

Michael Domsgen, Frank M. Lütze

RELIGION ERSCHLIESSEN IN OSTDEUTSCHLAND

Perspektiven und Desiderate in einem weiten Feld

Dass Konfessionslosigkeit kein ausschließlich ostdeutsches Phänomen ist, wohl aber spezifisch ostdeutsche Prägungen aufweist, gehört inzwischen zu den allgemein anerkannten Prämissen in den religionssoziologischen und praktisch-theologischen Diskursen. Für die hier interessierende Frage der Erschließung von Religion ist dies von grundlegender Bedeutung, da religiöse Kommunikation immer kontextbezogen erfolgt. Insofern sind die nun folgenden Überlegungen nicht ohne weiteres auf andere Kontexte übertragbar. Allerdings markieren sie durchaus Fragen und Probleme, die übergreifend von Interesse sind und an denen auch in anderen Kontexten nicht vorbeigegangen werden kann.

Es sind ganz unterschiedliche Ebenen und Perspektiven, die vom Thema der Religionserschließung tangiert werden. Sie sollen im abschließenden Beitrag dieses Buches in fünf größeren Themenkreisen konzentriert werden, wobei jeweils eine Leitfrage in den Mittelpunkt gestellt wird. Sie hat fokussierenden Charakter und will zum Nachdenken über weitere Fragen und Probleme anregen.

Der Begriff »Religionserschließung« impliziert eine doppelte Fragerichtung. Zum einen geht es darum zu verstehen, wie Menschen sich die religiöse Dimension erschließen. Damit sind grundlegende religionstheoretische und theologisch-anthropologische Fragen verbunden, denen man sich zu stellen hat, wenn man die Situation in Ostdeutschland verstehen und empirisch untersuchen will. Zum anderen ergibt sich die Herausforderung in einem Kontext, in dem Religion zumindest in ihrer substanziellen Prägung stark an Bedeutung verloren hat, die Erschließung von Religion zu

befördern. Dies ist praktisch-theologisch, pastoraltheologisch und religionspädagogisch zu reflektieren.

Alle diese Fragestellungen lassen sich letztlich nur schwer getrennt voneinander behandeln. Im Folgenden sollen sie um der gedanklichen Klarheit willen unterschieden werden, ohne sie damit voneinander trennen zu wollen. Auf diese Weise wird deutlich, wie eng die Perspektiven der Wahrnehmung, Deutung und Handlungsorientierung miteinander zusammenhängen. Seinen Niederschlag findet dies darin, dass in den einzelnen Abschnitten immer wieder Verweise auf sich ergebene Fragestellungen in den anderen Themenkreisen markiert werden.

1. Was meinen wir, wenn wir von Religion sprechen? – Religionstheoretische Grundsatzentscheidungen

Die Grundfrage jeglicher hermeneutischer Reflexion, nämlich diejenige nach dem Verhältnis von vorherigen Annahmen und erzielten Ergebnissen, stellt sich in Ostdeutschland in spezifischer Weise. Es ist vor allem das zu Tage tretende Selbstverständnis vieler Ostdeutscher als konfessions- und religionslos, von dem ausgehend zwei interpretative Pole markiert werden können, die als problematisch zu beschreiben sind. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die in empirischen Untersuchungen immer wieder zu belegende Verknüpfung von Aussagen wie »Ich bin nicht in der Kirche« und »Ich bin nicht religiös« zu interpretieren ist. Zum einen kann damit die Annahme verbunden werden, Ostdeutschland sei ein weitgehend religionsloses Gebiet, insofern der zweifelsohne hohe Grad an Entkirchlichung mit einer kaum zu überbrückenden Distanz dem Religiösen gegenüber einhergeht. Interpretationen in dieser Richtung operieren in der Regel mit einem substanziellen Religionsbegriff. Wie auch immer man sich religionstheoretisch dazu positionieren mag, besteht eine nicht zu unterschätzende Stärke dieses Zugangs im hohen Grad an Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis vieler Ostdeutscher. Unberücksichtigt bleibt jedoch dabei, inwiefern die Selbstaussagen einen bestimmten Religionsverständnis aufsitzen, das staatlicherseits in der DDR propagiert und von den Befragten entsprechend verinnerlicht worden ist. Die Kongruenz von Selbst- und Fremdzuschreibung wäre dann vor allem auch Ausdruck eines eingeschränkten Religionsverständnisses. Gestützt wird eine solche Sichtweise durch Beobachtungen im Feld religiöser Praxis. Vor allem kurz nach der Wiedervereinigung wurde oft von einer Art tabula rasa in rebus religionis ausgegangen. Bisweilen wurde auch von einem Vakuum gesprochen, weshalb die Gefahr groß sei, dass vor allem religiöse Sondergemeinschaften Erfolge erzielen könnten. Dies jedoch hat sich schnell als Trugschluss herausgestellt. Die zweifelsohne zu erhebende Zurückdrängung

substanzieller religiöser Bestandteile in Ostdeutschland ist nicht einfach als Leerstelle zu beschreiben, sondern scheint spezifisch geprägt zu sein. Bei der Suche danach, wie dies erfasst werden kann, ist ein zweiter Pol zu markieren, der problematisch erscheint. Grob gesagt, steht dahinter die Annahme, dass man lediglich den Blickwinkel ändern müsse, um die vorhandene Religiosität entdecken zu können. Religionstheoretisch steht dahinter das Konzept eines funktionalen Religionsbegriffs. In der Tat offenbart ein solcher Zugang ein großes Spektrum religiöser Inhalte und Verhaltensweisen auch in Ostdeutschland. Allerdings besteht hier nicht nur die Herausforderung, die identifizierten religiösen Phänomene und das Selbstverständnis der Befragten miteinander in Einklang zu bringen. Vielmehr besteht die Gefahr, Religion so weit zu fassen, dass sie letztlich nicht mehr sinnvoll identifizierbar ist. Handlungsorientierende Überlegungen wären dann nicht nur schwierig, sondern würden sich geradezu erübrigen – vorausgesetzt der Individualität würde ausreichend Raum gegeben.

Jüngere empirische Studien zeigen zudem, dass für das Verhältnis zur religiösen Dimension eine große Rolle spielt, ob jemand in der DDR oder erst danach aufgewachsen ist. Vor allem in der nicht mehr in der DDR sozialisierten Generation lässt sich eine gewisse Öffnung beobachten, die u. a. daraus resultiert, dass es die gesellschaftlich verordneten starren Denkverbote nicht mehr gibt. Daraus ergibt sich eine neue Bereitschaft, dem Phänomen Religion experimentell zu begegnen. Unterstützt wird dies durch vielfältige Impulse aus den Medien. Auch der schulische Religionsunterricht ist nicht bedeutungslos. Allerdings darf seine Rolle – nicht zuletzt aufgrund der Teilnahmezahlen – auch nicht überschätzt werden. Je nach Bundesland nimmt lediglich die Hälfte (Mecklenburg-Vorpommern) bis ein Fünftel (Sachsen-Anhalt) aller Schülerinnen und Schüler in Ostdeutschland daran teil.

Davon unberührt bleibt festzuhalten, dass es vor allem die jüngere Generation ist, die in Auseinandersetzung und bisweilen auch Abgrenzung zu ihren Eltern und Großeltern in besonderer Weise vor der Herausforderung steht, sich im religiösen Feld zu positionieren. Das macht diese Altersgruppe in besonderer Weise interessant für die Frage nach der Erschließung von Religion. Ganz gleich, ob dabei die Perspektive der Wahrnehmung oder der Handlungsorientierung leitend ist, wird auf eine Balance von substanziellen und funktionalen Anteilen in der Profilierung des Religionsbegriffs zu achten sein. Beide Pole markieren Einseitigkeiten, die es zu vermeiden gilt. Deshalb kann Religion nur im wechselseitigen Zugriff erforscht werden. Die Stärken beider Perspektiven sind zu nutzen, wobei jede Forschung wie auch jede Reflexion zur Handlungsorientierung vor der Herausforderung steht, den dabei verwendeten Religionsbegriff zu

profilieren. Dies kann nur unter Berücksichtigung des erkenntnisleitenden Interesses geschehen. Qualitativ-hermeneutische Verfahren sind bei der Erfassung von Religiosität mit quantitativ-empirischen zu kombinieren. Dies gilt in beiden Richtungen. So benötigt die quantitative Religionsforschung qualitative Untersuchungen, weil sie sonst in der Gefahr steht, Veränderungen im Feld der Religionserschließung nicht angemessen aufnehmen zu können. In besonderer Weise aufschlussreich scheinen dabei Untersuchungen an der Grenze von Konfessionszugehörigkeit und Konfessionslosigkeit sowie in der Analyse von Ritualen und Feiern zu sein. Das Phänomen »Konfessionslosigkeit«, über das bisher noch viel zu wenig bekannt ist, kann auf diese Weise in seinen tiefer liegenden Schichten beschrieben werden. Allerdings benötigt auch die qualitative Religionsforschung den Rückbezug zur quantitativen Religionsforschung, um größere Strömungen und gesamtgesellschaftliche Prägungen angemessen beschreiben zu können.

In alledem gilt, dass der Religionsbegriff nicht ein für allemal geklärt werden kann. Empirische Forschung und die damit verbundene konzeptionelle Reflexion steht deshalb immer wieder neu vor der Herausforderung, die grundlegenden religionstheoretischen Fragestellungen präsent zu halten und mit Blick auf die zu untersuchende Zielgruppe sowie unter Berücksichtigung des erkenntnisleitenden Interesses eine begründete Profilierung des Untersuchungsgegenstandes vorzunehmen. Die Qualität der gewonnenen Ergebnisse wird zum großen Teil davon abhängen, ob es gelungen ist, hier eine differenzierte und begründete Schwerpunktsetzung vorzunehmen.

2. In welcher Weise gehört Religion zum Menschsein? – Theologisch-anthropologische Aspekte

Eng mit der eben skizzierten Fragerichtung verbunden, aber in ihrer Stoßrichtung noch einmal anders gewichtet, ist die Frage, in welcher Weise Religion zum Menschsein gehört. Ist der Mensch »hoffnungslos« religiös oder liegt in ihm lediglich die Möglichkeit dafür, religiös sein zu können? In praktisch-theologischen wie religionspädagogischen Zusammenhängen wird das sog. anthropologische Argument beispielsweise für die Begründung des schulischen Religionsunterrichts herangezogen. Weil Religion unverzichtbar zum Menschsein des Menschen gehöre, sei ein entsprechendes unterrichtliches Angebot auch im schulischen Rahmen notwendig.

In Ostdeutschland steht eine solche Argumentationsreihe vor besonderen Herausforderungen. Zum einen ist es schwierig, die sich auftuende Distanz zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung zu überbrücken und

Menschen, die sich selbst als nicht religiös begreifen, verständlich zu machen, warum sie doch religiös sein sollten, obwohl sie selbst sich anders verstehen. Zum anderen ergibt sich die Notwendigkeit einer theologisch verantworteten und differenzierten Sicht auf Religion als anthropinum. Auch wenn die Annahme einer angeborenen Religiosität eher in der katholischen Tradition zu Hause ist, bleibt die Herausforderung, theologisch zu denken, dass Menschen in einer nicht oder nur sehr schwer erkenn- und beschreibbaren religiösen Welt- und Lebensdeutung bleiben, obwohl auch ihnen Kontingenz widerfährt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das religiöse Selbstverständnis des Menschen in stärkerem Maße kontextbestimmter als gedacht, insofern die vorhandenen Interpretationsmuster darüber entscheiden, ob Erlebnisse religiös gedeutet werden oder nicht. Zumindest legen die bisher in Ostdeutschland erhobenen empirischen Befunde dies nahe. Dies jedoch impliziert, dass Religiosität eher als Potenzial denn als Wesensmerkmal des Menschseins zu beschreiben wäre. Dies wiederum würde der Individualisierungsthese Grenzen setzen, insofern deutlich würde, dass Religiosität Impulse von außen braucht, also nicht nur aus dem Individuum selbst heraus freigesetzt wird. Dabei hinge die Explizierung der Potenzialität von den vorhandenen Interpretationsmustern ab, die wiederum nicht überall gleichermaßen verfügbar wären.

Solche Überlegungen sind keinesfalls nur innertheologisch im Sinne der Beschreibung einer theologischen Anthropologie von Interesse, sondern haben auch Auswirkungen auf die Charakterisierung der Situation in Ostdeutschland insgesamt, die hier – durchaus sperrig und im Bewusstsein des Vorläufigen – mit dem Begriff der Konfessionslosigkeit bezeichnet wird. Allerdings ist dieser Terminus, trotz seiner offenkundigen institutionologischen Engführung, keineswegs so abwegig, wie bisweilen angemerkt wird. Schließlich sind die Alternativen ebenfalls mit Problemen behaftet. Wer beispielsweise von religiöser Indifferenz spricht, also von einer Art Gleichgültigkeit, Uninteressiertheit und Unbestimmtheit geht implizit davon aus, dass das Individuum selbst sich zur religiösen Dimension verhält. Wie aber ist es, wenn es in einem Kontext aufwächst, in dem entsprechende Deutungsmuster schlichtweg nicht oder nur rudimentär vorhanden sind? Ist dann das Individuum noch religiös indifferent oder fehlen ihm einfach die Möglichkeiten, sich religiös zu verhalten und entsprechende Gewohnheiten auszubilden?

3. Welche konzeptionellen Entscheidungen ergeben sich für die Kommunikation des Evangeliums? – Praktisch-theologische Grundsatzfragen

Spätestens an diesem Punkt treten praktisch-theologische Grundsatzfragen zu Tage, die zu beantworten sind. Wie ist Konfessionslosigkeit inhaltlich zu fassen und, daraus resultierend, wie sollte ihr begegnet werden? Auch hier gelten die eingangs skizzierten religionstheoretischen Grenzbeziehungen. Einseitigkeiten werden der Komplexität der Ausgangssituation nicht gerecht und sind deshalb zu vermeiden.

Unter dieser Prämisse stellt sich die Herausforderung der Erkennbarkeit der Kommunikation des Evangeliums bei gleichzeitiger Offenheit für andere Arten religiöser Kommunikation sowie einer anzustrebenden Öffnung für die religiöse Dimension im Allgemeinen bei denen, die bisher keinerlei Zugang zu dieser Dimension des Lebens haben.

Im praktisch-theologischen Diskurs werden dabei unterschiedliche Positionen vertreten. So setzt beispielsweise Wilhelm Gräßl bewusst beim Religionsbegriff ein, wobei er ihn inhaltlich in der Differenz von Immanenz und Transzendenz unterscheidungsfähig halten will. Auf diese Weise gelingt es ihm, den christlichen Glauben im Kontext persönlicher Überzeugungsgewissheiten zu sehen und zu thematisieren. Religion ist für ihn Deutung des Lebens im Blick auf eine transzendente Sinninstanz. Dieser Ansatz eröffnet ihm eine große Weite der Wahrnehmung, birgt aber die Herausforderung der Abgrenzung und Profilierung christlich-religiöser Kommunikation von anderen durchaus auch in der Differenz von Immanenz und Transzendenz stehenden Kommunikationsformen. Zugleich ist dieser Ansatz gekoppelt mit der Konzentration auf das Individuum.

Anders setzt Christian Grethlein ein, indem er die »Kommunikation des Evangeliums« zum Leitbegriff erhebt. Religion tritt bei ihm in den Hintergrund. Zwar findet dieser Begriff auch bei ihm als protestantische Unterscheidungskategorie noch Erwähnung. Aber vor allem im Blick auf nicht christliche bzw. nichtprotestantische Gemeinschaften sieht er deutliche Defizite hinsichtlich seiner inhaltlichen Bestimmung, insofern damit die Eigenart des Benannten eher verfälscht als korrekt benannt werde. Einen Ausweg sieht er im Bezug auf die von Ernst Lange geprägte Formulierung der »Kommunikation des Evangeliums«. Mit seiner Hilfe kann er eine präzise inhaltliche Beschreibung vornehmen. Gleichzeitig versucht er eine Anknüpfung an allgemeine kommunikative Vollzüge.

In gewisser Weise markieren die beiden benannten Positionen diejenigen Problemkreise, die bereits im religionstheoretischen Zugriff benannt wurden. Sie verdeutlichen, dass jeder Einsatz Stärken und Schwächen aufweist. Am Beispiel der eben skizzierten Ansätze lässt sich das gut vor

Augen führen. Letztlich treffen sich Gräbs und Grethleins Überlegungen in dem Bemühen, offensichtliche Einseitigkeiten zu vermeiden und das religiöse Feld umfassend in den Blick zu nehmen. Dabei jedoch zeigen sich unterschiedliche Stärken. Grethleins Ansatz vermag deutlicher, die jeweilige Binnenlogik aufzunehmen und inhaltlich klar konturiert zur Sprache zu bringen. Schwierigkeiten ergeben sich jedoch in der Kommunizierbarkeit dieses kommunikationstheoretisch ausgerichteten Ansatzes mit Menschen, die eine solche Distanz zur Religion an den Tag legen wie es in Ostdeutschland der Fall ist. Grob gesagt scheinen die Stärken von Gräbs Ansatz eher im Feld der Wahrnehmung zu liegen, diejenigen von Grethleins Ansatz eher im Bereich der Handlungsorientierung. Beiden gemeinsam ist, dass sie Erhellendes hinsichtlich der Deutung beizutragen haben, auch wenn sie sich von unterschiedlichen Seiten aus der Thematik nähern.

Welche der beiden Ansätze die ostdeutsche Situation aufnehmen und erhellen kann, lässt sich nicht pauschal benennen. In praktisch-theologischer Hinsicht wird es von besonderer Bedeutung sein, Religions- und Glaubenserschließung (so eher mit Worten Gräbs gesagt) bzw. allgemein religiöse Kommunikationsformen und die Kommunikation des Evangeliums (so eher mit Worten Grethleins gesagt) voneinander zu unterscheiden und zugleich aufeinander zu beziehen. Hierher gehört auch die Frage, inwieweit Geschmack für Religion und Geschmack fürs Christentum gebildet und aufeinander bezogen werden können. Aller Wahrscheinlichkeit nach steht zu vermuten, dass in einem konfessionslosen Umfeld die Erschließung von Religion in vielen Fällen nicht neben, sondern exemplarisch anhand der Erschließung des Christentums geschieht. Dieses Feld ist bisher noch nicht klar genug erkundet und beschrieben worden. Notwendig dafür wären nicht zuletzt weitere empirische Untersuchungen und zwar vorwiegend im Bereich der qualitativen Forschung. Eine solche Grundlagenforschung könnte auch deutlich mehr Klarheit darüber schaffen, wo dabei kirchliches Handeln zu verorten und wie es zu gestalten wäre.

4. Wie ist kirchliches Handeln angesichts dieser kontextuellen Herausforderungen zu profilieren? – Pastoraltheologische Perspektiven

Wie kirchliches Handeln im ostdeutschen Kontext profiliert werden soll, ist eine weitgehend offene Frage. Deutlich ist bisher nur, dass die vorhandenen Konzepte nicht ausreichend sind, um den innewohnenden Herausforderungen auch nur ansatzweise begegnen zu können. Auch der Rückbezug auf die Missionsterminologie, die bereits in der DDR verstärkt in das Bewusstsein gerückt war, ist nicht befriedigend. Am Beispiel der Verhält-

nisbestimmung von Mission und Bildung lässt sich das gut vor Augen führen. Momentan profitiert die Missionstheologie deutlich stärker vom Dialog mit den Bildungswissenschaften als umgekehrt. Fest steht bisher nur, dass kurzschlussige Verbindungen zwischen beiden Feldern nicht sinnvoll sind. Dass beispielsweise ein guter Religionsunterricht werbenden Charakter hat, ist unbestritten. Offen jedoch bleibt, ob und wenn ja wo werbendes Handeln darüber hinaus einen Platz finden könnte. Mit Blick auf den Aufbau religiöser Subjektivität, ist dies nicht von vornherein auszuschließen, würde jedoch auch nach Begrenzungen verlangen. Das gilt besonders dann, wenn dies am Lernort Schule stattfinden sollte.

Deutlich ist bereits jetzt, dass den das Evangelium kommunizierenden Personen eine ausgesprochen große Bedeutung zukommt. Dies birgt sowohl für haupt- wie ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eine Reihe von Herausforderungen.

Zum einen kommt dem Gemeinschaftsaspekt eine ausgesprochen große Bedeutung zu. Hier stellt die zunehmende milieuspezifische Konzentration ein ernstes Problem dar. Sie schränkt Konvivenz von kirchlichen Mitarbeitern und der Kirche fern stehenden Menschen von vornherein empfindlich ein oder verhindert sie sogar.

Zum anderen steht die Frage der Personalpflege und -führung im Raum. Bisher ist nicht klar, wie Kirche mit dem Problem der Konkurrenz zwischen Mitarbeitenden bei geringer werdenden Ressourcen umgehen kann. Die kleiner werdende Zahl von Kirchenmitgliedern lässt auch die Gruppe derer kleiner werden, die potenziell den Mitarbeitenden ein positives feedback geben könnten. Das auch damit einhergehende sinkende Sozialprestige kann zu einer Konzentration auf binnenkirchliche Aufgaben führen, weil damit auch die eigene Berufsrolle klar definiert und positive Rückmeldungen gesichert zu sein scheinen.

Diese Fragen sind nicht nur unter dem Aspekt der Mitarbeiterpflege zu bedenken, sondern berühren die ekklesiologische Grundlegung insgesamt. Kirche in Ostdeutschland wird dabei stärker auch die außerinstitutionellen Felder der Kommunikation des Evangeliums in den Blick zu nehmen haben.

5. Wo liegen spezielle Aufgaben im Feld religiöser Bildung, Erziehung und Sozialisation? – Religionspädagogische Herausforderungen

Die Situation in Ostdeutschland setzt spezifische Prämissen im Feld religiöser Bildung, Erziehung und Sozialisation, mit denen grundlegende Herausforderungen und Chancen verbunden sind. Auf vier Bereiche sei im

Folgenden verwiesen, ohne dass sich damit ein Anspruch auf Vollständigkeit verbinden würde.

Eine erste, für den ostdeutschen Kontext kennzeichnende Herausforderung liegt in der nach wie vor zu beobachtenden Dominanz naturwissenschaftlicher Modelle, die in marxistischer Tradition ein Monopol in Sachen Weltdeutung beanspruchen und alternative Hermeneutiken mit dem Verdikt der Unwissenschaftlichkeit versehen. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Perspektivenverengung ist fraglos notwendig. Sie sollte allerdings die simplifizierende Gegenüberstellung von wissenschaftlicher vs. religiöser Weltdeutung nicht ihrerseits replizieren, sondern von der irreduziblen Vielfalt von Weltzugängen – ästhetisch, normativ-ethisch, scientistisch, religiös etc. – ausgehen. Im schulischen Bereich steht damit der Religionsunterricht vor grundsätzlich ähnlichen Herausforderungen wie andere geistes- und sozialwissenschaftliche Fächer. Das gemeinsame Interesse an einer umfassenden Bildung sollte kooperativ genutzt werden. Gleichzeitig weist die hier skizzierte Problemstellung über den schulischen Religionsunterricht hinaus, insofern alle Schülerinnen und Schüler im Blick sein sollten. Umgesetzt werden könnte dies über Projekte, die für die gesamte Schülerschaft angeboten werden (z.B. Schulprojektwochen).

Zweitens ist der Zusammenhang unterschiedlicher Dimensionen von Religiosität bzw. Kommunikationsmodi des Christentums (Grethlein) keineswegs leicht zu erschließen in einem Religionsunterricht, an dem viele Schülerinnen und Schüler ohne außerschulische Kontakte zum Christentum teilnehmen. In welcher Weise der Religionsunterricht gelebte Religion in allen Facetten zeigen kann, ohne die Teilnehmer religiös zu vereinnahmen, ist eine u. E. zentrale Frage für die Sachgemäßheit des Faches. Dazu bedarf es grundlegender konzeptioneller Überlegungen, aber auch konkreter Praxisentwürfe, die die geringe religiöse Sozialisation der Schülerinnen und Schüler ernstnehmen. Vergleichbares ließe sich auch für das Feld gemeindlicher Bildungsarbeit sagen, auch wenn hier die Rahmenbedingungen noch einmal anders gesetzt sind.

Drittens wird es in der Bildungsarbeit mit konfessionell/konfessionslos gemischten Lerngruppen entscheidend darauf ankommen, die lebensweltlichen bzw. biographiebezogenen Quellen religiösen Fragens zu eruieren. Die von Wilhelm Gräb geforderte Rückführung von Religion auf Lebensdeutungsprozesse hat strukturelle Ähnlichkeiten mit der didaktischen »Rückführung in die Originalsituation«, die der Pädagoge Heinrich Roth schon 1949 gefordert hat: »Alle methodische Kunst liegt darin beschlossen, tote Sachverhalte in lebendige Handlungen rückzuverwandeln, aus denen sie entsprungen sind: Gegenstände in Erfindungen und Entdeckungen, Werke in Schöpfungen, Pläne in Sorgen, Verträge

in Beschlüsse, Lösungen in Aufgaben, Phänomene in Urphänomene.«¹ In der Tat erweist sich bei näherem Hinsehen ein Großteil der in den Lehrplänen genannten Stoffe – biblische Texte, theologische Denkfiguren, bildliche Darstellungen – als Resultat von Deutungsprozessen, als geronnene Lösung, bei der insbesondere in einem konfessionslosen Kontext nicht selten unklar bleibt, auf welche Frage, auf welches Lebensproblem oder Dilemma, auf welche Erfahrung von Glück oder Schicksal sie eine Antwort sucht. Die Hilflosigkeit im Umgang mit Lösungen auf nicht identifizierte Probleme zeigt sich deutlich in einigen der Schüleraufsätze zum Tod Jesu, die Annchristin Schubert ausgewertet hat. Hier bedarf es künftig auch verstärkter Anstrengungen in der Lehrerbildung, um den hinter den Texten stehenden Deutungsprozess und den damit verbundenen prinzipiellen Modellcharakter theologischer Aussagen bereits im Studium zu erschließen.

Schließlich macht die Beobachtung Eberhard Tiefensees, dass der fehlende religiöse Diskurs in einer Gesellschaft zur schwindenden Sensibilität für das Kontingente, unthematisch Miterfahrene führe, auf einen möglichen, in seiner Bedeutung kaum zu unterschätzenden Bildungsbeitrag des Religionsunterrichts aufmerksam: Er kann die Kategorie des Unverfügbaren offenhalten bzw. eröffnen. Auch dafür ist allerdings die Einsicht in den tentativen, nicht nur *sub specie aeternitatis* vorläufigen Charakter theologischer Aussagen zwingende Voraussetzung. Nur ein Religionsunterricht, der Gott als Geheimnis versteht, vermag einen genuinen Beitrag zu einer Kultur des Unverfügbaren leisten. Ein Religionsunterricht hingegen, der das Wesentliche über Gott und die Welt zu wissen und zu lehren vorgibt, entzieht dem Unverfügbaren endgültig den Boden. Dies gilt auch für die kirchliche Arbeit insgesamt. Hier wird die Herausforderung wohl vor allem darin bestehen, nicht gleich mit vermeintlichen Übersetzungen christlicher Botschaften zu hantieren, sondern die Unverfügbarkeit und letztlich auch Ergebnisoffenheit von Lernprozessen auszuhalten und gleichzeitig als Chance zu begreifen. Letztlich ist genau dies eine wesentliche Bedingung für neue Einsichten und Perspektiven bei allen Beteiligten.

¹ HEINRICH ROTH: Zum pädagogischen Problem der Methode, in: Die Sammlung. Zeitschrift für Kultur und Erziehung 4, 1949, 102-109; 108.