

Petra Steinmair-Pösel

Ethik statt Religion?

Zur wechselseitigen Bezogenheit religiöser und säkularer Perspektiven in der ethischen Bildung

Abstract

Was bringt es einer Gesellschaft, wenn ihre Mitglieder nicht nur ethisch, sondern auch religiös gebildet sind? Sind Religionen nicht ohnehin ein Relikt der Vergangenheit? Und wäre es deshalb nicht sinnvoll, Ethik statt Religion zu unterrichten? Im Beitrag wird anhand aktueller Herausforderungen und Megatrends aufgezeigt, warum es heute ethische Bildung mehr denn je braucht, inwiefern religiöse und säkulare ethische Perspektiven Hand in Hand gehen und warum auch der säkulare Staat nicht auf den Beitrag religiös fundierter Ethiken verzichten sollte.

1 Prolegomena

Brauchen wir heute in unserem „säkularen Zeitalter“ (Taylor 2012) überhaupt noch Religionen – oder halten wir sie angesichts des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der vielfältigen Aufklärungs- und Emanzipationsprozesse für ein Phänomen der Vergangenheit? Wollen wir, dass Religionen im öffentlichen Raum weiterhin eine Rolle spielen – oder erachten wir sie als intellektuell unredliche Restbestände vormoderner Gesellschaften, die höchstens noch im privaten Bereich geduldet werden können? Schätzen wir Religionen gar als tendenziell problematisch ein, da sie zu Gewalt und Fundamentalismus neigen – oder zumindest dafür missbrauchbar sind?

Diese und ähnliche Fragen sind Teil der aktuellen gesellschaftlichen Debatte darüber, ob religiöse Bildung an öffentlichen Schulen in Österreich überhaupt noch einen Platz haben soll oder ob der konfessionsgebundene Religionsunterricht als Pflichtfach nicht durch „Ethik für alle“ ersetzt werden sollte.

Angesichts der zunehmenden religiösen und konfessionellen Pluralität unter den Schüler*innen würde so manche Schulleitung aus rein schulorganisatorischen Gründen für einen allgemeinen Ethik- und Religionenunterricht oder „Ethik für alle“ an ihrem Schulstandort optieren. Die Ausgangslage für religiöse Bildung, zumal für den konfessionsgebundenen Religionsunterricht, ist also durchaus prekär.

Vor diesem Hintergrund lohnt sich ein zweiter Blick auf die gesellschaftliche Positionierung von Religionen (Abschnitt 2) und Ethik (Abschnitt 3), um vor diesem Hintergrund einen Vorschlag zur Bestimmung ihres Verhältnisses zu erarbeiten (Abschnitt 4) und schließlich gesellschaftspolitische Konsequenzen daraus abzuleiten (Abschnitt 5).

2 Gesellschaftliche Kontexte 1: Religion in der Krise?

Wenn von Religion „in der Krise“ gesprochen wird, werden hierfür immer wieder zwei Begründungsfiguren vorgebracht. Erstens die Anfrage der Säkularisierungsthese: Religion ist in der Krise, weil der Bedeutungsverlust von Religion zum Wesen moderner, säkularer Gesellschaften gehört (2.1). Und zweitens der Vorwurf religiöser Intoleranz: Monotheistische Religionen sind in der Krise, weil sie pluralismusunverträglich, intolerant und potenziell gewalttätig sind (2.2).

2.1 Bedeutet Säkularisierung das Ende der Religionen?

Lange Zeit herrschte – zumindest in Westeuropa – der Eindruck, Religionen würden im Kontext der Moderne ihre Bedeutung verlieren. Proponenten dieser Säkularisierungsthese vertraten die Ansicht, dass die grundlegende Orientierung von politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen an wissenschaftlicher Rationalität, Prozesse der Entmythologisierung und Individualisierung sowie die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft Religionen letztlich überflüssig machen oder sie zumindest aus dem öffentlichen Leben verdrängen würden.

Heute erleben die sich solcherart als säkular bis laizistisch verstehenden Gesellschaften – nicht zuletzt durch Migrationsprozesse – eine neuerlich verstärkte Präsenz von Religionen in der Öffentlichkeit. Diese von zugewanderten Menschen gelebte Religion schlicht als vormodernes Relikt abzutun und sie in den Privatraum zurückdrängen zu wollen, erscheint dabei mit Blick auf die Würde dieser Menschen ebenso unangemessen wie politisch unklug und kurzsichtig.

Eine akademische „Kampfansage“ an die Theorie von der Entzauberung der Welt und vom Ende der Religionen lieferte jüngst Hans Joas (2019) mit seinem Werk „Die Macht des Heiligen“, in dem er dazu auffordert, Abschied zu nehmen von der Vorstellung, die Menschheit bewege sich mit linearer Notwendigkeit auf eine religionslose Zukunft zu (vgl. Joas 2019, 20). Aber auch José Casanova weist seit Jahren mit Blick über den europäischen Tellerrand hinaus darauf hin, dass Modernisierung keineswegs notwendigerweise mit dem Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen einhergehen muss und dass liberale Demokratien sehr wohl mit öffentlich gelebter Religion kompatibel sind. Casanova führt dazu eine hilfreiche Differenzierung ein, die zwischen drei Komponenten der traditionellen Säkularisierungsthese unterscheidet. Als *Säkularisierung I* beschreibt er die institutionelle Differenzierung zwischen säkularen Sphären wie Staat, Wirtschaft und Wissenschaft einerseits und dem Bereich der religiösen Institutionen und Normen

andererseits. Unter *Säkularisierung II* versteht er die Theorie der Privatisierung von Religion als Voraussetzung für moderne liberale Demokratien. Und mit *Säkularisierung III* benennt er die Theorie vom Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen und Praktiken als notwendige Begleiterscheinung der Modernisierung (vgl. Casanova 1994, 19–39; 2010, 1).

Während die *Säkularisierung I* eine in modernen Demokratien zwangsläufige Entwicklung darstelle, seien die *Säkularisierung II* und *III* diesbezüglich fragwürdig. Casanova eröffnet mit dieser Differenzierung Spielräume, das Verhältnis von Religionen und Gesellschaft konstruktiv neu zu denken.

Die zukünftige Erscheinungsform von Religionen wird nach Casanova durch drei ineinander verflochtene Entwicklungen geprägt sein:

1. Durch *Ent-Territorialisierung*, also durch die Ablösung der einzelnen Religionen von bestimmten Regionen: Alle Religionen werden den Einzelnen jederzeit und überall zugänglich sein, was weltweit zu einer religiös-weltanschaulichen Pluralisierung der Gesellschaften führt und den „Zwang zur Häresie“ (Berger 2006, 10), d.h. zur Wahl, verstärkt.
2. Durch religiöse *Denominalisierung* im Sinne einer wechselseitigen Anerkennung verschiedener, innerhalb einer Gesellschaft präsenter religiöser Gruppen.
3. Durch die *Sakralisierung des einzelnen Menschen*, wobei traditionelle Religionen als Trägerinnen und Verteidigerinnen dieser Sakralisierung neue Kraft gewinnen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es zukunftsweisend, mit Jürgen Habermas nicht vom Ende der Religionen sondern vielmehr von „Postsäkularität“ zu sprechen, in dem Sinne, dass religiöse Gemeinschaften auch in einer sich säkularisierenden Umgebung fortbestehen werden, ja, wie Habermas betont, für diese sogar ein „unverzichtbares Vernunftpotential enthalten“ (Knapp 2008, 273; vgl. Habermas 2019, 86), sodass sich vielmehr die Frage stelle, wie dieses fruchtbar gemacht werden könne.

2.2 Sind monotheistische Religionen per se intolerant?

Die zweite Anfrage richtet sich besonders an monotheistische Religionen, unter denen sich zumal seit dem 11. September 2001 im Besonderen der Islam mit dem generellen Verdacht konfrontiert sieht, ein gefährliches Gewaltpotenzial in sich zu tragen.

Bereits zuvor hatte der deutsche Ägyptologe Jan Assmann mit seinem Buch „Moses der Ägypter“ eine heftige Kontroverse über die gewaltsame Seite monotheistischer Religionen angestoßen. Zentrale Kategorie in Assmanns Argumentation war die „Mosaische Unterscheidung“, verstanden als „Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion“ (Assmann 2004, 17), auf die er viele weitere Unterscheidungen zurückführte, jene zwischen Christen und Heiden ebenso wie jene zwischen Muslimen und Ungläubigen, Katholiken und Protestanten. Assmann (2004, 17) spricht von einer Unterscheidung, die

– sei sie erst einmal getroffen – in unterschiedlichen Formen immer wiederkehren würde. „Solche kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist.“

Die mosaische Unterscheidung bildet für Assmann (2004, 18) die Grundlage für den „jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus“ und sei etwas radikal Neues. Während die antiken Polytheismen nämlich auch die Götter der jeweils anderen anerkannt hätten und von einer grundsätzlichen Übersetzbarkeit im Bereich der Religionen ausgegangen wären (Gott X in der Religion A entspricht Gott Y in der Religion B), hätten sich die monotheistischen Religionen als *Gegenreligionen* konstituiert. Als solche wären sie jedoch nicht in der Lage, Verständigungs- und Übersetzungsprozesse zu initiieren, sondern würden um sich nur Fremdheit und Feindschaft produzieren. Kurz: „Monotheismus erzeugt Identität durch intolerante und mitunter gewalttätige Absetzung von anderen, Polytheismen sind ‚tolerant‘ in dem Sinne, dass sie Verständigung und Dialog unter den Religionen und Kulturen fördern.“ (Steinmair-Pösel 2007, 5f.) Doch trifft diese polarisierende Einschätzung tatsächlich zu?

Assmann selbst hat seine erste, starke These in nachfolgenden Schriften modifiziert und eine interdisziplinäre Forschungsgruppe an der Universität Innsbruck hat sich über Jahre hinweg intensiv mit dem Verhältnis zwischen Religion(en) und Gewalt auseinandergesetzt (vgl. Schwager und Niewiadomski 2003). Basierend auf der Religions- und Kulturtheorie des franko-amerikanischen Literaturwissenschaftlers und Kulturanthropologen René Girard (vgl. Palaver 2008), steht sie für ein differenziertes Verständnis der komplexen Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt. Bei genauerer Betrachtung erweisen sich nämlich „religiöse[n] Formen der Gewalttätigkeit letztlich nicht [als] die eigentliche Ursache menschlicher Aggression, sondern eher [als] ein Mittel zu deren Bändigung“ (Niewiadomski und Schwager 2003, 25). Nicht die Religionen per se, sondern die Menschen neigten zu Aggression und Gewalt, lautet die leitende These, und Ausbrüche religiös verbrämter Gewalt (von archaischen Opferkulten über Hexenverfolgungen bis zum religiös motivierten Terrorismus) seien letztlich eine Art Ventil, um mit den latent vorhandenen Aggressionen umzugehen – gleichsam eine gewaltverhaftete Kanalisierung von Gewalt.

Wenn in der Folge allerdings die Religionen und nicht die Menschen für die Gewalt verantwortlich gemacht werden, werde Religion als Sündenbock missbraucht, um sich der eigenen Gewalttätigkeit nicht stellen zu müssen, was jedoch gefährlich sei (Palaver 2017; Schellhammer 2019, 167). Die „Depotenzierung oder gar [...] Abschaffung der Religion im Namen des Friedens“ sei keine Lösung, denn „auch ganz ohne Religion kam es immer wieder zu verheerenden Gewaltexzessen“ (Palaver 2017, 99), worauf auch der atheistische Philosoph André Comte-Sponville hinweist:

„Nicht Glaube führt zu Massakern, sondern Fanatismus, egal, ob religiös oder politisch. Intoleranz. Hass. Religion kann gefährlich werden. Siehe die Bartholomäusnacht, die Kreuzzüge, die Religionskriege, den Dschihad, die Anschläge vom 11. September 2001 [...] Religionslosigkeit kann auch gefährlich werden. Siehe Stalin, Mao Zedong oder Pol

Pot [...] Wer wollte die Toten beider Lager aufrechnen, und was würde das letztlich bedeuten? Die Schrecken sind unermesslich, ob mit oder ohne Gott. Das sagt nichts über den Glauben aus, desto mehr leider über die Menschen.“ (Comte-Sponville 2008, 96)

Und auch Navid Kermani betont in seiner Friedenspreisrede, dass es keinen Sinn mache, ja im Gegenteil sogar höchst kontraproduktiv wirke, religiöse Traditionen zu verdrängen. Seine These lautet, dass verdrängte Traditionen als gefährlicher und zerstörerischer „Zombie“ zurückkehrten, wie dies beispielsweise der fundamentalistische und letztlich traditionsfeindliche Wahhabismus zeige (Kermani und Frank 2015).

3 Gesellschaftliche Kontexte 2: Ethik – Werte und Moralvorstellungen in der Krise?

Aber nicht nur den Religionen, sondern auch Wert(haltung)en und Moral(vorstellungen) – also den Gegenstandsbereichen der Ethik – wird gegenwärtig vielfach bescheinigt, sich in einer Krise zu befinden.

3.1 Befinden wir uns in einer fundamentalen Wertekrise?

Exemplarisch für diese Problemanzeige soll hier die Diagnose des Bonner Philosophen Markus Gabriel stehen. Dieser konstatiert in seinem jüngst erschienen Buch „Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten“:

„Die in den letzten Jahrzehnten [...] für selbstverständlich gehaltenen Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und deren marktwirtschaftliche Verwirklichung scheinen unkontrollierbar ins Wanken geraten zu sein. Dieser Vorgang [...] wird von einer Verwirrung moralischer Grundbegriffe begleitet. Wir scheinen in einer tiefen Wertekrise zu stecken, die unsere Demokratie infiziert hat. [...] Diese Wertekrise wird durch die Corona-Krise, von der nicht nur unsere Körper, sondern auch unsere Gesellschaft infiziert ist, verschärft.“ (Gabriel 2020, 9)

Konkrete Ausdrucksformen dieser Wertekrise ortet Gabriel in einer ganzen Reihe unterschiedlicher, teils miteinander verbundener Phänomene, von der Ausbreitung autoritärer Staatsführungen über neue Formen des Rechtsradikalismus in Deutschland und den Brexit bis hin zum Misstrauen gegenüber wissenschaftlicher Expertise im Blick auf den anthropogenen Klimawandel.

Dazu kämen die ethischen Herausforderungen durch rasante Entwicklungen auf den Gebieten der künstlichen Intelligenz, des maschinellen Lernens und der Robotik, die vielerorts mit der Vermutung einhergingen, die Menschen „würden in naher Zukunft von einer kommenden Superintelligenz übertrumpft, unterworfen oder ausgelöscht“ (Gabriel 2020, 17). Verbunden mit der Digitalisierung unserer Lebenswelt durch Smartphones, Suchmaschinen und soziale Medien sieht Gabriel die Menschheit in der Gefahr, die Fähigkeit des selbstständigen Denkens ganz zu verlieren. Kurz:

„Das Rückzugsgefecht der liberalen Demokratie und des analogen Menschen, der sich zurzeit noch gegen die Steuerung durch die Software und Unternehmensinteressen wehrt, die hinter und in der künstlichen Intelligenz stecken, gefährdet das Ideal der Moderne, das darauf setzt, dass naturwissenschaftlich-technologischer Fortschritt ausschließlich dann gelingt, wenn der moralische Fortschritt damit Schritt hält. [...] Die dunklen Zeiten, in denen wir allem Anschein nach leben [...], sind dadurch gekennzeichnet, dass das Licht der moralischen Erkenntnis teilweise systematisch, zum Beispiel durch Verbreitung von Fake News, politischer Manipulation, Propaganda, Ideologien und sonstigen Weltanschauungen verdeckt wird.“ (Gabriel 2020, 18f.)

Besonders dramatisch sei diese Wertekrise auch deshalb, weil sie die Ärmsten dieser Welt meist am schmerzhaftesten zu spüren bekämen, während es für die Bewohner der wohlhabenden Länder ein Leichtes sei, die eigene Verantwortung im Alltag zu verdrängen und sich durch „Geschäfte und Konsumgewohnheiten darüber hinwegtäuschen“ zu lassen, dass letztlich „alle im selben Boot, auf demselben Planeten sitzen“ (Gabriel 2020, 20).

3.2 Fehlt es an ethischer Bildung?

Aber nicht nur Gabriel spricht von wachsenden ethischen Herausforderungen. Auch ein Blick auf gesellschaftliche Megatrends, also jene Veränderungen, die unsere globale Gesellschaft schon seit einiger Zeit prägen und uns auch in Zukunft gleichsam als „Entwicklungskonstanten“ und „Tiefenströmungen des Wandels“ (ZukunftsInstitut 2020) sowohl auf individueller als auch auf sozialer, ökonomischer, politischer, wissenschaftlich-technischer und kultureller Ebene begleiten werden, weisen auf ganz neue und wachsende ethische Herausforderungen hin.

So ist beispielsweise der *Megatrend Konnektivität* verbunden mit all jenen ethischen Herausforderungen, die sich in den Bereichen Digitalisierung, Human Enhancement, AI und Big Data stellen. Der *Megatrend Globalisierung* bringt vielfältige Herausforderungen globaler Migration, Neo-Nationalismen, Mobilität sowie die akute Klimakrise mit sich. Und der *Megatrend Sicherheit* stellt vor neue ethische Herausforderungen in so unterschiedlichen Bereichen wie Super-safe Society, Cybercrime und autonomes Fahren (vgl. ZukunftsInstitut 2020).

Angesichts solch komplexer Problemstellungen weist Markus Gabriel zu Recht darauf hin, dass es in ethischen Fragen nicht genüge, „dass sich die Menschen in der freien Wildbahn politischer Meinungsbildung darüber streiten, was wir tun sollen“, da die Arena politischer Auseinandersetzungen und Kämpfe zumal in postfaktischen und bisweilen als „postdemokratisch“ (Crouch 2008) bezeichneten Zeiten „nicht der beste Ort [sei], um philosophische Forschung voranzubringen“ (Gabriel 2020, 339).

Vor diesem Hintergrund spricht er vom „Skandal, dass die Mehrheit der Menschen in Deutschland ethische Analphabeten sind, die keinerlei systematische Einübung in logisch diszipliniertes philosophisches Nachdenken über moralische Fragen erhalten“ (Gabriel 2020, 339) und plädiert für die Einführung von Philosophie (mit einem Schwerpunkt auf den Bereichen Ethik, Logik und Erkenntnistheorie) als schulisches Pflichtfach für alle:

„Wir sollten unseren Kindern nicht nur das Rechnen, Schreiben und Lesen, sondern auch das Denken beibringen, das dazu einlädt, nach Weisheit und nicht nur nach Konsum und quantitativ messbarem Erfolg zu streben. Nur so lernt man, glücklich zu sein.“ (Gabriel 2020, 336)

Dass Philosophie und Ethik im schulischen Kontext, wie derzeit in Deutschland und Österreich, als Alternative zu Religion gesehen werden, hält Gabriel für nicht zielführend, seien diese doch schlicht und einfach „zwei Paar Schuhe“ (Gabriel 2020, 337).

Während seiner Diagnose, ethische Bildung sei für junge Menschen heute unverzichtbar, uneingeschränkt zuzustimmen ist, scheint seine These vom ethischen Analphabetismus doch gewagt. Immerhin spricht sie weitesten Teilen der Bevölkerung jede ethische Bildung rundweg ab. Hier soll stattdessen der pragmatischeren Frage nachgegangen werden, wo und wie tatsächlich ethische Bildung geschehen kann.

4 Das notwendige Zueinander von Ethik und Religion

Der von der österreichischen Bundesregierung gefasste Beschluss, „ab der 9. Schulstufe [...] für jene Schülerinnen und Schüler, die am Religionsunterricht nicht teilnehmen“, Ethik als Pflichtgegenstand einzuführen, geht davon aus, dass ethische Bildung sowohl im Ethik- als auch im Religionsunterricht stattfindet. Doch ist eine solche Annahme berechtigt?

4.1 Dichte und dünne Moral

Unter Rückgriff auf Theorien des amerikanischen Sozial- und Moralphilosophen Michael Walzer soll im Folgenden versucht werden, religiös verankerte mit säkularen Ethikentwürfen auf konstruktive Weise zusammenzudenken.

Walzer führt mit der Unterscheidung von dichter und dünner Moral eine Denkfigur ein, die für ihn auf eine Erfahrung im Jahr 1989 zurückgeht. Im Fernsehen sah er einen Bericht von Demonstrant*innen in Prag, die Schilder mit den Begriffen „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ trugen – eine Forderung, der er spontan aus vollem Herzen zustimmen konnte. Und dasselbe wäre der Fall gewesen, hätte es sich um eine Demonstration in einem noch weiter entfernten Kulturkreis, beispielsweise in China oder im arabischen Raum, gehandelt. Dass seine Zustimmung für ihn so einfach möglich war, hat nun nach Walzer jedoch nicht nur damit zu tun, worum es den Demonstrierenden ging, sondern auch, worum es ihnen nicht ging. So marschierten sie nicht für eine Kohärenz- oder Konsens- oder Korrespondenztheorie der Wahrheit, ihre epistemologischen Vorannahmen zum Wahrheitsbegriff standen vollkommen im Hintergrund, abgesehen von der Grundannahme, dass es grundsätzlich so etwas wie „wahre Aussagen“ geben kann. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff „Gerechtigkeit“, wobei es nicht um ein ganz bestimmtes, religiöses oder säkulares Gerechtigkeitskonzept ging, sondern einfach um den Wunsch,

dass willkürliche Verhaftungen aufhören und Gesetze gleich und unparteiisch angewendet werden sollten. (vgl. Walzer 1994, 1f).

Nach Walzer haben moralische Begriffe wie „Wahrheit“ oder „Gerechtigkeit“ jeweils minimale und maximale Bedeutungen, die auf unterschiedlichen Ebenen relevant sind. Auf der eben beschriebenen Ebene der Demonstrationen, in denen es darum ging, über Nations-, Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg Verbündete für diese Anliegen zu finden, also einen möglichst breiten Konsens zu erreichen, ist die minimalistische, also „dünne“ Bedeutung zentral. „Dünn“ ist hier keineswegs abwertend als „marginal“ oder „unbedeutend“ gemeint, vielmehr geht es dabei um „essentials“, um gemeinsam geteilte, auf universale Akzeptanz ausgerichtete Prinzipien. Geht es dann um die konkrete Ausgestaltung des Gesundheits- oder Bildungssystems in einem Staat, kommen unterschiedliche dichte Bedeutungen mit ins Spiel (vgl. Walzer 1994, 2ff.).

Während nun oft davon ausgegangen wird, dass Menschen bei einer solchen dünnen Moral gemeinsam geteilter Prinzipien beginnen, die sie dann jeweils entsprechend einer spezifischen Kultur oder Weltanschauung weiter ausformulieren und ausdifferenzieren, geht Walzer von der umgekehrten Richtung aus: Faktisch lernen wir moralische Werte immer eingebunden in die Geschichten, Traditionen und Handlungsmuster einer bestimmten, dichten (Werte-)Gemeinschaft. Diese Lernorte gemeinsam gelebter Moral sieht Walzer als unabdingbare Voraussetzung, nicht als verzichtbare Folgeerscheinung einer dünnen Moral (vgl. Walzer 1994, 5f.; Fiechter-Alber 2004, 91ff.). Für die hier vorliegende Fragestellung bedeutet dies, dass religiöse, voraussetzungsreiche Moralkonzeptionen und säkulare, möglichst kontextunabhängige Moralkonzeptionen aufeinander verwiesen bleiben und jeweils einer ethischen Reflexion zu unterziehen sind.

4.2 Komplementäre Lernprozesse, Dialog und Kooperation der Religionen und Weltanschauungen

In ähnlicher Weise geht auch Habermas davon aus, dass die philosophische Vernunft oft von den Religionen gelernt hat und säkulare Gesellschaften auch heute – gerade angesichts der großen ethischen Herausforderungen – nicht auf die in den Religionen enthaltenen Vernunftpotenziale und den „Mehrwert“ semantischer Gehalte der Religionen verzichten sollten. Habermas fordert einen „komplementären Lernprozess“, bei dem nichtreligiöse und religiöse Bürger*innen „ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen“ (Habermas 2005, 33).

Als notwendige Voraussetzungen dafür nennt Habermas einerseits einen Mentalitätswechsel aufseiten der säkularen Mehrheiten in dem Sinn, dass sie religiöse Weltanschauungen „als prinzipiell gleichwertig mit nichtreligiösen Weltanschauungen“ (Knapp 2008, 275) betrachten, andererseits aber auch die Bereitschaft religiöser Bürger*innen, „ihre religiösen Überzeugungen in säkulare Sprache zu übersetzen, um sie auch für nichtreli-

göse Bürger in ihrer Bedeutsamkeit verständlich zu machen. [...] Solche Übersetzungsprozesse erfordern [jedoch] ein Reflexivwerden religiöser Überzeugungen.“ (Knapp 2008, 276; vgl. Joas 2019, 23f.)

Genau dieses Reflexivwerden und diese Befähigung zur Übersetzung und zum Dialog sind wesentliche Aspekte, die der Religionsunterricht heute in einer religiös und weltanschaulich pluralen Welt zu leisten hat und auch leistet, versteht er sich doch als Lerngeschehen auf mehreren Ebenen, als „Lernen über Religion, Lernen von Religion und Lernen in bzw. durch Religion“ (Siebenrock 2020, 31). Indem er so Reflexivwerden und Übersetzungsfähigkeit fördert, trägt der Religionsunterricht bei zum dreifachen Reflexionsschub, den Habermas von Gläubigen in modernen Gesellschaften fordert:

„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“ (Habermas 2001, 10)

Vor dem Hintergrund der hier nur in Kürze entfalteten soziologischen und philosophischen Befunde stellt eine Verdrängung des Religiösen somit keine sinnvolle oder gar friedensstiftende Option dar. Vielmehr bilden der Religions- und der Ethikunterricht aufeinander verwiesene Zugänge, in denen Schüler*innen dazu befähigt werden sollen, in einen anspruchsvollen Dialog auf Augenhöhe einzutreten. Grundvoraussetzungen eines solchen Dialogs sieht die Kulturphilosophin Barbara Schellhammer einerseits in der *Anerkennung der Religionsfreiheit*, andererseits im Blick auf die religiösen Bürger*innen in der *Ausbildung einer gereiften eigenen religiösen Identität* (vgl. Schellhammer 2019, 169). Nur auf dieser Basis würden Menschen fähig zu einem „echten Dialog“ im Sinne Martin Bubers, anstatt „nur in einen ‚technischen Dialog‘ oder in einen ‚dialogisch verkleideten Monolog‘“ einzutreten“ (Schellhammer 2019, 169). Schellhammer betont dabei die Notwendigkeit, die eigenen Wurzeln zu pflegen, den Halt der eigenen Religion zu spüren und dabei auch ehrlich mit eigenen Zweifeln umzugehen. Erst auf diesem Weg würden Menschen wirklich pluralismusfähig.

5 Conclusio

5.1 Schule als einer der letzten Orte einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft

In diesem Sinn erscheint das Zueinander von konfessionsgebundenem Religionsunterricht, in dem Religion auch aus „Erster-Hand-Perspektive“ in Auseinandersetzung mit Lehrpersonen, die selbst mit diesem Glauben leben und ringen, erfahren werden kann einerseits und Ethikunterricht, der auch am „Mehrwert“ religiöser Vernunftpotentiale in-

teressiert ist andererseits als geeignete Form, junge Menschen in ethischen Fragen zukunftsweisend zu bilden. Dies trifft umso mehr zu, als sich die Schule heute „als einer der letzten Orte [erweist], an denen alle Gruppen einer Gesellschaft, vertreten durch ihre ‚Kinder und Jugendlichen‘, zusammenkommen“ (Siebenrock 2020, 9). Das Verbleiben des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule trägt so „zum Bewusstsein dieser grundsätzlichen Situation nicht nur bei, sondern übt in seinem Vollzug Praktiken ein, mit diesem Pluralismus auf fruchtbare Weise umzugehen“ (Siebenrock 2020, 10). Welche Organisationsformen am geeignetsten sind, damit Ethik- und Religionsunterricht in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit ihr Potenzial für die gesamte Schulgemeinschaft bestmöglich entfalten können, wird in den nächsten Jahren und Jahrzehnten noch weiter zu klären sein.

5.2 Fazit in drei Thesen

- Um mit den großen ethischen Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft lebensdienlich umgehen zu lernen, ist ethische Bildung für junge Menschen heute unverzichtbar.
- In einer postsäkularen Gesellschaft geschieht diese in wechselseitiger Verwiesenheit von dichter und dünner Moral sowie von religiös verankerten und säkularen Ethiken.
- Der Stachel der Präsenz verschiedener Religionen und Konfessionen im Lebensraum Schule bildet dabei ein unverzichtbares Lernangebot für einen konstruktiven Umgang mit Pluralität. Er ist einerseits Garant dafür, dass religiöse Traditionen nicht einfach aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängt werden und in der Folge als gefährlicher „Zombie“ zurückkehren, und andererseits dafür, dass säkulare Ethiken sich ihrer bleibenden Verwiesenheit auf das Erbe der Religionen und religiöser Ethiken bewusst bleiben.

Literatur

- Assmann, Jan. 2004. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. 5. Aufl. Frankfurt a.M. Fischer.
- Berger, Peter L. 2006. *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2010. „Religion in Modernity as Global Challenge“. In *Religion Und Die Umstrittene Moderne*, hrsg. von Michael Reder und Matthias Rugel, 1–16. Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur 19. Stuttgart: Kohlhammer.
- Comte-Sponville, André. 2008. *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*. Zürich: Diogenes.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.

- Fiechter-Alber, Elmar. 2004. *Welche Ethik in der Schule? Grundlagen ethischen Lehrens und Lernens*. Kommunikative Theologie. Mainz: Grünewald.
- Gabriel, Markus. 2020. *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- Habermas, Jürgen. 2001. „Glauben und Wissen“. Zugriff am 30. September 2020. https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/fileadmin/user_upload/pre-istraeger/2000-2009/2001/2001_Friedenspreis_Reden.pdf.
- Habermas, Jürgen. 2005. „Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“ In *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, hrsg. von Jürgen Habermas, Benedikt und Florian Schuller. 2. Aufl., 15–37. Freiburg i.Br. Herder.
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans. 2019. *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Erste Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Kermani, Navid und Joachim Frank. 2015. „Unterdrückte Tradition kehrt als Zombie zurück“. *Frankfurter Rundschau*, 22. August 2015. <https://www.fr.de/kultur/literatur/unterdrueckte-tradition-kehrt-zombie-zurueck-11693372.html>.
- Knapp, Markus. 2008. „Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas: Religion in einer ‚postsäkularen‘ Gesellschaft“. In *Stimmen der Zeit* (4): 270–80. <https://www.herder.de/stz/wiedergelesen/glauben-und-wissen-bei-juergen-habermas-religion-in-einer-postsaekularen-gesellschaft/>. Zugriff am 30. September 2020.
- Palaver, Wolfgang. 2008. *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. 3., erw. Aufl. Beiträge zur mimetischen Theorie 6. Wien: Lit.
- Palaver, Wolfgang. 2017. „Gewalt, Religion, Staat: Eine Theologische Anthropologie Des Friedens“. In *Gesellschaft, Staat, Gewalt: Was Uns Zusammenhält: Tagungsband 2017 Zum 6. Symposium Dürnstein*, hrsg. von Ursula Baatz und Gudrun Biffli, 99–104. Hamburg: tredition GmbH. http://www.nfb.at/fileadmin/noe-fb.at/dateiliste/Bilder/Inhalt/symposium-duernstein/2017/20170000_Tagungsband_Duernstein17_final_170718_2.pdf.
- Schellhammer, Barbara. 2019. „Zwischen Identitätsverlust und Kulturalismus: Zur Ambivalenz von Religion als kulturelles System“. In *Stimmen der Zeit* (3): 163–72.
- Schwager, Raymund und Józef Niewiadomski, Hrsg. 2003. Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“. *Beiträge zur mimetischen Theorie* 15. Münster: Lit.
- Siebenrock, Roman. 2020. „In der Gestalt des Gesprächs: Profil und Bedeutung eines katholischen Religionsunterrichts heute: Eine Orientierung in Thesen“. Zugriff am 28. September 2020. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1313.html>.
- Taylor, Charles. 2012. *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Wiss. Sonderausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral argument at home and abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ZukunftsInstitut. 2020. „Megatrends“. Zugriff am 30. September 2020. <https://www.zukunfts-institut.de/dossier/megatrends/>.