

Ethische Dimension (christlich) religiöser Bildung

Judith Könemann

Zusammenfassung

In welcher Beziehung Religion und Ethik bzw. religiöse und ethische Bildung zueinander stehen, wird hier erstens durch eine Bestimmung von Glaube als Praxis grundgelegt, zweitens mit Blick auf die Kategorie Gerechtigkeit biblisch hergeleitet und drittens in religionspädagogischer Hinsicht über den Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit beantwortet. Als letztes Ziel der Bildung wird u. a. die Unterstützung der Menschen bei der Bildung ihrer Identität angesehen. Dies sei nur unter den Bedingungen einer Freiheit möglich, welche die Verwirklichung der Freiheit des Anderen miteinschließt. Ebenso wird Gerechtigkeit hier als eine Tugend verstanden, zu deren Ausbildung ethische Bildung einen Beitrag leisten kann. Da religiöse Überzeugungen eine starke Motivation ethischen Handelns darstellen können, ist ethische Bildung wesentliches Moment religiöser Bildung.

Résumé

La question des rapports entre éthique et religion, éducation éthique et éducation religieuse est ici fondée à partir d'une détermination de la foi comme *praxis*, puis déduite bibliquement de la catégorie de justice et enfin approchée, dans une perspective de pédagogie religieuse, à partir du lien entre éducation et justice. Le but final de l'éducation est de soutenir les hommes dans la formation de leur identité, ce qui présuppose une liberté qui inclut la réalisation de la liberté des autres. De la même façon, la justice est ici saisie comme une vertu dont le développement passe notamment par une éducation éthique. Dans la mesure où les convictions religieuses peuvent constituer une forte motivation pour l'action éthique, l'éducation éthique apparaît comme un facteur essentiel de l'éducation religieuse.

1. Einleitung

Das Verhältnis zwischen Religion und Ethik ist immer wieder in Theologie und Philosophie kontrovers diskutiert worden, vielfach unter der Fragestellung, ob es Religion ohne Ethik oder ohne eine ethische Dimension gibt und geben kann. Auch innerhalb der christlichen Religion ist der Zusammenhang immer wieder angefragt worden, so z.B. von Eberhard Jüngel oder in der Religionspädagogik, bezogen auf Wertebildung, in jüngerer Zeit von Bernhard Dressler.¹ Im Hintergrund dieser Anfragen steht vielfach die Befürchtung, Religion/christliche Religion könnte (unzulässig) auf Ethik reduziert werden. Gegenwärtig erlangt die Debatte erneut eine gewisse Bedeutung durch die Fächer, die als Alternative zum in Deutschland bekenntnis- und konfessionsgebunden konzeptionierten Religionsunterricht eingeführt werden und unter den Bezeichnungen »Praktische Philosophie«, »Werte und Normen« oder schlicht »Ethik« firmieren. Damit wird die Frage nach einer »Aufgabenteilung« gestellt, etwa nach der Art, dass Ethik von den alternativen Fächern geleistet wird, das »Religiöse« vom Religionsunterricht. Etwas grundlegender stellt sich so die Frage, inwieweit religiöse Bildung auch ethische Bildung umfasst oder ob diese sinnvollerweise in den Alternativfächern aufgehoben ist. Es geht damit auch um die grundlegende Frage, inwieweit Ethik zu Religion gehört oder ob Religion z.B. reiner Kult ist, und davon ausgehend, inwieweit sich Religionsunterricht dann auch mit Fragen ethischer Bildung zu befassen hat oder sich auf das sozusagen »rein« Religiöse beschränken sollte. Dass eine solche Aufgabenteilung Konsequenzen für die Verortung und Legitimierung des Religionsunterrichts, insbesondere eines bekenntnisgebundenen im öffentlichen Bildungssystem hätte, liegt auf der Hand.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Ethik wird im Folgenden für die christliche Religion vorausgesetzt und nicht eigens begründet, allerdings soll dieser vorausgesetzte Zusammenhang näher aufgewiesen, begründet und religionspädagogisch am Beispiel der Bildungsgerechtigkeit verdeutlicht werden. Dies erfolgt nach Klärung zweier Prämissen in drei Schritten: Zunächst wird das Verhältnis von Glaube und Praxis als eines radikal von der Praxis her bestimmtes aufgezeigt und im zweiten Schritt mit der biblischen Tradition am Beispiel der Gerechtigkeit quergelesen. Im dritten Schritt wird dann mit Blick auf religiöse Bildung religionspädagogisch der Zusammenhang von (religiöser) Bildung und Gerechtigkeit aufgewiesen.

¹ EBERHARD JÜNGEL, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die Tyrannei der Werte, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90-109; BERNHARD DRESSLER, Religionsunterricht als Werteerziehung? Eine Problemanzeige, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 46 (2002), 256-269.

2. Voraussetzungen

Wie bereits angesprochen wird im Folgenden ein Zusammenhang von Ethik und Religion vorausgesetzt. Dieser Zusammenhang besteht darin, dass christlicher Religion eine genuin ethische Dimension inhärent ist, ohne dass Religion damit in Ethik aufgeht oder auf diese reduziert werden könnte. Dies mag nicht für jede religiöse Erscheinungsform gelten, kann aber, wie im Folgenden noch gezeigt wird, für das Christentum vorausgesetzt werden.² Gleichzeitig ist, und das ist die zweite Prämisse, Ethik in ihren Begründungen jedoch nicht auf Religion angewiesen, sondern in ihren Begründungsgängen autonom. In Rezeption des Konzepts der »autonomen Moral im christlichen Kontext« wird das Sittliche als autonome Perspektive mit je eigenständigen Begründungsgängen, die nicht der theologischen Perspektivierung oder Begründung bedürfen, verstanden.³ Religiöse Überzeugungen können allerdings, und damit wird auf einen ersten wichtigen Zusammenhang von Religion und Ethik hingewiesen, inspirierende Kraft und motivationale Begründung für ethische Praxis und ethisches Handeln darstellen. Mit Hans Joas gesagt: »Was ich sehe und wie ich es sehe, hängt immer auch damit zusammen, im Lichte welcher religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen ich etwas in Augenschein nehme.«⁴ Unsere religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen bleiben eben nicht ohne Einfluss auf unser Urteilen, Entscheiden und Handeln.

3. Verhältnis von Glaube und Praxis als ein radikal von der Praxis her bestimmtes

Eine erste Begründungslinie für die dem christlichen Glauben eingeschriebene ethische Dimension findet sich in der Bestimmung von Glaube als Praxis. Das bedeutet nicht, dass Glaube nicht auch Überzeugung ist und ihm eine kognitive Dimension inne liegt, ebenso wie Glaube auch Gefühl ist und damit über eine affektive Dimension verfügt. Aber christlicher Glaube ist gerade als christlich bestimmter Glaube auf eine Praxis, auf Handeln hin angelegt. Eindrücklich hat bereits Johann Baptist Metz auf den Primat der Praxis verwiesen, auf die

² Exemplarisch sei hier verwiesen auf: MONIKA BOBBERT/DIETMAR MIETH, *Das Proprium christlicher Ethik. Zur moralischen Perspektive christlicher Religion*, Luzern 2015.

³ Vgl. zur Autonomen Moral vor allem ALFONS AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; FRANZ BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München ²1978. Verwiesen wird hier auf die ersten grundlegenden Entwürfe zur Autonomen Moral.

⁴ Joas 1997 zitiert nach RUDOLF ENGLERT, *Aufgaben religiöser Bildung*, in *Handbuch der Erziehungswissenschaft Bd 1*, Paderborn 2008, 815–820, 815.

»praktische Verfassung des Gottesgedankens«⁵ und die Praxis als Ort der Theologie, als Praxis der Nachfolge Christi ausgewiesen:

»Für jede Christologie gilt, dass Christus immer nur so gedacht werden muss, dass er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge. Sie drückt wesentlich ein praktisches Wissen aus. In diesem Sinne steht jede Christologie unter dem Primat der Praxis.«⁶

Christlicher Glaube versteht sich also als Praxis der Nachfolge Jesu und ist darin auf den Gott, den Jesus in seinem Handeln bezeugt hat, bezogen. Als Praxis der Nachfolge und als auf Lebensführung bezogen will der Glaube ein gelingendes Leben für alle, letztlich umfassendes Heil für alle. Dergestalt ist der Glaube nun gerade nicht nur auf die je eigene Lebensführung bezogen, sondern gerade auch auf das Leben des und der Anderen. Zwar sind Praxis und Ethik nicht in eins zu setzen und ist nicht jedes Handeln unmittelbar ein ethisches Handeln. Einem Handeln jedoch, das sich als Praxis der Nachfolge versteht und in diesem Sinne gelingendes Leben, Befreiung für alle will, ist ein ethisches Moment eingeschrieben.

Als eben in diesem Sinne auf gelingendes Leben und umfassendes Heil und nicht allein auf das eigene Selbst, sondern vor allem auch auf den/die Andere bezogen ist Glaube relational angelegt. Insofern darüber hinaus im Handeln, in Praxisvollzügen Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern wesentlich auch konstituiert wird, ist Glaube in seiner Performativität auch innovativ, insofern in der Praxis und im Handeln auch Neues entsteht.⁷ Helmut Peukert bestimmt Glauben in diesem Sinne als eine Praxis, die im konkreten kommunikativen Handeln Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren sucht.⁸

Wird Glaube nun in diesem Sinne als Praxis verstanden, so stellt sich unmittelbar die Frage nach Orthopraxie, eben nach dem rechten Handeln und damit die Frage nach den Parametern und Kriterien für eine Praxis, die Leben zu einem guten Leben werden lassen und eben nicht nur das eigene, sondern auch das des/der Anderen. Ein solches auf Orthopraxie angelegtes Glaubensverständnis wurde

⁵ JOHANN BAPTIST METZ, Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁴1984 (1977), 48.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. SASKIA WENDEL, Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, in: KLAUS VIRTBAUER/HEINRICH SCHMIDINGER (Hrsg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jh., Darmstadt 2016, 129–150, 135.

⁸ HELMUT PEUKERT, Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis von Bildung und Vernunft, in: JÜRGEN-ECKART PLEINES (Hrsg.), Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie, Würzburg 1987, 69–88, 82.

bereits von Immanuel Kant der praktischen Vernunft zugeordnet, insofern eine Gotteserkenntnis im Rahmen der theoretischen Vernunft für Kant nicht möglich war, sondern der Glaube an Gott nach Kant nur innerhalb der praktischen Vernunft und damit über die Dimension der Praxis, die Dimension des an das unbedingte Sollen gebundene, moralische Handeln möglich ist. Glaubensgewissheit existiert für Kant so nur in praktischer Hinsicht, ohne dass nun im Umkehrschluss Religion auf Moral oder Ethik reduziert würde, wie dies ja ein vielfacher Vorwurf an Kant ist. Denn Religion ist für Kant die Folge, nicht der Grund von Moralität.⁹

Im Hintergrund steht ein Verständnis von Theologie, das diese als Handlungswissenschaft¹⁰ und nicht – wie in der katholischen Tradition vertreten – als Glaubenswissenschaft beschreibt.¹¹ Theologie als Handlungswissenschaft zu bestimmen, impliziert genau den hier gewählten Ansatz eines radikalen Ansatzes der gläubigen Praxis als Nachfolgepraxis und als Grund der Theologie. Theologie wird hier radikal über die Praxis, über das Handeln bestimmt, also nicht vornehmlich über Wissen und über materiale Überzeugungen bzw. über propositionale Gehalte von Glaubenslehren, wie in dem Ansatz einer Theologie als Glaubenswissenschaft,¹² der die Ebene der konkreten Praxis, des Zusammenhangs zwischen Glauben und Handeln, der bei Metz so sehr in den Vordergrund rückt, nicht expliziert.¹³

Mit Blick auf die ethische Dimension des Christlichen ist zudem auch darauf hinzuweisen, dass – wie z. B. Christoph Marksches deutlich macht – ein wesentlicher Unterschied des Christentums zu den anderen Religionen und Kulturen der Antike darin bestand, nicht reiner Kult und ausschließlich auf den Kult konzentriert gewesen zu sein, sondern gerade eine ethische Dimension ihr eigen zu nennen. Dass das Christentum eine Caritas kannte und eine Sensibilität für die Schwachen hatte und damit eine ethische Dimension aufwies, gilt ja als der ei-

⁹ Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der praktischen Vernunft, AA 122–132.

¹⁰ Vgl. dazu auch die grundlegende Arbeit zur (Praktischen) Theologie als Handlungswissenschaft von NORBERT METTE, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis Problematik innerhalb der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1978. Eine neuere Bestimmung von Theologie als Handlungswissenschaft aus Perspektive der Systematischen Theologie wurde von Saskia Wendel vorgelegt. Vgl. WENDEL, Praxis (s. Anm. 7).

¹¹ Zum Ansatz einer Theologie als Glaubenswissenschaft vgl. vor allem MAX SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentalthologie, Bd. 1–4, Stuttgart 2000.

¹² Vgl. A.a.O., Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Stuttgart 2000, 131–184.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher WENDEL, Praxis (s. Anm. 7), 130.

gentlich zeit-, kultur- und religionsgeschichtliche Durchsetzungsimpuls des Christentums gegenüber anderen zeitgenössischen Religionen und Kulturen.¹⁴

4. Gerechtigkeit als biblisches Spezifikum

Wie sehr dieser ethische Zug in den biblischen Schriften und in der jüdisch-christlichen Tradition angelegt ist, soll im Folgenden an dem für die biblischen Schriften so zentralen Kennzeichen der Gerechtigkeit und der Handlungsaufforderung zu dieser aufgezeigt werden.

Der Alttestamentler Frank Crüsemann¹⁵ fasst die Bedeutung der Gerechtigkeit in den biblischen Schriften folgendermaßen zusammen

»Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff Gerechtigkeit in Frage. Die Gerechtigkeit, die »zēdaqa«, kann als der zentrale Begriff für das Heilshandeln Gottes und dann auch des Menschen in der Hebräischen Bibel bezeichnet werden.«¹⁶

Er ist Schlüsselbegriff für die Abrahamsgeschichte wie auch für die prophetischen Bücher, für die weisheitliche Literatur wie auch für die verschiedenen Rechtscorpora, die in die Schriften des antiken Israel und Juda integriert wurden, hier vor allem das Bundesbuch (Ex 20–23), der Dekalog (Ex 20,1–17), das Deuteronomium und schließlich das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26).

Die anfanghaft im altorientalischen Raum existierende Vorstellung eines Gottes, der die Leidenden schützt und der Recht schafft, wird im Alten Testament vertieft und in den theologischen Rahmen des »Bundes« gestellt, den Gott mit den Menschen schließt. Dieser Bund basiert auf der freien, inneren Zustimmung der Beteiligten und führt damit auch das Moment der Beziehung als ein wesentliches Moment in das Verhältnis zur Gottheit ein. Gerechtigkeit beschreibt im Alten Testament somit immer eine Beziehung, und Gerechtigkeit ereignet sich so immer im Kontext einer Beziehung. Diese ist in dreifacher Hinsicht bestimmbar: als Beziehung zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und Gesellschaft und zwischen Gott und dem einzelnen Menschen.¹⁷ Im Kontext des Bundesgedankens, d. h. im Kontext der zwischen Gott und Mensch geschlossenen Beziehung

¹⁴ CHRISTOPH MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt 1997, 53.

¹⁵ Vgl. FRANK CRÜSEMANN, *Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 52.

¹⁶ Vgl. DIRK ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, Freiburg 2009, 75.

¹⁷ Vgl. MARKUS WITTE, *Altes Testament*, in: DERS. (Hrsg.), *Gerechtigkeit*, Tübingen 2012, 37–67, 37.

meint Gerechtigkeit jedoch nicht die vergeltende oder strafende Gerechtigkeit, sie meint vielmehr – so schon Gerhard von Rad 1957 – ein Handeln Gottes, das Recht schafft, die Schwachen schützt und die Leidenden tröstet.¹⁸ Gerechtigkeit ist also in Beziehung eingeordnet und meint auch von der semiotischen Wurzel her ein Tun, ein Handeln, das in Unordnung Geratenes wieder richtig stellt und in diesem Sinne Gerechtigkeit bewirkt. Damit ist der Gerechtigkeitsbegriff nicht statisch, er ist vielmehr dynamisch und prozesshaft, er ist, da er an Beziehung gebunden ist, relational, insofern der Maßstab nicht ein gesetztes Recht ist, sondern die soziale Beziehung zu den betroffenen Menschen.¹⁹

Neben der bekannten Exoduserzählung (Ex 3,1–10) als paradigmatischer Erzählung für den Erweis der Gerechtigkeit Gottes ist der Psalm 82 ein weniger bekanntes Beispiel für Gerechtigkeit, aber nicht weniger eindrücklich.

Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht. 2 »Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? 3 Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhilft den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht! 4 Befreit die Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler!« 5 Sie aber haben weder Einsicht noch Verstand, sie tappen dahin im Finstern. Alle Grundfesten der Erde wanken. 6 »Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten. 7 Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen, sollt stürzen wie jeder der Fürsten.« 8 Erheb dich, Gott, und richte die Erde! Denn alle Völker werden dein Erbteil sein.

Erich Zenger bezeichnete diesen Text als einen »der spektakulärsten Texte des Alten Testaments.«²⁰ Denn: Gott richtet hier die Götter, weil diese ungerecht richten. Dieses Versagen ist von derartiger Tragweite, dass die »Grundfeste der Erde wanken« (V. 5) und den Göttern ihr Gott-sein aberkannt wird. Das bedeutet, sie sollen sterben wie Menschen und stürzen wie Fürsten (V. 7). Sie müssen sterben, weil sie nicht Gerechtigkeit geschaffen haben. Der Alttestamentler Jürgen Ebach kommentiert dazu:

»Gerechtigkeit gehört somit – buchstäblich – zur »Fundamentaltheologie«. Gott selbst, Israels Gott, bindet sein Gott-Sein an eben dieses Gerechtigkeitskriterium [...] an der Gerechtigkeit erweist sich, wer Gott ist.«²¹

¹⁸ Vgl. ANSORGE, Barmherzigkeit (s. Anm. 16), 75.

¹⁹ Vgl. WITTE, Gerechtigkeit (s. Anm. 17), 39.

²⁰ Vgl. ERICH ZENGER, Psalm 82, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD/DERS., Psalmen 1–100, Freiburg 2001, 479–492, 492.

²¹ JÜRGEN EBACH, Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben. Biblisch-theologische Beobachtungen, in: DERS., Weil das, was ist, nicht alles ist, Frankfurt 1998, 165–205, 169.

Die Gerechtigkeit im Alten Testament ist jedoch nicht ausschließlich Gott/JHWH vorbehalten, sondern bezieht sich qua der durch den Bundesschluss gestifteten Beziehung auch auf den Menschen.

»Indem das Recht insgesamt, aber auch die Praxis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit« – so Dirk Ansoerge – »nun nicht mehr an den König gebunden sind, werden sie zu Elementen eines umfassenden Ethos, das nun jeden Einzelnen im Volk betrifft und letzten Endes universale Gültigkeit beanspruchen kann. Weil Gott gerecht und barmherzig ist, kann sich kein Mensch der Aufgabe entziehen, selbst Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu üben.«²²

So lassen sich zwei charakteristische Elemente von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit für die Hebräische Bibel festhalten: Erstens, die Gerechtigkeit Gottes als dessen heilvolle Gemeinschaft mit dem Menschen ist unberechenbar und unverfügbar, aber sie ist erleb- und erfahrbar und zweitens die menschliche Erfahrung von Ungerechtigkeit hebt die Gemeinschaft mit Gott nicht auf und entbindet nicht von der sozialen Verpflichtung zu einem gemeinschaftsgerechten Umgang mit dem Anderen.²³ Das bedeutet im Umkehrschluss, dass eine Beziehung zu Gott jenseits von Gerechtigkeit und Recht nicht möglich ist.

Das Gerechtigkeitsverständnis im Neuen Testament schließt an das alttestamentliche an, indem Gerechtigkeit auch hier als relationaler Begriff verstanden wird, zugleich aber der mit der Gerechtigkeit verbundene Handlungsaspekt noch deutlicher in den Mittelpunkt gerückt wird. So versteht z. B. Lukas Bormann die sehr konkreten Metaphern des Hungerns, Dürstens, Satt-werdens in der Bergpredigt, als die Konkretion der Botschaft unter Betonung des Handlungsaspekts. Die Trauernden, die Sanftmütigen, die Barmherzigen, sie alle übernehmen – so Bormann – die Eigenschaften des Schöpfergottes. Sie gestalten den Handlungsraum der Gerechtigkeit als sozialen Raum symbolischer und materieller Kommunikation.²⁴ Wenn Bormann hier die »Königsherrschaft Gottes« als Handlungsraum und die Gerechtigkeit als Handlungsprinzip in diesem sozialen Raum symbolischer und materieller Kommunikation versteht, dann wird dieses erst dann richtig deutlich, »wenn man in Rechnung stellt, dass hier das eschatologische Moment durch das Tun vollzogen und herbeigeholt wird.«²⁵

Der biblisch fundierte und entschiedene Verweis auf die Handlungsebene der Gerechtigkeit verdeutlicht, wie sehr die Aufforderung zu einem Gerechtigkeits-handeln theologisch sowohl alttestamentlich wie neutestamentlich aufzuweisen

²² Vgl. ANSORGE, Barmherzigkeit (s. Anm. 16), 81.

²³ Vgl. WITTE, Gerechtigkeit (s. Anm. 17), 43.

²⁴ Vgl. LUKAS BORMANN, Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: WITTE, Gerechtigkeit (s. Anm. 17), 68–97, 81.

²⁵ Vgl. ebd.

und zu begründen ist. Die mit dem Handeln, der Praxis und durch das Handeln praktizierte ethische Dimension der jüdisch-christlichen Tradition wird an diesen wenigen Ausführungen sehr deutlich. Welche Bedeutung hat dieser Zusammenhang zwischen Bildung und Gerechtigkeit dann vor allem in Bildungszusammenhängen?

5. Bildung und Gerechtigkeit in Bildungszusammenhängen

Bildung und Gerechtigkeit werden hier als inhärent untrennbar aufeinander bezogen verstanden, insofern Bildung, bei allem materialen Wissen, das sie auch beinhaltet, das letzte Ziel hat, Menschen in der Bildung ihrer Identität, Persönlichkeit und Selbstbestimmung zu unterstützen und sie darin zu unterstützen, dass diese dies in Freiheit tun können. Denn Freiheit gehört untrennbar zur Verwirklichung der eigenen Identität, der eigenen Kreativität und Selbstbestimmung hinzu. In diesem Sinne ist Freiheit nicht selbstbezüglich und sie ist nicht auf die Realisierung eigener Freiheit beschränkt, sondern schließt insbesondere auch die Verwirklichung der Freiheit der Anderen mit ein. Dass diese Unterstützung allen Menschen, weil alle Menschen prinzipiell gleich und gleich an Würde sind, zukommt, beschreibt das der Bildung eingeschriebene Gerechtigkeitsmoment. Darüber hinaus wird diese Gleichheit der Bildung nicht erst nachträglich hinzugefügt, sondern sie gehört zu den hier vorausgesetzten Begriffen der theologischen wie philosophischen Anthropologie, der Gottebenbildlichkeit, Subjektivität und Freiheit intrinsisch hinzu. Mit den Worten Helmut Peukerts: »Die freie Anerkennung des anderen in seiner Freiheit bedeutet zu wollen, dass er selbst werden kann, und zwar im Modus intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung.«²⁶ »Bildungsgerechtigkeit« ergibt sich somit aus diesem Bildungsverständnis und nicht erst im nachträglichen Bezug auf die Problematik ungerechter Verhältnisse hinsichtlich des Zugangs zu Bildung etc.

Ist die Gerechtigkeit der Bildung eingeschrieben, so ist auch umgekehrt die Bildung der Gerechtigkeit genuin eingeschrieben, insofern Gerechtigkeit eine Haltung, eine Tugend ist, wie Aristoteles dies formuliert hat, und Tugenden bedürfen bekanntlich der Bildung. Jenseits eines unmittelbaren Gerechtigkeitsempfindens also, das jedem Menschen zu Eigen ist, bedarf es dementsprechend der ethischen Bildung, in diesem Falle der ethischen Bildung der Gerechtigkeit oder der Bildung zur Gerechtigkeit. Bildungsgerechtigkeit scheint in Rahmen religiöser Bildungsprozesse und auch in der Religionspädagogik als wissen-

²⁶ HELMUT PEUKERT, Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis von Bildung und Vernunft, in: JÜRGEN-ECKART PLEINES (Hrsg.), Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie, Würzburg 1987, 69–88, 82.

schaftlicher Reflexion auf diese Bildungsprozesse immer in der doppelten Blickrichtung der Bildung im Sinne einer Verwirklichung von mehr Bildungsgerechtigkeit und der Bildung zur Gerechtigkeit auf. Mit Letzterem ist insbesondere die ethische Bildung angesprochen. In der klassischen Unterscheidung von Moralerziehung als dem eher informellen Lernen und Aneignen von Haltungen und Einstellungen und ethischer Bildung kommt der ethischen Bildung vor allem die Ausbildung ethischer Urteilsfähigkeit, die Entwicklung der Fähigkeit zu situationsbezogener ethischer Reflexion, zur ausdrücklichen Begründung von Werten und Normen und zum Umgang mit moralischem Dissens zu.²⁷

In diesem Ansatz wird die Position vertreten, dass die Ausbildung von Einstellungen und Haltungen und die Ausbildung von Urteils- und Reflexionsfähigkeit nicht voneinander zu trennen sind, und auch im hochformalisierten Feld der Schule beide in den informellen wie formellen Lernprozessen miteinander verbunden sind. Insofern können sich auch formale Lernprozesse nicht auf die Auseinandersetzung mit kognitiven Gerechtigkeitsmodellen beschränken, sondern müssen gleichermaßen auf die Ebene der Haltungen und Einstellungen mindestens in der Auseinandersetzung mitreflektieren. Die Frage der Haltung und Einstellung tritt so an die Seite der eher kognitiven Auseinandersetzung z. B. mit unterschiedlichen Formen und Modellen von Gerechtigkeit. Wenn dies geschieht, können Verbindungslinien zwischen den individuellen Lernprozessen der Schülerinnen und Schüler und den gesellschaftlich geführten Diskursen um (Bildungs-)Gerechtigkeit entstehen. Auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit den klassischen Gerechtigkeitsmodellen²⁸ sowie der biblischen und theologischen Grundlegung von Gerechtigkeit wird die Reflexion mancher Erfahrungen auf der Handlungsebene ermöglicht und Kategorien für die Beurteilung von Handlungen und für die Entscheidung in Handlungssituationen zur Verfügung gestellt.

Wie oben bereits ausgeführt, ist Ethik und auch ethische Bildung nicht auf Religion angewiesen, sie bedarf nicht der Religion zur Begründung. Ethisches Lernen kann von daher auch in den Fächern der Praktischen Philosophie, der Werte und Normen und der Ethik ohne Bezug auf Religion stattfinden. Gleichwohl stellen religiöse Überzeugungen jedoch – wie schon eingangs gesagt – ein erhebliches Motivations- und Begründungsreservoir für ethisches Handeln dar. Anders formuliert, dass in der Ausbildung der Gerechtigkeit als Tugend, allgemeiner formuliert, in der ethischen Bildung Religion eine nicht unerhebliche Rolle spielt, wird darin deutlich, dass Religion als konstitutive Rationalität im Prozess des sogenannten »meaning-making«, also der Konstituierung von Bedeutung, als Deutungssystem und –ressource eine erhebliche Rolle spielen kann.

²⁷ Vgl. ENGLERT, Aufgabe (s. Anm. 4), 817.

²⁸ Hier ist an die klassischen Modelle wie *iustitia distributiva* und *commutativa* als Teile der *iustitia particularis* in Gegenüberstellung zur *iustitia legalis* zu denken.

Religiöse Sinndeutungen können sowohl für die Selbst- als auch für die Weltdeutung und Welterschließung von Relevanz sein: Ich muss zwar nicht, aber ich kann auf religiöse Deutungen zurückgreifen, wenn es etwa um den Grund und Ursprung meiner eigenen Existenz und der Welt als Ganzer geht, wenn es um Kontingenzbewältigung, Sinnfrage oder Zielbestimmung des Lebens geht, aber auch, wenn es um den Bezug zum Anderen und um den Modus dieses Bezugs geht, also gerade auch, wenn soziale Beziehungen und Anerkennungspraxen im Mittelpunkt stehen. Religiöse Deutungen greifen dazu in der Regel auf die Kategorien des Unbedingten und der Transzendenz zurück, und diese können eine wichtige Rolle spielen, insbesondere dann, wenn die Frage nach Gerechtigkeit aufkommt und ins Zentrum rückt.

Hat eine Bildung oder vielmehr ein Bildungssystem den Anspruch, Bildung umfassend zu verstehen, so gehört die Auseinandersetzung mit religiösen Sinndeutungssystemen genuin dazu. Das Deutungs- und Begründungsreservoir von Religion im Sinne eines inspirierenden Motivationspotentials für Fragen der Ethik und im Falle ethischer Entscheidungen ist dann genauso entscheidender Bestandteil religiöser Bildung wie die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage und eben gerade von dieser nicht zu trennen.

Aus diesem Grund sind die religiöse Bildung und die Religionspädagogik in Fragen der Selbst- und Weltdeutung auch unter dem Aspekt der Gerechtigkeit nicht etwa außen vor, sondern im Gegenteil mitten in ihrem Kerngeschäft.