

# Religion – Religiosität – Jugend

## Problem- und Themenaufriß

*Ulrich Kropač/Uto Meier/Klaus König*

So notwendig es ist, in Gesellschaft und Wissenschaft über *Religion* zu debattieren, so schwierig ist es. Denn was in diesen Diskursen unter Religion verstanden wird, ist fast so vielschichtig wie die Debatten selbst. Die Mannigfaltigkeit spiegelt sich auch in der Frage, welcher Religionsbegriff religiösen Lernprozessen zugrunde liegt. Die Frage ist nicht neu, was aber keineswegs bedeutet, sie sei schon abschließend beantwortet. Gegenwärtige Entwicklungen – wie z.B. die globale Bedeutungszunahme tradiertter Religionen, die Wanderung von Religion in kulturelle Bereiche, die zunehmende Zahl nicht getaufter Menschen in Teilen Mitteleuropas – betreffen die Grundlagen religiöser Bildung. Denn religiöse Bildung kann Veränderungen des Phänomens Religion, seiner Wahrnehmung und begrifflichen Fassung nicht ignorieren. Die bisherige religionspädagogische Diskussion des Religionsbegriffs pendelt zwischen einer Ausweitung des Gegenstandsbereichs einerseits und definitorischen Festlegungen andererseits. Religion als Grundlage religiöser Bildung darf sich nicht auf tradierte Religionen beschränken, da gegenwärtige religiöse Phänomene deren Grenzen sprengen. Ebenso wenig kann der Religionsbegriff so gedehnt werden, dass er für die begriffliche Bestimmung des Propriums religiöser Bildung unbrauchbar wird. In dem Rahmen von Offenheit und Bestimmtheit erhöht sich die Komplexität des Religionsbegriffs noch zusätzlich, weil Religion kein abgeschlossener Raum ist. Die signifikanten Vernetzungen von Religion mit Kultur, Medien, Politik und mannigfachen Aspekten individueller Lebensgestaltung machen ihn zu einem Begriff, nach dem nur multiperspektivisch gefragt werden kann.

Eine wesentliche Ergänzung erfährt die religionspädagogische Diskussion um Religion in den letzten Jahren durch die Aufnahme des Begriffs *Religiosität*. Kinder- und jugendtheologische Perspektiven sowie eine sprießende Religiosität außerhalb von oder in unterschiedlich dichter Anlehnung an religiöse Traditionen lassen Religiosität zu einer eigenständigen Kategorie werden. Dabei steht zur Debatte, wo ihre anthropologischen Grundlagen zu suchen sind, wie sich Religiosität und Religion zueinander verhalten, welche Äußerungsformen und Gehalte Religiosität besitzt und auf welche Weise sie wahrnehmbar ist. Obwohl viele Fragen, die sich um die Kategorie Religiosität ranken,

noch ungeklärt sind, schiebt sie sich in der Religionspädagogik weiter in den Vordergrund. Ob sich religiöse Bildung stärker von Religiosität oder von Religion her definiert und wie beide z.B. innerhalb von Inhalts- und Kompetenzfragen aufeinander bezogen werden, lässt sich nur durch grundsätzliche religionspädagogische Diskurse bearbeiten.

Die *Jugend* bildet ein Zentrum religiöser Bildung. In dieser Lebensphase arbeiten Menschen verstärkt an ihrer Identität und vertiefen die personalen und reflexiven Grundlagen ihres Weltbilds. Ob und wieweit dabei welche Form von Religion eine Rolle spielt, ist Voraussetzung und – im praktischen Vollzug – auch Thema religiösen Lernens. Bildet sich innerhalb jugendlicher Identitäts- und Bildungsprozesse etwas heraus, was mit dem Begriff Religiosität angemessen bezeichnet und charakterisiert werden kann? Wenn zudem „religiös sein“ eher eine Selbsteinschätzung Jugendlicher wiedergibt als Glaube, unter welchen begrifflichen und hermeneutischen Voraussetzungen lässt sich diese Selbsteinschätzung wahrnehmen und mit welchen Methoden kann sie sachgemäß erforscht werden? Da Jugendliche zu einem hohen Prozentsatz den Inhalten, Praktiken und maximalen Identifikationsforderungen christlicher Konfessionskirchen skeptisch gegenüberstehen, müssen andere Einflussfaktoren für die Genese ihres Weltbilds und ihrer wie immer gearteten Religiosität vorhanden sein. Welche Faktoren sind dies, wie wirken sie und welche Folgen für religiöse Bildung haben sie?

Die hier knapp skizzierten Fragen und Problemkreise zu Religion, Religiosität und Jugend und deren Beziehungen zueinander lassen sich nur durch unterschiedliche wissenschaftliche Methoden und aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen weiterführend bearbeiten. Interdisziplinarität kommt der Religionspädagogik entgegen, da sie sich als Verbundwissenschaft versteht, die für die Fragen nach Legitimation und Konfiguration religiöser Bildungsprozesse Thesen und Ergebnisse vieler Wissenschaftsdisziplinen aufgreift, um sie unter eigenen Fragestellungen zu gewichten und zu transformieren. Diesem Selbstverständnis folgt der hier vorgelegte Band auf explizite Weise: Vertreter und Vertreterinnen aus den Sozialwissenschaften, aus Psychologie, Ethnologie, Philosophie und unterschiedlichen theologischen Fächern stellen ihre Reflexionen zu den skizzierten Fragen nach Religion, Religiosität und Jugend dar.

Die methodologische und inhaltliche Breite der interdisziplinären Bearbeitungen ist präzise unter kategorialen Gesichtspunkten gebündelt: Das erste Kapitel steht ganz unter empirischen Vorzeichen, das zweite Kapitel ist systematisch-begrifflich ausgerichtet, das dritte Kapitel analysiert exemplarisch kulturell-kirchliche Wechselwirkungen. Das vierte Kapitel positioniert die

Rolle von Religion in pluraler Gesellschaft, während die Thesen im abschließenden fünften Kapitel als Herausforderungen formuliert sind.

## **Kapitel I: Empirische Erkundungen**

Eröffnet wird das erste Kapitel durch eine Zusammenfassung gegenwärtiger empirischer Ergebnisse zur Religiosität Jugendlicher durch den Bochumer Pastoraltheologen Matthias Sellmann. Methodologisch beschreibt er die Religiosität Jugendlicher mithilfe einer Feldermatrix, die vier Inhalte – Erfahrung mit Religion, persönliche Religiosität, Gottesbild, Referenz auf Kirche und religiöse Tradition – mit semantischen und aktionalen Faktoren verknüpft: Unter welchen Aspekten und in welchen Kontexten wird der Inhalt thematisiert, mit welchen Aktionen und Konsequenzen wird er verbunden? Dies führt zu einer thesenartigen Charakterisierung jugendlicher Religiosität, die beispielsweise ihre mythische, selbstreferentielle und pragmatische Signatur hervorhebt. In einem zweiten Schritt rekapituliert Sellmann die gewonnenen Einsichten, indem er sie unter den Stichworten „Inklusion“ und „Selbstsozialisation“ präzisiert. Demnach wird Religiosität von Jugendlichen in einer funktional differenzierten Gesellschaft zum Aufbau von identitärer Kohärenz eingesetzt, die vor allem in der Selbstreflexion und in bestimmten Gruppen erfahrbar sein muss. Jugendliche erwarten sich von Religiosität, die sich von kirchlicher Tradition eher abgrenzt, einen individuellen Distinktions- und Identitätsgewinn. Der Weg dazu führt nicht über eine religiöse Erziehung in Familie, Kirche und Schule, sondern primär über eine religiöse Selbstsozialisation, deren Bezug vor allem in popkulturellen Inszenierungen und Semantiken liegt. Dabei soll Religiosität nicht zu prophetisch inspirierten Aufbrüchen verhelfen, sie muss vielmehr Sicherheit bieten und Risiken minimieren.

Von einer bestimmten empirischen Untersuchung – dem „Religionsmonitor“ der Bertelsmann Stiftung – her argumentiert Stefan Huber, da er an dessen Konstruktion und Durchführung maßgeblich beteiligt war. Wie Matthias Sellmann lässt sich auch für ihn die Frage nach der Religiosität Jugendlicher nur in einem komplexen System verschiedener, miteinander vernetzter Faktoren stellen. Verbunden werden die soziologische Kategorie der Sozialformen des Religiösen, die theologisch/religionswissenschaftlich bestimmte Kategorie religiöser Inhaltlichkeit sowie die religionspsychologisch orientierte Frage nach der Repräsentation des Religiösen in der menschlichen Persönlichkeit. In der Folge einer differenzierten Anwendung der Matrix lassen sich Typen signifikant voneinander unterscheiden, die entweder hochreligiös, religiös oder nichtreligiös sind. In einem zweiten, präzisierenden Schritt stellt Huber Ergeb-

nisse heraus, die Differenzen zwischen den Gruppen der Hochreligiösen und der Religiösen markieren. Dies erscheint notwendig, weil die Eigenständigkeit beider Gruppen im Vergleich zum religiösen und nichtreligiösen Typ keineswegs selbstverständlich ist. Huber weist nach, dass sowohl die religiöse Inhaltlichkeit bei Hochreligiösen stärker ausgeprägt ist als auch die Prägung des eigenen Verhaltens durch religiöse Vorgaben. Die bisherige empirische Rekonstruktion der beiden Gruppen eröffnet weitere Fragen nach ihrer genaueren inhaltlichen Charakterisierung und kontextuellen Einbettung, womit Huber in die Zukunft weisende Forschungsaufgaben benennt.

Im Gegensatz zu nicht unmittelbar anwendungsbezogenen empirischen Untersuchungen – wie z.B. den durch Stefan Huber vertretenen „Religionsmonitor“ – stellt Carsten Gennerich als einziger hier vertretener Religionspädagoge eine empirische Methodologie vor, die auf die Inhaltskonstitution religiöser Lernprozesse ausgerichtet ist. Im Anschluss an ältere empirische Arbeiten konstruiert er bipolar angelegte Wertfelder – z.B. Selbststeigerung versus Selbsttranszendenz und Offenheit für Wandel versus Bewahrung –, in die Äußerungen von Jugendlichen zu einem religiös relevanten Thema platziert werden. Auf diese Weise lassen sich jugendtheologische Befunde so kategorisieren, dass einerseits ihre Positionen und damit unterrichtliche Anknüpfungen sichtbar sind, andererseits aber auch Einseitigkeiten und Herausforderungen, die durch eine gezielte Inhaltskonstitution unterrichtlich bearbeitet werden können. Dabei kommt es Gennerich nicht darauf an, die empirische Grundlage für eine möglichst „vollständige“ Theologie in religiösen Bildungsprozessen zu markieren. Da hinter den Verortungen der Jugendlichen in den Wertfeldern Situationen ihres Lebens stecken, die Äußerungen also situativ bestimmt sind und in Situationen hinein wirken wollen, müssen religiöse Bildungsprozesse diese Kontexte berücksichtigen und ihre Inhalte von daher didaktisch konstituieren. Dies verweist auf die vom Autor schon vorgelegte „Dogmatik des Jugendalters“ (2010).

Einen Blick auf konkrete Äußerungen junger Menschen zum Feld der Religion gewährt die Innsbrucker Psychologin Tatjana Schnell. Bei ihrer Befragung zieht sie den Begriff Spiritualität vor, da Jugendliche mit Religion und Religiosität weniger personenbezogene als vielmehr institutionell-kirchliche Assoziationen verbinden. Insgesamt zeigt ihre Untersuchung eine implizite Religiosität bei jungen Menschen. Implizit ist eine Religiosität, wenn etwas Unbedingtes zum Ausdruck gebracht wird und eine aktive Orientierung daran erfolgt. Wichtige Elemente dieser impliziten Religiosität bilden drei Erfahrungs- und Aussageebenen: Jugendliche bemühen sich um eine stimmige, kohärente Lebensgeschichte, sie pflegen Rituale, um das persönlich Bedeutsame in eine Form zu bringen, und sie haben Transzendierungserlebnisse, die sich

als kurzfristige Überschreitungs-, Verschmelzungs- oder Hingabeerlebnisse charakterisieren lassen. Als inhaltlichen Brennpunkt ihrer impliziten Religiosität markieren Jugendliche personale Beziehungen. Sie geben Halt, vermitteln Zugehörigkeit und bilden eine orientierende Konstante der eigenen Biografie. Ihre Pflege erfolgt durch eine Vielzahl kleiner Rituale, und wenn sich junge Menschen ganz auf andere einlassen, können sie sich selbst vergessen und Grenzen überschreiten. Ob Jugendliche einen Zugang zum Christentum als expliziter Religion finden können, wird sich an der adressatenorientierten Berücksichtigung des beschriebenen Brennpunkts entscheiden.

## **Kapitel II: Begriffliche Reflexionen**

Der Münsteraner Soziologe Detlef Pollack eröffnet seinen Beitrag mit einer Sichtung von Schwierigkeiten, die Versuche einer Definition von Religion gewärtigen müssen. Auch wenn es beträchtliche Probleme gibt, kann Pollack zufolge auf eine Religionsdefinition nicht verzichtet werden, soll einem unreflektierten Begriffsgebrauch nicht Tür und Tor geöffnet werden. Pollack zeichnet kurz die gängigen Wege einer Religionsdefinition nach: durch Angabe eines Bezugsgegenstands (z.B. Gott, Götter, das Heilige, Übernatürliches); durch Beschreibung des Modus des religiösen Bezugs auf einen Gegenstand: Religion ist dann gegeben, wenn etwas für den Beteiligten absolute Gültigkeit besitzt; durch Bezeichnung einer Leistung, die Religion erbringt, also eine funktionale Religionsdefinition. Pollack schlägt vor, eine Definition auf die Kombination von funktionalistischen und substantialistischen Argumenten sowie eine Verschränkung von Außen- und Innenperspektive zu stützen. Im Anschluss an Luhmann, Habermas und Lübke bestimmt er das Problem, auf das sich jede Religion funktional bezieht, als die Frage nach der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins. Das Spezifikum von Religion in der Bearbeitung dieses Problems erkennt Pollack in der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, wobei Transzendenz in der Immanenz zugänglich bleibt.

Wie Detlef Pollack konstatiert auch die Kölner Theologin Saskia Wendel erhebliche Schwierigkeiten im Feld der Religionsdefinition. Ihr Lösungsweg sieht jedoch völlig anders aus: Sie verschiebt die Problemlage von Religion zu Religiosität, mithin vom „Objekt“ Religion zum Subjekt, das religiös denkt, fühlt, handelt. Damit ist nun der Begriff „Religiosität“ zu klären. Hier bieten sich zwei Wege an: Zum einen kann versucht werden, Religiosität über spezifische – religiöse! – Erfahrungen zu erschließen; zum anderen kann Religiosität mit dem Begriff des Selbstbewusstseins verbunden werden. Wendel entscheidet sich für die zweite Alternative. Auf der Linie D. Schleiermachers und D.

Henrichs bestimmt sie Religiosität als Gefühl des Verdanktseins von einem Unbedingten. Es ist exakt der Bezug auf das Unbedingte, was dem Verdanktheitsgefühl den religiösen Charakter einträgt. Religiosität setzt Freiheit voraus; insofern erteilt Wendel allen Vorstellungen, dass der Mensch von Natur aus religiös sei, eine klare Absage. Für religiöse Bildung bedeutet die Wendung hin zu Religiosität und ihre Verknüpfung mit dem Selbstbewusstsein: Sie kann dazu beitragen, dass Lernende das eigene religiöse Erleben im Vollzug des Selbstbewusstseins entdecken. Insofern ist das religionspädagogische Paradigma der Subjektorientierung zu stärken. Weil schließlich Religiosität ohne Bezug auf Religion keinen Wurzelgrund findet, gehört Wendel zufolge zur religiösen Bildung unabdingbar die Vermittlung religiöser Praxis.

Einen wiederum ganz anderen Ansatz als Saskia Wendel entwickelt der Augsburger Religionsphilosoph Thomas Schärtl: Ihm ist es um (religiöse) Erfahrung und – damit verbunden – Sprache zu tun. Schärtl problematisiert den für eine moderne Religionspädagogik konstitutiven Bezug religiöser Lernprozesse auf Erfahrung bzw. religiöse Erfahrung. Letztere bedarf der Anleitung und Ausdrucksmöglichkeiten durch eine etablierte, plausible religiöse Sprache. Die christliche Sprache des Lehramts, der Theologie oder der Verkündigung aber ist unverständlich, unübersetzbar, uneinleuchtend geworden. Als Ursache hierfür macht Schärtl „postmoderne Grenzverwischungen“ aus, etwa zwischen Natur und Kultur, Teil und Ganzem, Zentrum und Peripherie. Dies hat Konsequenzen für die (christliche) Religion: Sie wird immanentistisch reduziert und steht im Wettbewerb mit anderen Sinnanbietern. Schärtl plädiert für die Entwicklung einer religiösen Sprache, die es ermöglicht, Tiefenerfahrungen religiös zu deuten. Er verdeutlicht die Problematik exemplarisch am Kernwort der christlichen Sprache, dem Wort „Gott“. Zudem erinnert er an eine zentrale Aufgabe von Religion, nämlich Grenzziehung – gegen die Verwischungstendenzen der Postmoderne. Religion kann nur da eine lebendige und reichhaltige Sprache im Horizont der Postmoderne etablieren, wo sie das Heilige als Grenzziehung anschaulich macht und narrativ entfaltet.

### **Kapitel III: Kirchliche und kulturelle Analysen**

Aus fundamentaltheologischer Sicht identifiziert der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff die bisherige theologische Reflexionsgeschichte über Religiosität als Leerstelle, obschon das Subjekt in seiner jeweiligen individual-religiösen Verortung jegliche institutionalisierte Glaubensgestalt erst füllen muss. Dieser markanten Differenz gelten seine theologischen Suchbewegungen, nicht zuletzt mit dem Blick auf eine zu prüfende theologische Legi-

timität des unscharf-subjektiv Häretischen. Mit dem Mystik-Forscher Michel de Certeau erkennt Hoff in einer historisch je eigenen Spiritualität, die bewusst den Bruch mit der Konvention braucht und aus ihr hervorstößt, die unverwechselbar authentisch-religiöse Antwort auf den Kairos einer Zeit im Geist des Evangeliums. Mit einer Reflexion über die *loci theologici* nach Melchior Cano – der erkenntnistheoretischen Orte katholischer Selbstvergewisserung – klärt Hoff auch die Funktion der *loci alieni*, der Fremdvergewisserung des Katholischen, die er auch in den fremden individualisierten Religiositätsformen potentiell sieht, sozusagen als ungeschriebene Überlieferung im Zwischenraum von orthodox und authentisch. Anhand produktiver religiöser Ereignisse (z.B. Love-Parade 2010, Taizé) dekliniert Hoff diesen Zwischenraum von Religiositätserfahrungen exemplarisch durch und wagt eine produktive Approbierungs- wie Distinguierungskriteriologie des *sensus fidelium* als theologisch legitimiert gelebter Religiosität der Jugendlichen.

Der Essener Professor für Christentums- und Kulturgeschichte Hubertus Lutterbach entwickelt mit historischen Analysen den Gedanken, dass die derzeitigen hohen rechtlichen Standards der Kinderrechte (die so noch nie in der Geschichte der Menschheit kodifiziert waren) aus altkirchlichen Traditionen notwendig herrühren. Mit dem Höhepunkt der UNO-Kinderrechtskonvention von 1989 kommt eine Entwicklung zu ihrer Ausfaltung, die keinesfalls aus den antiken Wurzeln des griechisch-römischen Rechtsdenkens zu erklären ist, sondern aus den eigenen Traditionen des jüdischen, aber vor allem eines neutestamentlichen Verständnisses des Wertes der Schwachen und Rechtlosen – eben vor allem der Kinder – resultiert. An der vielfältig differierten Praxis der frühen christlichen Gemeinden mit Kindern im Gegensatz zum real existierenden Verhalten der Antike (Kindertötung, sexueller Missbrauch) belegt Lutterbach nüchtern wie faktenreich, dass die christliche Alternative sich fundamental von den Brauchbarkeitsmaximen der Antike bis hin zur NS-Ideologie unterschied. Speziell die „Behandlung“ behinderter Kinder – bis hin noch zu Luthers abfälliger Sicht von Menschen/Kindern mit Behinderungen – zeigt nach Lutterbachs Analyse der Geschichte ein besonderes Wohlwollen der Christen, zumindest in den normativen Vorgaben der Gemeinden und des Lehramtes. Dem entspricht die gut belegte Geschichte des in den christlichen Kirchen früh vorfindbaren Bildungsrechtes für Kinder, das im Spätmittelalter bereits Fundamente der neuzeitlichen Reformpädagogik grundlegte, und dies vom christlichen Menschen- respektive Kinderbild her. Die vernachlässigte Förderung der Partizipationsrechte von Kindern markiert ein wichtiges Defizit christlich motivierter Aufwertung der Kinderrechte. Zudem zeigt Lutterbach am Beispiel der Kinderrechte, wie Christliches die westliche Zivilisation mitgeprägt hat, was auch die Frage nach dem religiösen Kontext, in dem sich Jugendliche äußern, tangiert.

Christoph Antweiler – Direktor des Ostasieninstitutes der Universität Bonn – weitet mit seinem Beitrag die Fragestellung des Kongresses auf eine religionswissenschaftliche wie interreligiöse Perspektive aus. Mit Ergebnissen der neueren Ethnologie legt Antweiler exemplarisch am Beispiel des multiethnischen wie multireligiösen Staates Indonesien dar, dass Religiosität(en) eher verbinden, institutionalisierte Religion(en) für ein friedliches Miteinander in Respekt und kultureller Identität eher trennend und konfliktfördernd wirken. Der Autor weist mit seinem pankulturellen Ansatz am Beispiel Indonesiens für eurozentrische Optiken überraschend mit konkreten Ergebnissen der Universalienforschung – als Kulturuniversalien verstanden – auf, dass Kulturen weit mehr allgemeinemenschliche Gemeinsamkeiten haben, als die stark konfessionell tradierten Abgrenzungsstrategien institutionalisierter Religionen wahrnehmen wollen. Mit einer reichen Vorstellung von Religionsuniversalien – und deren religionsphilosophischen Implikationen – wird eine empirisch fundierte Grundlage für eine geerdete wie produktive Inklusivismusdebatte gelegt, die den üblichen interreligiösen Debatten seriöses Material für einen differenzierte(re)n interreligiösen Dialog zur Verfügung stellt. Mit dem ambitionierten Konstrukt und vor allem vielfältigen Beispielen zu einer „Universellen Religiosität“ aus internationalen ethnologischen Forschungsergebnissen erhellt dieser ethnologische Ansatz zu Grundlagen religiöser Identitätsbildung diejenigen Orte, die wohl unbedingt Gegenstand religiöser Bildung sein sollten wie Chancen für einen nicht-exklusivistischen Religionsdialog.

Nicht zuletzt für die Frage, über welche (universellen) Inhalte und Formen wesentliche Identifikationen mit einer religiösen Position sich einstellen, gibt Antweiler aus ethnologischer Sicht konstruktive Einblicke, die einem eurozentrischen Denken sowohl über religiöse Sozialisation wie für den Dialog der Religionen wichtige Impulse geben.

#### **Kapitel IV: Soziologische und politische Positionen**

Mit den Augen des Sozialforschers stellt sich der Münchener Soziologe Ulrich Beck der Frage, wie im Diskursraum globaler Pluralität die Balance zwischen universalistischem Wahrheitsanspruch und gebotener Toleranz zu denken ist. Ausgehend von sozialempririschen Daten gegenwärtiger Islamophobien in christlichen Milieus fragt Beck konsequent nach der schwierigen Dialektik eines „zerfallenden Universalismus“ wie eines „zerfallenden Säkularismus“. Beck sieht in jeglichem Universalismus den Keim der Ausgrenzung: Auch wer – gut paulinisch – die Gleichheit aller postuliert (wie das Christentum), tendiert klandestin dazu, die Ungleichheit derer zu identifizieren, die diesem religiösen



Axiom nicht zustimmen. Die Ungläubigen müssen notwendig der Gleichheitswürdigkeit entbehren. Die grundsätzlich faszinierende Universalitätsidee des Endes aller Exklusion generiert die neue Exklusion der Universalitätsverweigerer bzw. derer, die dafür gehalten wurden. Aber auch das Säkularisierungstheorem hat sich als obsolet erwiesen, weil u.a. die Gleichung „Je mehr Aufklärung, umso weniger Religion“ sich als empirisch unhaltbar erweist. Zugleich bildet die Säkularisierung den Kern einer Revitalisierung der Religionen.

Allerdings bleibt als Folge der Autonomiegeschichte der Säkularisierung die Differenz zwischen Religion und Religiosität, wird religiöse Entscheidungskompetenz notwendig wie irreversibel. „Post-monotheistische Religiosität“ ist Becks Begriff für diese Irreversibilität des produktiven religiösen Individualismus, den er als Folge der christlichen Freiheitsidee versteht, nicht als deren Depravation. Im Gefolge allumfassender Globalisierungsbegegnungen können aber die immer noch inhärenten Universalismusansprüche nicht mehr unberührt nebeneinander stehen bleiben, der Entscheidungszwang verschärft eine Neubesinnung auf eine lebensfähige Pluralität ohne Exklusionsgewalt. Beck plädiert hier – in einer spannenden Relecture zu Lessings „Nathan der Weise“ – für einen Primat der Toleranz, der sich aus den großen Weltreligionen als Nebenfolge globalisierter (Wahl-)Religiosität ableiten wird, ohne gegenüber der Wahrheitsfrage eigene Positionalität aufzugeben, wenn die subjektive eigene Religiosität das unvermeidbare religiöse Miteinander in multireligiösen Gemeinschaften realisieren muss.

Der Beitrag von Bundestagspräsident Norbert Lammert reflektiert die Voraussetzungen einer lebendigen Demokratie, die nur vermeintlich ohne Letztbegründungen auskommt, die aber auch und gerade im Verfahren nicht auf Wahrheit, sondern auf Mehrheit setzen muss, weil als richtig erkannte Positionen nur in freier argumentativer Zustimmung der anderen – im Parlament: der Mehrheit – Verbindlichkeitsstatus erlangen können: über das bessere Argument. Politik und Religion müssen daher getrennt bleiben und sind doch aufeinander verwiesen, wie die ständige Aufgabe einer Normierung aller Gesetze am Artikel 1 des Grundgesetzes zeigt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Diese Spannung muss – so Lammert – als Wesensmerkmal der Demokratie ausgehalten werden: Weder fundamentalistische Wahrheitspossession noch beliebige Verfahrensreduktion auf Mehrheitsgenerierungen dürfen Demokratie bestimmen. Dieser Spannung korrespondiert die Beziehung von Glauben und Vernunft. Genau diese Spannung aushalten zu lernen sollte religiöse Bildung als politische Bildung ermöglichen.

**Kapitel V: Elf Thesen zum Kongress**

Die Thesen der Herausgeber zu religionspädagogischen Konsequenzen aus den vorgelegten Befunden sind bewusst knapp und positioniert formuliert, um die Diskussion für das Feld der religiösen Bildung anzuregen. Es kann nicht das Ziel dieser Thesen sein, das gesamte Feld der Religionspädagogik abzustecken. Vielmehr verknüpfen die Herausgeber die dargelegten Befunde mit ihrem religionspädagogischen Problembewusstsein. Selbstverständlich kann die Vielfalt der Beiträge auch unter anderen Gesichtspunkten und Fragestellungen gelesen werden.