

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ralf Koerrenz (ed.), *Bildung als protestantisches Modell*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schlag, Thomas

Der Protestantismus – ein "natürlicher" Koalitions- und Bildungspartner der Demokratie?

Kirchentheoretische und religionspädagogische Reflexionen in öffentlicher Perspektive

in: Ralf Koerrenz (ed.), *Bildung als protestantisches Modell*, pp. 115–134

Paderborn: Ferdinand Schöningh (Kultur und Bildung 3)

URL https://doi.org/10.30965/9783657776894_008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ralf Koerrenz (Hg.), *Bildung als protestantisches Modell* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schlag, Thomas

Der Protestantismus – ein "natürlicher" Koalitions- und Bildungspartner der Demokratie?

Kirchentheoretische und religionspädagogische Reflexionen in öffentlicher Perspektive

in: Ralf Koerrenz (Hg.), *Bildung als protestantisches Modell*, S. 115–134

Paderborn: Ferdinand Schöningh (Kultur und Bildung 3)

URL https://doi.org/10.30965/9783657776894_008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Der Protestantismus – ein „natürlicher“ Koalitions- und Bildungspartner der Demokratie?

Kirchentheoretische und religionspädagogische Reflexionen in öffentlicher Perspektive

Thomas Schlag

1. Aktuelle Phänomene: Der Protestantismus auf der politischen Bühne

Der Protestantismus hat einen langen und schillernden Weg in die bundesdeutsche Demokratie hinter sich, aber in den gegenwärtigen Verhältnissen ist er offenbar durchaus gut angekommen: Die protestantisch geprägte Elitenbildung manifestiert sich im Bereich des Politischen im Bundespräsidenten Joachim Gauck und der Bundeskanzlerin Angela Merkel ebenso wie in der Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages Katrin Göring-Eckhardt, dem Bundesverteidigungsminister Thomas de Maizière und der thüringischen Ministerpräsidentin Christine Lieberknecht – ganz zu schweigen von den vielen politischen Akteuren auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene, die sich nicht davor scheuen, die eigene evangelische Überzeugung mit ihrem politischen Engagement stillschweigend oder explizit zu verbinden. Die öffentlichen Engagements im Zusammenhang der Deutschen Kirchentage legen davon ebenso beredtes Zeugnis ab wie die vielen lokalen Podien, auf denen politische Akteure bereitwillig auch über die christliche Motivation ihres Handelns Auskunft geben

Von Seiten der Öffentlichkeit wird den protestantisch und überhaupt den christlich sozialisierten Vertreterinnen und Vertretern durchaus eine Art wertebewusster Politik zugetraut, die im Krisenfall auch zur Art Konsensbildung über die parteipolitischen Gräben hinaus beitragen kann. Erwartet werden im Einzelfall sogar bewusst deutliche Formulierungen von Verantwortungs- und Freiheitsfragen und auch die entschiedene Selbstpositionierung in Sachen gesellschaftlicher Gerechtigkeit: Den genannten protestantischen politischen Größen scheint eine andere Form des Umgangs miteinander und eine alternative Streitkultur zugutegehalten zu werden. Interessanterweise wird dann sogar die Einhaltung des „C“ für Christlich angemahnt, wenn eine bestimmte Form des politischen Verhaltens für problematisch gehalten wird. Nach wie vor scheint man den protestantischen Stimmen jedenfalls ein besonderes Mass an politischer Sensibilität für die Möglichkeiten eines menschengemäßen politischen Handelns zuzutrauen. Und interessanterweise wird dabei nur selten befürchtet, dass durch bestimmte evangelische Repräsentantinnen und Repräsentanten hier die bewährte Trennung von Staat und Kirche relativiert oder gar das alte Modell von Thron und Altar revitalisiert werden soll.

Offenkundig hat der Protestantismus inzwischen zu einem konstruktiven Verhältnis zur Demokratie gefunden – und dies am Ende eines langen und durchaus steinigen Weges der Selbstklärung: Dieser Weg reichte, wenn man es in ganz grossen Zügen anlegen will, von der massiven kirchlichen Kritik an den liberalen Freiheitsideen und bürgerlichen Revolutionen des späten 18. und 19. Jahrhunderts über eine massiv antidemokratische Grundhaltung protestantischer Eliten in der Zeit zwischen den Weltkriegen – unter dem Stichwort der „frommen Verstaatlichung des Gewissens“ eindrücklich nachgewiesen¹ – über die mehr oder weniger stillschweigende Anerkennung der diktatorischen Verhältnisse des Dritten Reiches zur nur sehr langsamen Annäherung an die neue Nachkriegssituation im Sinn eines pragmatischen Arrangierens mit der amerikanischen Demokratie im Westen und den undemokratischen politischen Verhältnissen im Osten.

Natürlich gab es immer auch protestantische Theologen, die einen erheblichen Sensus für das hohe Gut der Demokratie bzw. einer demokratischen Verfasstheit des Lebens hatten – und dies durchaus quer durch die theologischen Lager hindurch: Man denke hier nur an Ernst Troeltsch, Karl Barth oder Paul Tillich. Und natürlich sind gerade aus den Reihen des Protestantismus entscheidende politische Wegbereiter der bundesdeutschen Demokratien hervorgegangen, unter denen sich viele Namen nennen liessen: von Gustav Heinemann und Theodor Heuss über Richard von Weizsäcker, bis hin zu den Protagonisten des ostdeutschen Neuaufbruchs nach 1989. Den langen Weg zur bundesdeutschen Demokratie ist der Protestantismus in beiden Teilen Deutschlands nicht ohne Mühe mitgegangen.

Zu einer im eigentlichen Sinn sachlich-theologischen Begründung der politischen Verhältnisse ist es im Westen allerdings erst im Jahr 1985 mit der so genannten Demokratiedenkschrift² gekommen, im Osten hat die entscheidende Beteiligung an der friedlichen Revolution gleichsam durch das eigene Handeln den Zusammenhang von Protestantismus und Demokratie spät, aber damit umso entschiedener plausibilisiert.

Diese schillernde und wechselvolle Entwicklung erlaubt es nicht wirklich, von einer „natürlichen“ Koalitions- und Bildungspartnerschaft zu sprechen, so als ob diese gleichsam ontologischen Status haben oder erlangen könnte. Besonders vorsichtig sollte man deshalb auch mit Zuschreibungen sein, wonach gerade eine protestantische Perspektive auf das

¹ Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. Göttingen 1989.

² Rat der EKD (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe (1985). In: Die Denkschriften der EKD, Bd. 2/4. Gütersloh 1992, dann weitergeführt in: Rat der EKD (Hg.): Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum, Erklärung des Rates der EKD. Hannover 1997.

Politische in besonderer Nähe zum demokratischen Ethos stünde. Für eine solche einlinige Annahme sind sowohl die theologischen wie die politischen historischen Entwicklungen wie die gegenwärtigen Verhältnisse deutlich zu komplex. Es scheint vielmehr, als ob die theologischen Plausibilisierungen nicht selten den politischen Zeitläuften mehr oder weniger hinterhergehinkt sind. Auch die theologische Eule der Minerva beginnt in diesem Sinn ihren Flug erst nach Einbruch der Dunkelheit. Man sollte also das Verhältnis von Protestantismus und Demokratie nicht in eine Semantik des „Natürlichen“ rücken, sondern diese, so meine These, eher von ihren – immer wieder neu zu bestimmenden und zu gestaltenden – Kompatibilitäten her zu betrachten und zu fassen suchen.

Dabei will ich aber meine folgenden Ausführungen nun nicht in erster Linie als theologisch-ethische verstehen, auch wenn diese Dimension durchaus im Folgenden Raum bekommen wird. Mir geht es vielmehr darum, in kirchentheoretischer und religionspädagogischer Perspektive zu fragen, welche praktisch-theologischen Perspektiven eine konstruktive Näherbestimmung des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie aus sich entbinden kann.

Oder um es hier gleich in bildungstheoretischer Weise anzudeuten: Ohne den weiten und intensiven Blick auf den Horizont des Politischen ist eine evangelische Religionspädagogik in Theoriebildung und Praxis grundsätzlich defizitär und in gesellschaftlichen, kirchlichen sowie universitären Diskursen kaum plausibel³. Angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Herausforderungen erscheint es folglich an der Zeit, die politische und demokratieoffene Dimension evangelischer Bildung als lebensdienlicher Bildung nochmals neu ins Licht zu rücken⁴.

2. Theologisch-ethische Begründungsmuster

Wie bereits angedeutet, hat die bundesdeutsche Theologie erst mit der Denkschrift von 1985 „Evangelische Kirche und Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ in systematischer und theologischer Weise eine positive Verhältnisbestimmung zur Demokratie vorgenommen. Vorgelegt wurde hier von Seiten der EKD ein klares Bekenntnis

³ Vgl. zum Ganzen ausführlicher Schlag, Thomas: Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive. Freiburg/Basel/Wien 2010.

⁴ Hier deutet sich jüngst eine gewisse erhöhte Aufmerksamkeit für interdisziplinäre Fragestellungen und Perspektiven von Religionspädagogik und Politikdidaktik an, vgl. dazu Grümme, Bernhard: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts. Stuttgart 2009 sowie Frech, Siegfried/Juchler, Ingo (Hg.): Dialoge wagen. Zum Verhältnis von politischer Bildung und Religion. Schwalbach/Ts. 2009.

zur Staatsform der Demokratie, das seinerseits grundlegend mit dem Menschenbild als dem wesentlichen Konvergenzpunkt zwischen einer theologischen und einer humanistischen Begründung des Grundgesetzes begründet wurde. Dass alle Menschen zum Bild Gottes geschaffen sind und ihnen deshalb eine unantastbare Würde zukommt, dass sie zugleich fehlbar und irrtumsfähig sind und deshalb jeder Machtausübung Grenzen gesetzt werden müssen, erschien nun als so naheliegend und einsichtig, dass mit einem Mal die frühere zurückhaltende Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Demokratie sehr viel weniger einleuchtete als ihre Verbindung und Bezogenheit aufeinander.

Aufgezeigt wird hier also der enge Zusammenhang christlicher Werte und Normen mit den Grundprinzipien des demokratischen Staates⁵: Menschenwürde und Menschenrechte, die Grundsätze der Gewissensfreiheit und der Toleranz, die Betonung der Eigenverantwortung wie die Verpflichtung zu Solidarität und Gerechtigkeit mitsamt ihren Auswirkungen auf das Konzept der sozialen Marktwirtschaft sind allesamt für die christliche Verantwortungsübernahme in hohem Maße anschlussfähig. Und im umgekehrten Sinn heisst dies, dass der demokratisch-rechtsstaatlich verfasste Staat als Gesetzgeber in seinem Handeln Rücksicht auf die geschichtlich vermittelten und in der Gesellschaft präsenten Überzeugungen nehmen muss, da er aus diesen selbst die Überzeugungskraft seiner Gesetzgebung bezieht. Im Hintergrund dieses Grundgedankens steht – auch ausgesprochen – das Diktum des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde, wonach der Staat von Voraussetzungen, die er selbst weder geschaffen hat noch garantieren kann⁶.

Dabei wollte man von Seiten der Kirche aber gerade auch nach den fatalen politisch-klerikalen Koalitionen durch die Jahrhunderte hindurch vermeiden, nun eben die Demokratie zu glorifizieren. Im Hintergrund stand dabei auch die profilierte 5. Barmer These: „Sie [die Schrift] erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des

⁵ Vgl. Rendtorff, Trutz: Kulturelle „Prägekraft“ des Christentums – Neutralität des Staates: Ein unverträgliches Verhältnis?, In: Theologische Beiträge 27 (1996), 214–223.

⁶ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“, Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a.M. 1976, 60.

Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“

Die Rede von „Angebot und Aufgabe“ als Titel und Orientierung der Demokratiedenkschrift – im Übrigen einem Sprachgebrauch Gustav Heinemanns entnommen – sollte darauf hinweisen, dass die Mitarbeit an der Demokratie sowohl eine Möglichkeit wie auch eine Notwendigkeit zur Stärkung der Demokratie darstellt. Politische Verantwortung zu übernehmen, ist damit Teil des „Berufes“ aller Bürger in der Demokratie und nicht nur seiner gewählten Repräsentantinnen und Repräsentanten.

Diese Argumentationslinie einer engen Verknüpfung von Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit bei gleichzeitiger kritischer Wertschätzung des Politischen und der Aufforderung zur individuellen engagierten Verantwortungsübernahme ist auch für eine evangelische Bildungstheorie kaum zu überschätzen⁷. Von dort aus stellt sich nun aber Frage, wie sich diese Grundlegungen in einer kirchentheoretischen und dann auch religionspädagogischen Perspektive lesen lassen – denn eines ist deutlich: ohne die entsprechende Konkretisierung bleiben diese Formulierungen tatsächlich nicht mehr als Willenserklärungen ohne sichtbare Bedeutung.

Nun sind allerdings für die Frage der Konkretisierung zwei Aspekte zu berücksichtigen: zum einen hat die politisch-demokratische Verfasstheit selbst im Lauf der vergangenen zwanzig Jahre ihre Gestalt in Richtung auf eine starke Zivilgesellschaft erheblich geändert und zum zweiten ist die Rolle des Protestantismus aufgrund der weitreichenden religionsbezogenen Erosionen eine durchaus andere als noch im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts.

Kurz gesagt: die Frage der Koalitions- und Bildungspartnerschaft stellt sich sowohl aus kirchlichen wie aus politischen Gründen durchaus anders dar und auch verschärfter als zur damaligen Zeit – von den noch unbearbeiteten Fragestellungen der ostdeutschen Situation ganz zu schweigen. Auch das Böckenförde-Theorem ist so von ihm selbst durchaus angesichts der religiösen Pluralität vor einigen Jahren nochmals weiter gefasst worden – was allerdings bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist. 2010 präzisiert Böckenförde es wie

⁷ Vgl. Schweitzer, Friedrich: Menschenwürde und evangelische Bildung. Zürich 2011.

folgt: „Vom Staat her gedacht, braucht die freiheitliche Ordnung ein verbindendes Ethos, eine Art ‚Gemeinsinn‘ bei denen, die in diesem Staat leben. Die Frage ist dann: Woraus speist sich dieses Ethos, das vom Staat weder erzwungen noch hoheitlich durchgesetzt werden kann? Man kann sagen: zunächst von der gelebten Kultur. Aber was sind die Faktoren und Elemente dieser Kultur? Da sind wir dann in der Tat bei Quellen wie Christentum, Aufklärung und Humanismus. Aber nicht automatisch bei jeder Religion. Um eine solche Quelle zu sein, muss die Religion ein auskömmliches Verhältnis zum säkularen, religionsneutralen Staat finden, wie dies dem Christentum inzwischen gelungen ist. Ich habe die Hoffnung, dass solche Entwicklungen auch im Islam möglich sind. Nur: Herbeizwingen lässt sich das nicht“⁸.

Kurz gesagt, kann von einem exklusiven christlichen Begründungs- und Deutungsanspruch der Demokratie und des Politischen je länger desto weniger die Rede sein. Die vielleicht einmal existierende selbstverständliche Koalition zwischen Kirche und Staat bedarf ihrer immer wieder neuen Begründung, soll sie eine dauerhafte Ressource für die individuelle Verantwortungsübernahme in der Demokratie sein. Und dafür sind zu allererst die sich verändernden politischen Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen.

3. Aufbrüche der Zivilgesellschaft

Grundsätzlich ist unübersehbar, dass sich innerhalb politischer Urteilsbildungs- und Entscheidungsprozesse in den vergangenen Jahrzehnten ein immer höheres Maß an Partizipationsmöglichkeiten eröffnet hat. Unter dem Stichwort der Bürger- und Zivilgesellschaft verändern sich damit auch strukturell der Möglichkeiten politischer Urteilsbildung und Einflussnahme. Der immer schon starke Appell an die Eigeninitiative und das Verantwortungsbewusstsein des Einzelnen für das Gemeinwohl findet durch die Etablierung zivilgesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten zunehmende Gestaltungsspielräume. Unter dem Leitbild partizipativer Demokratie wird dem mündigen und engagierten Bürger reale Politik- und Entscheidungskompetenz zugetraut und zugemutet.

In normativer Hinsicht – und dies wird dann auch bildungstheoretisch bedeutsam – meint Zivilgesellschaft dabei nun mehr als lediglich die Struktur einer freien, assoziativen, öffentlichen und politischen Selbstorganisation ihrer jeweiligen Mitglieder in Angelegenheiten, die alle betreffen. Vielmehr ist damit ein bestimmter Modus von Vergesellschaftung und Engagement für das Gemeinwohl überhaupt angesprochen.

⁸ Interview mit E.-W. Böckenförde, „Freiheit ist ansteckend“. In: Frankfurter Rundschau, 1. November 2010 online, 2. November 2010, S. 32f; in systematischer Ausführung vgl. auch Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München 2007.

Die Ermöglichung dieses Engagements ergibt sich dabei durch zivilgesellschaftliche Organisationsformen, die nicht vertikal und hierarchisch, sondern horizontal und gleichberechtigt ausgestaltet sind, sich ein- und nicht ausschließend verhalten, im Inneren den Wert des Gesetzgebungs- und Gewaltmonopols achten und ansonsten die Vielstimmigkeit in ihren eigenen Reihen leben. In diesen selbsttätig sich organisierenden Formen, die gleichwohl im Einzelfall staatliche Förderung erfahren, treten diese neben dem Staat und dem Markt als dritter gesellschaftlicher, gleichsam intermediärer, Komponente auf⁹.

Wobei hier gleich angemerkt sei, dass Überlegungen, alle wesentlichen Entscheidungskompetenzen auf die so genannten kleinen Gemeinschaften zu verlegen, so illusorisch wie auch demokratiethoretisch problematisch sein dürften. Was durch die Dynamik einer Occupy-Bewegung, die Rede von einer bereits erwähnten Post-Demokratie oder auch durch die neuen digital-öffentlichen Kommunikationsformen ausgelöst werden wird, lässt sich gegenwärtig noch nicht absehen. Dass dabei allerdings neuerliche Phänomene wie die der Piratenpartei erst noch einen längeren und steinigem Weg hin zu substantiellen Formen öffentlicher Gestaltungsmitverantwortung zu gehen haben, liegt angesichts von deren im Herbst 2012 schon wieder abebbender Attraktivität auf der Hand.

Die genannten und hier nur angerissenen zivilgesellschaftlichen Handlungsspielräume und Herausforderungen machen ein deutlich anderes, öffentlich artikuliertes und damit sehr viel besser erkennbares kirchliches Selbstverständnis unbedingt notwendig. Eine zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt jedenfalls davon, „dass ihr von engagierten, in der Öffentlichkeit selbstbewusst auftretenden Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften bestimmte Wert- und Normvorstellungen mit Nachdruck vorgelegt werden“¹⁰, die sie dann ihrerseits in aller Offenheit kritisch auf ihre mögliche Bedeutsamkeit hin prüfen sollte.

Im Anschluss an diese skizzierten Rahmenbedingungen des Politischen soll entfaltet werden, welche besondere Kompetenz und Verantwortung die Kirche bzw. eine kirchlich verantwortete Bildung angesichts dieser Herausforderungen sowie der gesellschaftlichen Spannungen und Friktionen hat und wie sie sich konzeptionell als öffentliche Kirche im Kontext zivilgesellschaftlicher Dynamiken positionieren kann und ihre eigenen Traditionen

⁹ Vgl. als Überblick Klie, Thomas: Zivilgesellschaft – mehr als Dritter Sektor: In: zze Zentrum für zivilgesellschaftliche Entwicklung 2011 (Hg.), 1-4 [<http://www.zze-freiburg.de/assets/pdf/Unser-Verstaendnis-von-Zivilgesellschaft-zze.pdf>; Zugriff: 1.11.2012].

¹⁰ Große Kracht, Hermann-Josef: Jenseits laizistischer Militanz. Anmerkungen zum Verhältnis von Zivilgesellschaft, Religionsgemeinschaften und Republik. In: J. Inthorn u.a. (Hg.): Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente – Modelle – Anwendungsfelder. Stuttgart 2005, 126.

und Deutungspotentiale profiliert artikuliert. Dafür ist aber von praktisch-theologischer Seite aus zuallererst eine kirchentheoretische Klärung notwendig, um dann über die sachgemäßen Grundlagen für die Bearbeitung dieser Herausforderungen Klarheit zu gewinnen.

Es bedarf also, so meine These, zur Näherbestimmung der Koalitions- und Bildungspartnerschaft zwischen Kirche und Demokratie einer spezifischen Fassung von Kirche als öffentlicher Kirche und von Theologie als öffentlicher Theologie.

4. Die Rede von der öffentlichen Kirche und öffentlichen Theologie

Systematische Reflexionen zur Frage einer *public theology* zählen gegenwärtig zu den spannendsten akademisch-theologischen Debatten überhaupt. Die systematische und inzwischen vielfältige Bezugnahme auf die Begriffe einer *öffentlichen Kirche* und einer *öffentlichen Theologie* sind in starkem Maß auf einen breiten internationalen theologischen Diskurs unter dem ausdrücklichen Banner der *public theology* und der Gründung einer Reihe von institutionellen Netzwerken und Neuschöpfungen in unterschiedlichen nationalen Kontexten zurückzuführen¹¹. Im deutschsprachigen Raum sind hier bisher vor allem Vertreter der systematischen, dogmatischen wie ethischen Theologie aktiv, während die Konsequenzen für die praktische Theologie einstweilen noch kaum ausführlicher bestimmt und bezeichnet sind¹².

Die Leitlinie dieser öffentlichen Theologie wird in folgender begrifflicher Erläuterung deutlich: „Public theology is the result of the growing need for theology to interact with public issues of contemporary society. It seeks to engage in dialogue with different academic disciplines such as politics, economics, cultural studies, religious studies, as well as with spirituality, globalization and society in general”¹³. Die Zeit sei nun gekommen, so William Storrar, für eine *public theology* als “a collaborative exercise in theological reflection on

¹¹ Am 5. Mai 2007 wurde in New York ein Global Network for Public Theology (GNPT) gegründet, das unterschiedliche Forschungszentren und Forschungsprogramme zum Thema „Öffentliche Theologie“ vernetzen soll.

¹² Zum folgenden ausführlicher Schlag, Thomas: Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie. Zürich 2012. Hinzuweisen ist hier auf den ersten systematischen Wurf innerhalb der Religionspädagogik, der die Globalisierungsdimension bewusst zum Ausgangspunkt auch einer konzeptionellen Religionsdidaktik macht: Simojoki, Henrik: Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft. Tübingen 2012.

¹³ Kim, Sebastian: Editorial. In: International Journal of Public Theology 1 (2007), 1.

public issues which is prompted by disruptive social experiences that call for our thoughtful and faithful response”¹⁴.

Hier zeigt sich nun über den bisher angedeuteten Öffentlichkeitsauftrag von Kirche hinaus ein inhaltlicher Impetus, der die Aufgabe der Kirche in einer dezidiert gesellschaftspolitischen Ausrichtung beschreibt. Allerdings ist schon durch diese ersten Versuche der Beschreibung deutlich, dass von einer einheitlichen *public theology* kaum gesprochen werden kann. Vielmehr ist von *public theologies* auszugehen, sowohl was den Anspruch und die Zielsetzung, den Kontext und die Reichweite, die theologische und politische Positionierung wie auch die jeweiligen Referenzbezüge angeht.

Für die Darstellung des grundlegenden Ansatzes können deshalb nur annäherungsweise einige grundsätzliche Aspekte benannt werden – im Wissen darum, dass sich gerade in einer detaillierten Betrachtung die nicht unwesentlichen Unterschiede des je spezifischen Profils zeigen.

Erkennbar ist in vielen Ansätzen die enge Verbindung von theologischer Wissenschaft und gesellschaftlicher Analyse bzw. die Überzeugung, dass eine *public theology* ihre Themenstellung, inhaltliche Ausrichtung und Zuspitzung nur in enger Bezogenheit auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Analyse erfährt. Der Theologie werden der Auftrag und das Potential der Einmischung und Anwaltschaft aufgrund der christlichen Tradition und ihrer Werte, die ein Orientierungspotential anbieten, zugeschrieben. Damit wird ihre gesellschaftskritische Dimension als unverzichtbarer Bestandteil ihres Selbstverständnisses angesehen. Gemäß ihrer eigenen Sache müsse sich die Theologie mit den Zukunftsfragen der Menschheit auseinandersetzen und die Einhaltung der Menschenrechte ebenso anmahnen wie die Erfüllung sozialer Gerechtigkeit.

Für den deutschen Zusammenhang wird als Zielsetzung einer *public theology* genannt, „die Befragung der eigenen Traditionsquellen der Theologie mit der Kommunikabilität im allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Diskurs zu verbinden („Bilinguality“)¹⁵: Konkret ist damit gemeint, dass das Reden der Kirche in der Öffentlichkeit zweisprachig zu

¹⁴ Vgl. Storrar, William: A Kairos Moment for Public theology. In: International Journal of Public Theology 1 (2007), 6.

¹⁵ Vgl. Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie in Bamberg; vgl. auch die vierfache Unterscheidung öffentlicher kirchlicher Rede in eine pastorale, diskursive, politikberatende und prophetische Dimension, die Bedford-Strohm in seiner Bamberger Abschiedsvorlesung am 26.7.2011 vorgenommen hat, vgl. jetzt Bedford-Strohm, Heinrich: Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie. München 2012.

sein habe: „Es muss die Sprache der säkularen Vernunft genauso beherrschen wie die Sprache biblischer und theologischer Begründungen“¹⁶.

Ausgegangen wird hierbei davon, dass die demokratische Zivilgesellschaft auf Orte angewiesen ist, an denen Orientierungswissen gepflegt und ethisch reflektiert wird und damit gerade die Kirchen als Institutionen notwendig sind, um solche Orte zu pflegen¹⁷. Hingewiesen wird hier auch darauf, dass die Kirche in ihrem öffentlichen Reden nicht politisiert, aber notwendigerweise politisch ist¹⁸. In diesem Sinn wird der Theologie als kulturellem Kräftefeld eine katalysatorische Funktion im politischen Prozess der Anwaltschaft zum Schutz der Schwachen und der Überwindung von Gewalt in der Gesellschaft zugemessen.

Für die theologische Grundausrichtung ist die intensive Bezugnahme auf die alttestamentlichen Referenzgrößen der Schöpfungserzählungen, aber auch der Prophetenüberlieferung, insbesondere deren Anklage- und Visionspotentiale, zentral. Von dort aus wird sowohl einer Art kritisch-ökologischer Schöpfungstheologie sowie der immer wieder genannten Option für die Schwachen und Armen die Bahn bereitet. Dies kann sich mit einer uneingeschränkten Kritik an allen Formen der Diskriminierung von Minderheiten, sei es aufgrund von Geschlecht, Hautfarbe, Rasse etc. sowie mit einem uneingeschränkten Plädoyer für die Einhaltung und Durchsetzung der Menschenrechte verbinden. Neutestamentliche Referenzgröße ist hier eine Christologie, die insbesondere die helfende und messianische Funktion Jesu herausstellt, wobei zugleich dezidiert trinitarische Grundlegungen zu konstatieren sind. Die Metapher vom Salz der Erde und Licht der Welt findet sich vielfältig im Blick auf die notwendige christliche Durchwirkung der schal gewordenen weltlichen Verhältnisse.

Im Blick auf die theologisch-systematische Orientierung zeigt sich eine starke Bezugnahme auf Bonhoeffers Theologie, und dabei auch auf dessen persönliches Schicksal, das im Sinn verantwortlicher Zeugenschaft auch in seiner Orientierungskraft für die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse referiert wird. Grundsätzlich zeigt sich, dass – bei aller internen Pluralität – im Zusammenhang öffentlicher Theologie erhebliches Gewicht auf die

¹⁶ Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich: Thesen zur öffentlichen Theologie [<http://www.bayern-evangelisch.de/www/glauben/gedanken-zum-reformationsfest-von-heinrich-bedford-strohm.php>; Zugriff: 1.11.2012].

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. ebd.

Kraft prophetischer Utopie gesetzt wird und dabei der Reich-Gottes-Begriff in seiner besonderen Verheißungsdimension stark gemacht wird.

Je nach konfessionellem Hintergrund können – vor allem im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat – unterschiedlich starke Bezüge zur reformierten oder zur lutherischen Tradition hergestellt werden. Unverkennbar ist auch ein deutlich ökumenischer und interreligiöser Impetus der *public theology*: Konfessionelle Unterschiede spielen nur eine marginale Rolle, wobei sich allerdings die politische Kritik immer wieder vor allem mit der Kritik an einer bestimmten Ausgestaltung der römischen Amtskirche, gerade wenn diese im Zusammenhang ihrer Rolle in politischen Unterdrückungssystemen erörtert wird, verbinden kann.

Im Blick auf die gesellschaftspolitischen Analysen gilt die interdisziplinäre Arbeit ebenso wie die internationale Vernetzung als wesentlicher Bestandteil theologischer Arbeit, was konkret bedeutet, dass für eine kirchliche Beteiligung an Reformen die fachliche Expertise für unbedingt notwendig erachtet wird. Im Bereich der unmittelbar politikbezogenen Aussagen stellt eine grundlegende Opposition gegenüber dem Politiksystem der repräsentativen Demokratie eher die Ausnahme dar. Ausgegangen wird vielmehr davon, dass Reformen innerhalb des politischen Systems erfolgen sollen, so dass folglich eher eine Reformsemantik als eine Revolutionsrhetorik zu konstatieren ist.

Das Klärungspotential diese Orientierung für konkrete ethische Fragestellungen und Herausforderungen kann nun in ekklesiologischem und bildungstheoretischem Sinn genauer reflektiert werden: Stark insistiert wird innerhalb dieses Ansatzes auf der Notwendigkeit zivilgesellschaftlicher Gemeinschaftsbildungen, um so das Verhältnis von Kirche und Staat um eben die zivilgesellschaftliche Perspektive zu erweitern. Kirche kommt damit als wesentliche politische Akteurin selbst ins Spiel und charakteristisch ist dabei, dass die einzelnen theologischen Entfaltungen gerade immer wieder auch mit konkreten Beispielen lokaler kirchlicher Praxis verbunden werden.

So finden sich in einzelnen Beiträgen immer wieder Beispiele kirchlicher Arbeit als Gemeinwesenarbeit bzw. als Arbeit im politischen Sozialraum und kirchliche Gemeinwesenarbeit als einer Art Nachbarschafts- und *grassroots*-Politik. Die Plausibilität einer *public theology* wird folglich mit der schon jetzt möglichen Öffentlichkeitsrelevanz einer *public church* zu untermauern versucht. Damit gewinnt interessanterweise das gelingende praktische Beispiel selbst argumentative Bedeutung für die ekklesiologische Theoriebildung und erlangt zugleich Vorbildfunktion für eine notwendige öffentliche Praxis an anderen Orten. Dieses

zivilgesellschaftliche Engagement kann nun gerade für das Feld kirchlicher Bildung fruchtbar gemacht werden:

5. Öffentliche evangelische Bildung

Geht man von der Kirche als intermediärer Bildungsinstitution aus, so muss sich dies in einer profilierten subjektorientierten und zugleich gesellschaftspolitisch relevanten Bildungs-Praxis manifestieren¹⁹. Anders gesagt: Die Hoffnung auf eine gelingende Koalitions- und Bildungspartnerschaft lebt auf Seiten einer evangelischen Bildungstheorie wesentlich davon, inhaltliche Anknüpfungspunkte zwischen einer christlichen und einer säkularen Welterschließung zu entwickeln und zu entfalten. Gerade auf dem Feld der christlichen Bildung können sich dabei die theologischen Leitperspektiven christlicher Freiheit, Verantwortung und Hoffnung in eindrucklicher Weise mit den rechtlichen und gesellschaftlichen Deutungsangeboten in konstruktiver Weise verbinden.

Allerdings sind gegenüber den Antwortversuchen der späten 1960er und 70er Jahre mit ihren deutlichen Politisierungstendenzen erhebliche Differenzierungsleistungen notwendig. So darf sich eine evangelische Bildungstheorie und -praxis gerade vor dem Horizont einer interdisziplinär aufmerksamen *public theology* nicht von bestimmten gesellschaftspolitischen Vorannahmen her für eine von vorneherein einseitige Form der Gesellschaftsanalyse vereinnahmen lassen. Vielmehr sind die faktischen Komplexitäten des Politischen als konstitutive Faktoren von Beginn an im Modus einer gesellschaftsanalytischen Ehrlichkeit²⁰ in die religionspädagogische Reflexionsaufgabe zu integrieren, indem die gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse ihrerseits zu differenzsensiblen Bildungsprogrammen ausgearbeitet werden²¹.

So kommt es für eine zukunftsfähige religiöse Bildung entscheidend darauf an, ihre eigene Lebensdienlichkeit für Lebensführungsfragen so plausibel wie möglich zu machen und dafür die politische Perspektive als *eine mögliche* und zugleich *unverzichtbare, aber nicht als die*

¹⁹ Vgl. dazu auch: Spann, Matthias/Erben, Friedrun/Schreiner, Peter: Evangelisches Bildungshandeln im Gemeinwesen. Münster 2008 [http://ci-muenster.de/biblioinfothek/open_access_pdfs/Evangelisches_Bildungshandeln_im_Gemeinwesen.pdf; Zugriff: 1.11.2012]

²⁰ Vgl. Welker, Michael: Zukunftsaufgaben Politischer Theologie. Über Religion und Politik nach Habermas und Ratzinger. In: F. Schüssler-Fiorenza/K. Tanner/M. Welker (Hg.): Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale. Neukirchen-Vlun 2011, 87.

²¹ Vgl. etwa die fächerübergreifenden Standards für eine Werte-Bildung in Mokrosch, Reinhold/Regenbogen, Arnim (Hg.): Werte-Erziehung und Schule. Ein Handbuch für Unterrichtende. Göttingen 2009.

exklusiv monopolhafte Orientierungsgrösse zu thematisieren. Insofern wird sich auch eine öffentliche evangelische Bildung nur dann als plausibel erweisen, wenn sich ihre eigene spezifische Perspektive auf Fragen des Politischen als diskursfähige und in eben diesem Sinn als unverzichtbar-nützliche Bestimmungsgrösse für die individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung erweist. In diesem Sinn *zeigt* sich evangelische Bildungspraxis im Kontext *öffentlicher Kirche* als eine politiksensible Kulturhermeneutik.

Nun besteht ja die Gefahr, dass eine evangelische Bildungstheorie bei einem solchen Selbstverständnis am Ende lediglich zu einer parallelen Beschreibungsinstanz des Politischen beitragen würde. Die genuine Leistung religiöser Bildung kann aber wohl kaum darin bestehen, relevante politische Meinungen und Haltungen einfach zu rezipieren, indem er diese in Bildungsprozessen ungefiltert repetiert. Im Blick auf das Politische besteht die erste Aufgabe somit darin, Erfahrungen und Zusammenhänge von individueller Existenz und Politischem überhaupt einmal näher miteinander zu vermitteln – hier zeigt sich die spezifisch bildungsorientierte Aufgabe von Kirche als intermediärer Institution.

Religiöse Bildung steht vor der Kernaufgabe, durch ihre Deutungspraxis des Lebens eben jene Leitperspektiven als Orientierungsimpulse mit einzubringen, die vermeintlich im Jenseits des Politischen liegen, wodurch aber in Wirklichkeit überhaupt erst die Überschreitung des ausschließlich Politischen möglich wird. Religiöse Bildung steht deshalb vor der Herausforderung, religiösen Glaubenspraktiken und -inhalten nicht einfach einen politischen Sinn zuzuschreiben, sondern deren politisch bedeutsamen Tiefensinn zu erschließen und vor diesem Horizont Freiheits- und Verantwortungsspielräume zu eröffnen sowie Hoffnungspotentiale zu kommunizieren.

Von dort her beginnt jede, zum zivilgesellschaftlichen Handeln ermutigende christliche Freiheitsbildung mit dem Zuspruch der von Gott her zugesprochenen Zusage individueller Geschöpflichkeit, Begleitung und Bewahrung. Nur wenn jedem einzelnen Bildungssubjekt diese unbedingte Zusage deutlich gemacht werden kann, ist zu erhoffen, dass sich daraus in aller Freiheit eine zivile, zivilisierte und zivilisierende eigene Urteils- und Handlungspraxis ergibt. Im Sinn der dafür notwendigen Kommunikationsbedingungen muss diese Freiheit nicht nur in ihrer theoretischen Bedeutung erläutert, sondern auch in öffentlicher Artikulation und realer Interaktion manifest werden.

Will evangelische Bildung zum zivilgesellschaftlichen Engagement beitragen, steht sie aber auch vor der Aufgabe, reale Erfahrungen gelingender Verantwortung zu ermöglichen. Vor dem Hintergrund des öffentlichen kirchlichen Auftrags in zivilgesellschaftlicher Perspektive

bedeutet dies, durch die eigenen Bildungsangebote den Auf- und Ausbau von Gemeinschaften zu ermöglichen, in denen mit Formen möglicher Verantwortung experimentiert werden kann. Denn Verantwortung muss sich im Vorhandensein *realer* Verantwortungsübernahme und der dafür geeigneten Gemeinschaftsformen manifestieren²².

Schließlich geht es darum, wie Hoffnung als theologische Grunddimension *öffentlicher Kirche* in den je zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen vor Ort zur Sprache gebracht werden kann. Auch hier gilt wiederum unter dem Aspekt von konkreten Erfahrungen, dass evangelische Bildungspraxis sinnvollerweise mit der Eröffnung von konkreten Hoffnungserfahrungen beginnt. Dies bedeutet, ganz „profan“, die Sichtbarmachung von realen Hoffnungsmomenten und Hoffnungsgemeinschaften, durch die die subjektive Bedeutsamkeit dieser christlichen Zukunftszuversicht miterlebt und erfahren werden kann. Hier werden sich zukünftig stärker denn je Verbindungen von kirchlichen Initiativen und NGO's mit konkreten kirchlichen Bildungsangeboten herstellen lassen müssen, um so den wechselseitigen Austausch ermöglichen, aber auch die wechselseitige Angewiesenheit aufeinander deutlich machen zu können.

Folglich steht eine evangelische Bildungspraxis in dieser öffentlich-intermediären Perspektive im Horizont von Hoffnung vor der Aufgabe, den Erwerb kommunikationsoffener und handlungsorientierter Kompetenz zu befördern. Durch eine solche Kommunikation als Interpretation der göttlichen Zukunftszusage sowie als Interaktion wird alltägliche Zukunftshoffnung in ihrer eschatologischen Dimension thematisierbar und auf ihre öffentliche Dimension hin transparent. Hoffnungs-Bildung ist folglich als ein *kommunikatives Deutungsgeschehen* zu konzipieren, durch das die Zukunft Gottes antizipierend in die alltäglich-politische Gegenwart hinein gebracht wird und von der Verheißung des Neuen aus die menschliche Vernunft kreativ werden kann²³. Was für den *just community*-Gedanken im Blick auf Demokratie gilt, heißt theologisch-ethisch: Hoffnung wird durch die Praxis der Hoffnung erfahren, zur Sprache gebracht und gerade auf diese Weise zum unverzichtbaren Bestandteil individueller und gemeinschaftlicher evangelischer Identität.

Wo und wenn evangelische Bildungspraxis Räume und Zeiten politisch relevanten dialogischen Deutens und Experimentierens anbietet, kann Hoffnung in den Einstellungen

²² Vgl. dazu jetzt auch Scheunpflug, Annette: Globales Lernen und religiöse Bildung. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 64 (2012), 221-230 sowie Schlag, Thomas: Vom Bürgerrecht auf Erden und im Himmel – Religiöse Bildung in weltzivilgesellschaftlicher Perspektive. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 64 (2012), 238-251.

²³ Vgl. Biehl, Peter: Zukunft und Hoffnung in religionspädagogischer Perspektive. In: JRP10. Neukirchen-Vluyn 1995, 133.

und Haltungen Einzelner sowie für die anderen Akteure der Zivilgesellschaft deutlich werden. In diesem Sinn kann evangelische Bildung im Licht der christlichen Hoffnung Befreiungserfahrungen ermöglichen, durch die ihrerseits in konkreten politischen Zusammenhängen die befreiende Kraft dieser Hoffnung verdeutlicht werden kann.

Problematisch wäre es allerdings, wenn dabei für die erfahrbaren Zweideutigkeiten und Relativitäten der gesellschaftlichen und politischen Weltverhältnisse nur noch wenig Aufmerksamkeitsraum bliebe. Christliche bildsame Hoffnung ist somit einerseits auf den Zuspruch und Anspruch der kommenden Welt Gottes, andererseits auf die Realitäten der gegenwärtigen Welt bezogen. Eine öffentliche Theologie lebt insofern entscheidend auch der Berücksichtigung faktischer Komplexitäten und Differenzierungen innerhalb der zivilgesellschaftlich ausgeprägten Demokratie sowie deren möglichst genauer Bearbeitung.

Die Bildung einer zivilgesellschaftlich notwendigen Mündigkeit beginnt dort, wo Menschen entdecken können, dass sie mit der Gestaltung ihrer Welt eigenständig experimentieren und diese dadurch verantwortlich mitgestalten können. Gelingende Bildungserfahrungen sind jedenfalls nur denkbar, wenn Bildungsprozesse von ihrer prinzipiellen Offenheit, Unverfügbarkeit²⁴ und Unabschließbarkeit aus gedacht und profiliert werden – man kann auch sagen: wenn alle Hoffnung darauf gesetzt wird, dass sich mehr ereignen wird und mehr erinnert werden wird als realistischer Weise zu erwarten ist.

Von dieser systematisch-theologischen und bildungstheoretischen Grundlegung aus lassen sich nun einige religionspädagogische Konsequenzen verdeutlichen:

VI. Religionspädagogische Konsequenzen

VI.1 Die Kompetenzdebatte in öffentlicher Perspektive

Angesichts der gegenwärtig auch innerhalb der Religionspädagogik brennenden Kompetenzdebatte erscheint es naheliegend, die Frage nach einer öffentlich relevanten evangelischen Bildungsverantwortung auch mit dieser Diskussion in Zusammenhang zu bringen, da ansonsten der Kompetenzbegriff möglicherweise in inhaltlichem Sinn, sowohl theologisch wie in Bezug auf das Politische „leer zu laufen“ droht. In der EKD-Publikation „Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe

²⁴ In diesem Sinn handelt es sich hier bei „Unverfügbarkeit“ um ein normatives Kriterium der religionspädagogischen Deutungsaufgabe, das gegenüber der Ausrichtung auf Kompetenzerwerb weder vorrangig noch nachrangig, sondern gerade gleichrangig zu den Prozessen des Kompetenzerwerbs ist, vgl. Dressler, Bernhard: Bildung – Religion – Kompetenz. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (2004), 261.

I. Ein Orientierungsrahmen²⁵ werden im Anschluss an die Kompetenzmodelle des Comenius-Instituts sowie der Einheitlichen Prüfungsanforderungen im Abitur (EPA) wichtige Grundlagen formaler Bildung im Religionsunterricht beschrieben. Interessanterweise werden nun gerade in diesem EKD-Modell das evangelische Profil und auch der ethische Bezug stärker betont als etwa im Rahmen des Kompetenzmodells des Comenius-Instituts. Dieses Kompetenzmodell kann somit zu seiner Konkretisierung, so meine These, stärker als bisher auf seine öffentliche und zivilgesellschaftliche Perspektive hin gelesen werden, was im Folgenden wenigstens kurz angedeutet werden soll²⁶:

Bestimmend für die vorgelegte Kompetenzfassung sind im Einzelnen als *Bezugspunkte* die Erwartungen und Bedürfnisse von Jugendlichen, besonders im Blick auf ihre Fragen nach dem eigenen Glauben, die christliche Überlieferung und Lehre, andere Religionen und Weltanschauungen sowie hinsichtlich religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Zusammenhänge im globalen Horizont.

Als grundlegende *prozessbezogene Kompetenzen religiöser Bildung* werden Wahrnehmungs- und Darstellungsfähigkeit (religiös bedeutsame Phänomene wahrnehmen und beschreiben), Deutungsfähigkeit (religiös bedeutsame Sprache und Zeugnisse verstehen und deuten), Urteilsfähigkeit (in religiösen und ethischen Fragen begründet urteilen), Dialogfähigkeit (am Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen argumentierend teilnehmen) sowie Gestaltungs- und Handlungsfähigkeit (in religiös bedeutsamen Zusammenhängen handeln und mitgestalten) genannt.

Von dort aus schließen sich dann die folgenden acht *Kompetenzen für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I* als deren *Konkretionen* an:

1. den eigenen Glauben und die eigenen Erfahrungen wahrnehmen und zum Ausdruck bringen sowie vor dem Hintergrund christlicher und anderer religiöser Deutungen reflektieren;
2. Grundformen biblischer Überlieferung und religiöser Sprache verstehen;
3. individuelle und kirchliche Formen der Praxis von Religion kennen und daran teilhaben können;
4. über das evangelische Verständnis des Christentums Auskunft geben;
5. Ethische Entscheidungssituationen im individuellen und gesellschaftlichen Leben wahrnehmen bzw. die christliche Grundlegung von Werten und Normen verstehen und begründet handeln können;
6. sich mit anderen religiösen Glaubensweisen und nicht-religiösen

²⁵ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. Ein Orientierungsrahmen*. Hannover 2010.

²⁶ Vgl. zur Kompetenzdebatte und ihren unterrichtspraktischen Dimensionen nun auch: Burrichter, Rita (u.a.): *Professionell Religion unterrichten: Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart 2012.

Weltanschauungen begründet auseinandersetzen, mit Kritik an Religion umgehen sowie die Berechtigung von Glaube aufzeigen; 7. mit Angehörigen anderer Religionen sowie mit Menschen mit anderen Weltanschauungen respektvoll kommunizieren und kooperieren sowie schliesslich 8. religiöse Motive und Elemente in der Kultur identifizieren, kritisch reflektieren sowie ihre Herkunft und Bedeutung erklären.

Wesentlich ist somit, dass hier hilfreiche Orientierungsmaßstäbe für eine öffentliche evangelische Bildung vorliegen, insofern die einschlägigen Kompetenzformulierungen über ihre im engeren Sinn individuell-religiöse Perspektive hinaus explizit auf theologische und politikrelevante Aspekte hin bezogen werden. Insofern zeigt sich hier von der ethischen Seite her zugleich der allgemeinbildende und zugleich zivilgesellschaftlich anschlussfähige Charakter des schulischen Religionsunterrichts bzw. eine eindruckliche Koalitionsfähigkeit zwischen kirchlich mitverantworteter und schulischer Bildung. Dass die eigentliche Kunst eines kompetenzbezogenen Unterrichtens in der möglichst einleuchtenden und erfahrungsorientierten Verbindung zwischen dezidiert christlichen Inhalten und den politischen Gestaltungsmöglichkeiten liegt, kann an dieser Stelle nur grundsätzlich markiert werden.

VI.2 Eine Studie zur Konfirmationsarbeit: Einblick in die Forschungswerkstatt

In einer zweiten religionspädagogischen Konkretisierung sei nun noch das Feld der Konfirmationsarbeit als Beispiel für ein non-formales kirchliches Bildungsangebot in den Blick genommen: Die Konfirmationsarbeit kann m.E. in besonderer Weise als gleichsam offenes Fenster zwischen kirchlicher und zivilgesellschaftlicher Bildungsarbeit gelten. Dieses kirchliche Angebot wird nach wie vor vom allergrössten Anteil der evangelischen Jugendlichen besucht, mit nicht geringem Aufwand von den Kirchen und ihren Verantwortlichen durchgeführt sowie von der familiären und gesellschaftlichen Öffentlichkeit aufmerksam wahrgenommen. Als kirchliches Bildungsangebot intendiert sie, Jugendlichen in ihrer Entwicklung spezifische Möglichkeiten der individuellen und gemeinsamen Orientierung zu erschliessen – und dies in einer theologisch und didaktisch verantworteten Weise, die die Jugendlichen als Subjekte der Bildung zum unbedingten Bezugspunkt hat.

Vor diesem Aufgaben- und Zielhorizont einer lebensbegleitenden Bildung soll im Rahmen eines aktuellen Forschungsprojekts u.a. sondiert werden, welche zivilgesellschaftlichen Potentiale die Konfirmationsarbeit haben und liefern kann. Im Rahmen dieser vergleichenden europäischen Studie wird in der Erhebung besondere Aufmerksamkeit auf die Frage des

Beitrags non-formaler Bildung zur Engagementkompetenz Jugendlicher gelegt. Dahinter steht die Hypothese, dass die Frage der Nachhaltigkeit der Konfirmationsarbeit hinsichtlich der Bindungsbereitschaft Jugendlicher zur Kirche und zur Partizipation an deren Praxisangeboten entscheidend mit gelingenden Erfahrungen eigener Teilhabe während des Jahres zusammenhängt. Ein Schwerpunkt der Studie liegt somit in der Frage, welchen Beitrag Kirche als intermediäre Institution zu einer kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Engagementkompetenz Jugendlicher liefern kann – anders gesagt: wie sich hier der Anspruch einer öffentlichen Kirche im Raum des Politischen bildungspraktisch manifestieren kann. Durch die Erhebung und Analyse wird darauf abgezielt, die kirchlich und gesellschaftlich bedeutsamen Implikationen dieses non-formalen Bildungsangebots für die zukünftige religionspädagogische wie zivilgesellschaftlich relevante Bildungspraxis der reformierten Kirchen in der Schweiz und in Europa erkennbar werden zu lassen.

Befragt werden sowohl Jugendliche wie Mitarbeitende und dies zu insgesamt drei Zeitpunkten: in der Frühphase des Konfirmationsjahres, gegen Ende der Konfirmandenzeit sowie zwei Jahre nach der Konfirmationszeit: konkret im Herbst 2012, im Frühjahr 2013 sowie im Frühjahr 2015.

Dementsprechend gestalten sich einige inhaltliche Abschnitte des Designs des schweizerischen Fragebogens, wobei im Folgenden nur auf den Bogen für die Jugendlichen eingegangen wird²⁷: In einer Fragebatterie wird dezidiert nach der ethischen Dimension im Sinn der Wahrnehmung der Gesellschaft durch die Jugendlichen, aber auch nach ihrer eigenen Hilfsbereitschaft und Empathie gefragt:

**KONFIRMATIONSARBEIT HAT AUCH EINE ETHISCHE DIMENSION:
DESHALB INTERESSIERT UNS DEINE MEINUNG ZU FOLGENDEN ASPEKTEN:**

Setze in jeder Zeile ein Kreuz			trifft gar nicht zu				trifft voll zu			
CZ20	88	In unserem Land wird die Würde jedes Menschen respektiert.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ21	89	In unserer Gesellschaft setzt sich der Stärkere durch.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ22	90	Fremde haben es in unserer Gesellschaft leicht.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ23	91	Wenn ich Menschen in Not sehe, die ich nicht kenne, fühle ich mich verantwortlich, zu helfen.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ24	92	Wenn Menschen in unserer Gesellschaft scheitern, sind sie selbst schuld.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Von dort aus gestaltet sich ein Frageabschnitt zur Thematik, wie die Jugendlichen selbst die Bedeutung der christlichen Botschaft und Tradition für das gesellschaftliche Leben einschätzen:

²⁷ Im Blick auf die Leitenden und Verantwortlichen wird zu diesem Themenfeld u.a. gefragt, welche Motive diese selbst haben, wie sie ihre Wahrnehmung der Gesellschaft bestimmen und was sie selbst den Jugendlichen im Rahmen des Jahres an entsprechenden Engagementkompetenzen mitgeben wollen.

UND WAS DENKST DU DARÜBER?

Setze in jeder Zeile ein Kreuz			trifft gar nicht zu				trifft voll zu		
CZ25	93	Gottes Liebe ist grenzenlos.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ26	94	Christliche Nächstenliebe ist für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft nicht notwendig.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ27	95	Der christliche Glaube motiviert dazu, sich um andere Menschen zu kümmern.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ28	96	Wenn mehr Menschen religiös wären, wäre unsere Gesellschaft gewalttätiger.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ29	97	Gläubige Menschen sollten vorbildlich handeln.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Die Idee hinter diesen Fragebatterien besteht darin, zuerst einmal die Wahrnehmungen der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Jugendlichen (und übrigens auch der Mitarbeitenden, denen hier die gleichen Fragen gestellt werden) zu erheben und dabei auch nach dem Bezugssystem der eigenen Urteilsbildung zu fragen.

In diesem Zusammenhang wird auch nach der subjektiven Einschätzung der notwendigen kirchlichen Aufgaben in diesem Feld gefragt.

Die Kirche...			trifft gar nicht zu				trifft voll zu		
Setze in jeder Zeile ein Kreuz									
CZ30	98	sollte sich besonders für Schwächere und Menschen in Not einsetzen (=diakonisch handeln).	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ31	99	sollte Menschen unabhängig von ihrer Herkunft beistehen.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ32	100	sollte mutig Stellung beziehen, wenn Menschenrechte verletzt werden.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Von diesen Einschätzungen aus wird dann versucht, das möglicherweise jetzt schon real bestehende Engagement bei den Jugendlichen zu erheben, um so auch Näheres über den Zusammenhang bestimmter sozialisatorischer Faktoren mit einer möglichen Handlungsbereitschaft im zivilgesellschaftlichen Kontext zu erheben.

IN DEN FOLGENDEN FRAGEN GEHT ES UM EHRENAMTLICHE MITARBEIT IN DER KIRCHE UND IN ANDEREN BEREICHEN:

Manche Menschen helfen verantwortlich - man sagt auch „freiwillig“ oder „ehrenamtlich“ (also in der Regel ohne Bezahlung). Das kann z. B. in der Kirche oder im Sportverein, im Chor, bei Amnesty International, im Tierschutz sein. Uns interessiert, was du zu einer solchen Tätigkeit denkst.

CZ08 (56) Bist oder warst du selbst schon als Freiwilliger/Ehrenamtlicher engagiert?

- Nein. Ja. → Falls „Ja“, in welchem Bereich (mehrere Kreuze möglich):
- | | |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> CZ09 Sportverein | <input type="checkbox"/> CZ15 Freikirche |
| <input type="checkbox"/> CZ11 Schule (z.B. Klassensprecher/-in) | <input type="checkbox"/> CZ13 Jugendverband/Jugendorganisation |
| <input type="checkbox"/> CZ12 Kirchgemeinde | <input type="checkbox"/> CZ14 andere, nämlich: _____ |

CZ07 (57) Wie viele Personen, **die in der Kirche ehrenamtlich** (z.B. in der Jugendarbeit oder in der Gemeinde) **mitarbeiten**, kennst du?

- keinen einen zwei bis fünf mehr als fünf

CZ17 (58) Sind deine **Eltern** als Freiwillige/Ehrenamtliche tätig?

- Ja, beide. Ja, meine Mutter. Ja, mein Vater. Weder Mutter noch Vater. Weiß nicht.

Schliesslich soll von dort aus nochmals der Verbindungszusammenhang zur konkreten kirchlichen Praxis in diesem Bereich hergestellt werden, indem zum einen insbesondere die diakonische Dimension kirchlichen Handelns mit in den Blick genommen wird, zum anderen aber auch das Feld ausserkirchlichen Engagements hier mit angesprochen wird.

Wie denkst du über die folgenden Aussagen?			trifft gar nicht zu				trifft voll zu			
<i>Setze in jeder Zeile ein Kreuz</i>										
CZ03	59	In der Konf-Zeit möchte ich erfahren, wie sich Kirche für Menschen in Not einsetzt.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ04	60	In der Konf-Zeit möchte ich gerne in einem sozialen Projekt meiner Kirche z.B. für benachteiligte Menschen (= Diakonie) mitmachen.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ01	61	Ich kann mir vorstellen, mich nach der Konf-Zeit freiwillig/ehrenamtlich in der Kirche (z.B. in der Jugendarbeit) zu engagieren.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
CZ02	62	Ich kann mir vorstellen, mich nach der Konf-Zeit ausserhalb der Kirche freiwillig/ehrenamtlich zu engagieren.	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Auch wenn bisher noch keine Ergebnisse dieser Befragung feststehen, kann doch bereits von den ersten Rückmeldungen her festgestellt werden, dass alleine schon die einzelnen Fragebatterien in verschiedenen Gruppen zu lebhaften Diskussion und überhaupt schon zu einer höheren Sensibilität für den Zusammenhang kirchlichen und gesellschaftlichen Engagements geführt haben. Wie die einzelnen und umfangreichen Ergebnisse dann im Einzelnen interpretiert werden können, wird dann eine eigene Herausforderung innerhalb der Studie darstellen.

Diese zivilgesellschaftliche Perspektive der Konfirmationsarbeit liesse sich nun auch für viele weitere Felder evangelischer Bildungsarbeit und überhaupt für die Angebotsstruktur durchspielen – man denke hier nur an Akademiearbeit und Erwachsenenbildung, aber auch die Angebote im Rahmen einer Gemeindeaufbauarbeit im Sinn einer milieusensiblen und lebensweltorientierten Kirche.

VII. Fazit

Der Protestantismus – sollte zwar nicht als natürlicher, aber hoffentlich doch als ein selbstverständlicher bzw. ein selbstverständlicher werdender Partner der Demokratie wahrgenommen und auch ernstgenommen werden können. Die entscheidende Herausforderung wird angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen und auch der neuen zivilgesellschaftlichen Handlungsspielräume darin bestehen, nach den gemeinsamen Kompatibilitäten der politischen und der theologischen Weltansichten zu suchen. Diese liegen sicherlich in erster Linie in der Herausstellung eines gemeinsamen Menschenbildes, das auf der unbedingten Anerkennung und Unverletzlichkeit der Würde des Menschen beruht, andererseits in der permanenten Arbeit, die friedensstiftenden Potentiale der Religion gerade in der gesellschaftlichen Pluralität zum Leben zu erwecken.

Damit ist deutlich, dass diese Suche nach Kompatibilitäten in theologischem wie in bildungstheoretischem Sinn nur in prozessuellem und prinzipiell offenem Sinn charakterisiert werden kann. Abgeschlossene Weltansichten – seien sie politischer oder religiöser Art – können hingegen diesem notwendigen Anspruch nicht gerecht werden. Zu dieser Partnerschaft gehört dann aber, das Politische nicht als das Uneigentliche gegenüber dem Kirchlichen oder Theologischen zu verstehen, sondern dieses selbst als einen wesensgemässen und unverzichtbaren Aspekt des eigenen Kirche-Seins sowie der je eigenen öffentlichen theologischen Existenz zu verstehen. Letztlich gilt aber natürlich: Der kirchliche Öffentlichkeits- und Bildungsauftrag hat seinen entscheidenden Begründungszusammenhang und Maßstab im Evangelium und dessen Verkündigungsauftrag selbst. Zwar kann und soll Bildungspraxis nicht Verkündigung sein, dass sie für eine solche Absicht kirchlicherseits funktionalisiert wird. Gleichwohl bleibt alle Bildungspraxis auch in ihrem demokratieoffenen Charakter doch von Anfang an auf diesen Verkündigungsauftrag bezogen.

Um abschliessend auf den Anfang zurückzukommen: Die Frage des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie wird zukünftig sicherlich genauso brennend und spannend bleiben wie sie es jetzt schon ist. Gerade in einer Situation erheblicher gesellschaftlicher und religiöser Pluralisierungsdynamik sind die Möglichkeiten und Maßstäbe einer konstruktiven Verhältnisbestimmung immer wieder neu – und ohne Anspruch auf exklusive Deutung – auszuloten und auszutesten. Dafür könnte es nicht nur hilfreich sein, wenn es national, regional und lokal auch weiterhin evangelische Repräsentantinnen und Repräsentanten gibt, sondern wenn sich diese Repräsentanz in einem sehr viel weiteren Sinn auf alle mündigen Christinnen und Christen bezieht.