfgang (Hg.): Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien / Köln / Weimar 2007, 155–185.
- 13 CAMUS 1977 [Anm. 12], 70.
- 14 EBD., 69.
- 15 Vgl. dazu SCHELKSHORN, Hans: Die Verachtung ist in die Politik eingedrungen. In der aktuellen Flüchtlingsfrage agiert das Regime Viktor Orbans als Speerspitze eines christlichen Autoritarismus, in: Frankfurter Rundschau (23.09.2015), 30f.
- 16 HABERMAS, Jürgen: Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 137.
- 17 SCHLUSS, Henning: Religiöse Bildung im Unterricht – Hoffnungen, Einsprüche, Legitimationsgrundlagen und Modelle, in: KENNGOTT, Eva-Maria / ENGLERT, Rudolf / KNAUTH, Thorsten (Hrsg.): Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 154.
- 18 Vgl. dazu LUHMANN, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977; DERS., Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. André Kieserling, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.
- 19 Vgl. dazu zusammenfassend BENNER, Dietrich: Thesen zur Bedeutung der Religion für die Bildung. Hinweise auf Propria des pädagogischen und des religiösen Denkens und Handelns, in: DERS. 2014 [Anm. 2], 16f.
- 20 So ist z.B. aus der Sicht der Theologien der Befreiung eine rigide Trennung von Religion und Ethik kaum akzeptabel.
- 21 Vgl. dazu BENNER 2014 [Anm. 2], 81–97; insbes. 90: „Öffentlicher Religionsunterricht kann nicht aus der Sicht eines Predigers erteilt werden, der zu einer religiösen Lebensführung aus der Wahrheit des Glaubens aufruft. Eine unterrichtliche Thematisierung von Religion verlangt zwingend, dass religiöse Überzeugungen, Lehrmeinungen und Glaubenspraktiken, aber auch die Geschichte der Überlieferung der Religion und die z.T. kontroversen Reflexionen der Theologie in schulische Unterrichtsinhalte transformiert werden. Religionsunterricht an Schulen muss sich auf ein Wissen beziehen, das gelehrt, gelernt, gewusst, beurteilt und überprüft werden kann. Ohne den kategorialen Ausweis eines solchen Wissens und Könnens ist Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nicht legitimierbar.“
- 22 JASPERS, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München: Piper 1983.
- 23 Vgl. dazu eine erste ausführliche Skizze, in der das Konzept der „Achsenzeit“ gegenüber Jan Assmanns Einwänden verteidigt wird: SCHELKSHORN, Hans: Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ‚Ort‘ der Religion in der globalen Moderne, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.): Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 148–177.
- 24 JASPERS 1983 [Anm. 22], 26, 85, 243, 254.
- 25 Vgl. dazu EBD., 109–161.
- 26 Vgl. dazu EBD., 127ff.
- 27 Die Selbstaufklärung im Medium der Philosophie bezieht sich naturgemäß ‚bloß‘ auf das Selbstverständnis religiöser Traditionen, die selbst keineswegs in der philosophischen Reflexion aufgehen, sondern originäre Ursprünge in einer religiösen Erfahrung haben, die sich primär in Riten, spirituellen Übungen und speziellen Ethosformen manifestieren. Zur Kritik an rationalistischen Auflösungen von ‚Religion‘ vgl. SCHELKSHORN, Hans: Wahrheitsregime und die Verschiebung sakraler Kerne. Betrachtungen an den Grenzen diskursiver Reflexivität in der globalen Moderne, in: LIEBSCH, Burkhard / STAUDIGL, Michael (Hg.): Bedingungslos. Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie, Baden-Baden: Nomos 2014, 251–273; DERS.: Der schmale Grat einer Versöhnung von kritischer Vernunft und Religion. Überlegungen zu Herbert Schnädelbachs Thesen über „Religion in der Moderne“, in: LANGTHALER, Rudolf / APPEL, Kurt / MEILLER, Christopher (Hg.): Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Göttingen 2013, 63–84.
- 28 Vgl. dazu BENNER, Dietrich: Erziehung und Religion, Pädagogik und Theologie. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren, in: DERS.: [Anm. 2], 38: „Mit Blick auf die Bildsamkeit des Menschen gibt es nicht nur moralisch und religiöse Erziehung und Sozialisation, sondern ebenso Bildung von Moral und Bildung von Religion. Erziehung ist keine zu Moral und Religion hinzutretende oder ihnen vorausgehende bloße Vermittlungspraxis, sondern für die Entwicklung von Moralität und Religiösität gegenstandskonstitutiv.“
- 29 SARTRE, Jean-Paul: Lebendiger Gide, in: DERS.: Schriften zur Literatur. 4: Schwarze und weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946–1960, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986, 120f.
- 30 KERMANI, Navid: Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, in: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> [abgerufen am 14.02. 2016].

## Autoreninformation

Ao. Univ.-Prof. DDr. Hans **Schelkshorn**  
 Universität Wien  
 Schenkenstraße 8–10  
 A-1010 Wien  
 e-mail: [johann.schelkshorn@univie.ac.at](mailto:johann.schelkshorn@univie.ac.at)  
 GND: (DE-588)139893776