

INHALT

<i>Wolfgang Sander</i> : Religion – zur Einführung in das Schwerpunktthema.....	7
<i>Ulrich Riegel</i> : Religionsunterricht unter den Bedingungen religiöser Vielfalt	14
<i>Petra Bleisch</i> : „Religion(en)“ im neuen Integrationsfach Natur-Mensch-Gesellschaft (NMG) zwischen Fachdidaktik(en) und Bezugsdisziplin(en)	32
<i>Sören Torrau</i> : Der 9. November als Unterrichts Anlass. Differenzkompetenz an der Schnittstelle von Politik und Religion	48
<i>Georg Tafner</i> : „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.“ (Mt 4,4) Sinn und Verantwortung als lebensdienliche Brücken von Wirtschaft und Religion.....	68
Forum	
<i>Stefan Müller</i> : Der Doppelcharakter von Subjektivität. Fachdidaktische Prinzipien zwischen Förderung und Untergrabung von Subjektivität im sozialwissenschaftlichen Unterricht.....	87
<i>Thorsten Pohl, Kirsten Schindler, Manuel Köster, Anne Burkard</i> : Basiserkenntniskonzepte als Instrumente fachlichen Denkens. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt in den Unterrichtsfächern Deutsch, Geschichte und Philosophie.....	108
Werkstatt	
<i>Christian Fischer</i> : Kann das Konzept „Politische Religion“ helfen, den Holocaust zu erklären?	125
<i>Lukas Tobler</i> : Wer verteidigt die Menschenrechte?	130
<i>Theresia Jägers, Christian Kuchler</i> : Sakrale Räume als Untersuchungsgegenstand: Das Schülerlabor „goAix“	137

Buchbesprechungen

Karim Fereidooni: Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen im Schulwesen. Eine Studie zu Ungleichheitspraktiken im Berufskontext (von Arne Westerkamp) 141

Thomas Hellmuth (Hg.): Politische Bildung im Fächerverbund (von Klaus Barheier)..... 144

Stefan Müller/Wolfgang Sander: Bildung in der postsäkularen Gesellschaft. (von Klaus-Peter Hufer)..... 147

Didactica Historica: Revue suisse pour l'enseignement de l'histoire/
Schweizerische Zeitschrift für Geschichtsunterricht/Rivista svizzera per
l'insegnamento della storia, Neuchâtel: Édition Alphil-Presses
universitaires suisses, (1-4) 2015–2018. (von Peter Gautschi) 150

Abstracts 153

Autorinnen und Autoren dieses Heftes 157

■ **Wolfgang Sander**

Religion – zur Einführung in das Schwerpunktthema

Wer noch vor einigen Jahrzehnten außerhalb von Theologie, Religionswissenschaft und kirchlichen Akademien nach wissenschaftlichen Fachtagungen zur Lage und Zukunft der Religion gesucht hätte, wäre wohl nur auf ein äußerst schmales Angebot gestoßen. Heute, im Jahr 2018, finden wir an Universitäten unter anderem ein Exzellenzcluster „Religion und Politik“ (Münster), ein beantragtes Exzellenzcluster „Grenzziehungen des Religiösen“ (Göttingen), eine Professur für „Geschichte der Religionen“ im Rahmen eines Exzellenzclusters „Kulturelle Grundlagen von Identität“ (Konstanz) sowie Dutzende von wissenschaftlichen Tagungen, deren Themen, um Beispiele zu nennen, von „Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion?“ über „Jugend – Glaube – Religion“ und „Current Migration and Religion“ bis „Friedensverantwortung der Religionen“ und „Gendergerechtigkeit in Religion und Weltanschauung“ reichen.

Nach der Säkularisierungsthese: die Wiederentdeckung der Religion in den Geisteswissenschaften

Die Religion ist also, so scheint es, wieder da. Aber war sie je weg? Zumindest schien es im europäischen akademischen Diskurs für lange Zeit so, als sei Religion ein im Niedergang und perspektivisch im Verschwinden begriffenes kulturelles Phänomen. Die hinter dieser Vorstellung stehende *Säkularisierungsthese* entwickelte sich in Europa im Zeitraum von der Aufklärung, insbesondere aber seit dem 19. Jahrhundert, bis etwa zu den 1980er-Jahren. Im Kern besagte sie, dass die Moderne notwendigerweise zum Niedergang der Religion führen werde – durch die Wissenschaften, deren rationales Weltverstehen religiöse Weltbilder ablöse, und durch steigenden Wohlstand, der hinreichende innerweltliche Sicherheit erwarten lasse und religiösen Trost überflüssig mache. Bis in die 1970er-Jahre erschien die Säkularisierungsthese in den Wissenschaften als nahezu selbstverständlich. Der Soziologe Peter L. Berger, der diese These damals selbst vertrat, sagte 2013 rückblickend:

„In den Anfangsjahren meiner akademischen Laufbahn habe ich die Säkularisierungstheorie als offensichtlich zutreffend angesehen, einfach weil so gut wie jeder in dem Forschungsfeld das getan hat und sie eine kohärente Erklärung der religiösen

Landschaft zu bieten schien. (...) In den späten 1980er Jahren war ich mir einigermaßen sicher, dass die empirischen Belege für die Bedeutung von Religion in der gegenwärtigen Welt die Säkularisierungstheorie nicht stützten. (...) Damit war ich keineswegs allein. Zu dem Zeitpunkt waren die meisten Wissenschaftler in dem Feld zu derselben Schlussfolgerung gelangt. Es war klar geworden, dass der größte Teil der Welt tief religiös war. Zwei Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel gab es: eine geografische, nämlich West- und Zentraleuropa; und eine soziologische, in Form einer internationalen säkularen Intelligenz. (...) Inwiefern hatte sich die Säkularisierungstheorie geirrt? Im Wesentlichen stellte sie ein sehr eurozentrisches Unterfangen dar, in das die Besonderheiten der europäischen Situation eingegangen waren. Theorien sind die Produkte von Intellektuellen, einer aus historischen Gründen stark säkularisierten Schicht. Mitglieder dieser Gruppe sprechen üblicherweise nur untereinander und verstärken somit wechselseitig ihre Überzeugungen. Intellektuelle sehen sich selbst als Kinder der Aufklärung. Für viele von ihnen, so vermute ich, war die Säkularisierungstheorie eine Wunschvorstellung. Für andere aber, zu denen ich selbst und ironischerweise auch eine ganze Reihe von Theologen gehören, ging es darum, dem ins Auge zu sehen, was schlicht die Faktenlage zu sein schien.“ (Berger 2013, 1 f.)

Aus heutiger Sicht und aus einer globalen Perspektive betrachtet stellen sich die aktuelle Faktenlage, aber auch das sozialwissenschaftliche und historische Verständnis der neuzeitlichen Religionsgeschichte, in der Tat gänzlich anders dar, als sie mit der Säkularisierungsthese gedacht wurden (vgl. auch Joas 2012, 23-42). Außerhalb Europas ist Religion nicht nur persistent, sie expandiert auch, insbesondere durch Christentum und Islam. Einige Zahlenbeispiele mögen diese Expansion religiöser Bewegungen illustrieren: „Um 1900 lebten in Afrika 10 Millionen Christen und 34,5 Millionen Muslime. Nur hundert Jahre später zählt man in Afrika 360 Millionen Christen und 317 Millionen Muslime.“ (Graf 2014, 15) In Korea gab es 1945 in Nord und Süd zusammen etwa 300 000 Christen, heute sind es in Südkorea rund 19 Millionen. In China wird deren Zahl heute auf etwa 130 Millionen geschätzt, mit Unsicherheiten wegen des halblegalen Status der Christen, aber doch höher liegend als die Mitgliederzahl der Kommunistischen Partei Chinas. Ein letztes Beispiel: Um 1900 gab es weltweit etwa 1 800 christliche Kirchen, heute liegt deren Zahl bei rund 33 000 (Graf 2014, 16-18; vgl. auch Gabriel 2018).

Den letzten Anstoß für den Abschied von der Säkularisierungsthese gaben wohl die Anschläge vom 11. September 2001. Mit ihnen wurde in Europa schlagartig bewusst, welche Wucht religiös grundierte politische Konflikte auch in unserer Zeit haben können und welche globalen Vernetzungen es innerhalb des extremistischen Islamismus

gibt. Es war dann die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas aus dem gleichen Jahr, die das Konzept der „postsäkularen Gesellschaft“ popularisierte (Habermas 2001), mit dem seither im Mainstream in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften die Realität der auch in der Moderne fortbestehenden, ja, expandierenden Religionen auf neue Weise aufgenommen und als ein an Bedeutung gewinnender Forschungsgegenstand verstanden wird.

Schlaglichter zur religiösen Landschaft

Die These von der postsäkularen Gesellschaft hat die Aufmerksamkeit dafür geschärft, dass sich auch in Mittel- und Westeuropa die religiöse Landschaft als weitaus differenzierter darstellt, als es das Niedergangmodell in der Säkularisierungsthese erwarten ließ. So stehen säkulare und religiöse Bereiche des gesellschaftlichen Lebens keineswegs in einem prinzipiellen Gegensatz zueinander. Im Gegenteil lässt sich das Eigenrecht des Säkularen im europäischen Denken bis auf die biblische Tradition zurückführen, wo es prägnant in dem Jesuswort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk. 12, 17) zum Ausdruck kommt. Auch im Leben des Einzelnen können sich säkulare und religiöse Elemente des Weltverstehens durchaus produktiv ergänzen. Es ist deshalb voreilig, die zweifellos zu beobachtenden Tendenzen zu Pluralisierung und Individualisierung in säkularen Feldern einseitig als Freiheitsgewinn und im religiösen Bereich einseitig als Relevanzverlust zu interpretieren. Den Mitgliederverlust, den die großen christlichen Kirchen in Mittel- und Westeuropa erleiden, kennen auch andere Großorganisationen wie Parteien, Gewerkschaften und Sportverbände, ohne dass deshalb von einem Relevanzverlust von Politik, Arbeitswelt oder Sport die Rede sein müsste.

Allerdings *verändern* sich diese sozialen Felder im Zuge solcher Entwicklungen. Das gilt auch für das religiöse Feld (Sander 2018a, 178-193). Noch immer sind hier die großen Kirchen die bei Weitem bedeutendsten und einflussreichsten Institutionen. Durch die schiere Mitgliederzahl, aber auch durch ihre sozialen Dienste sind sie bedeutsame gesellschaftliche, ökonomische und politische Faktoren. Aber es trifft auch zu, dass es im west- und mitteleuropäischen Christentum in den letzten Generationen zu einer Schwächung, zunehmend auch zu einem Abbruch von Traditionen gekommen ist. Am extremsten ist das in Ostdeutschland der Fall, das als die weltweit ‚gottloseste‘ Region gilt. Die Folgen dieses Traditionsbruchs sind vielfältig: eine steigende Zahl an Konfessionslosen (die allerdings in sich keine weltanschauliche homogene Gruppe bilden), individuelle religiöse Patch-Identitäten (Bricolage),

religiöse Indifferenz und religiöses Unwissen, aber auch krude Weltverständnisse in Esoterik und „Neomythen“ (Hauser 2018). Dies kann so skurrile Formen annehmen wie beim Hamburger Sportverein, der Fans einen eigenen HSV-Friedhof unter dem Motto „Auf ewig vereint“ anbietet. Gesellschaften können in religiöser Hinsicht auch dümmer werden, womit bereits auf eine Herausforderung für schulische Bildungsangebote hingewiesen sei. Es war eine der mit der Säkularisierungsthese verbundenen Illusionen zu meinen, dass dort, wo die großen Religionen an Bedeutung verlieren, die Vernunft einziehen werde.

Zur Pluralisierung des religiösen Feldes hat auch die Migration beigetragen. Hervorstechend ist die damit verbundene Etablierung des Islam in europäischen Gesellschaften. Dies trägt allein schon dadurch zur Wiederentdeckung der Religion bei, dass in islamisch geprägten Einwanderergruppen auch in der dritten Generation von Säkularisierung im Sinne einer zunehmenden Abkehr von der Religion wenig zu erkennen ist. Im Gegenteil wirft die stark verbreitete Persistenz einer hohen Religiosität in diesen zudem zahlenmäßig wachsenden Gruppen für die Mehrheitsgesellschaft die Gretchenfrage aus Goethes „Faust“ auf: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“

Erst recht gilt dies für die Auseinandersetzung mit dem islamistischen Extremismus, die eine politische, polizeiliche, international auch eine militärische sowie in Schulen wie außerschulischer Bildung eine pädagogische Herausforderung darstellt. Verdrängungsversuche dergestalt, es handle sich bei diesen Extremisten um Kriminelle oder Verrückte, denen es gar nicht um Religion gehe – wie sowohl aus konservativen Islamverbänden als auch aus liberalen Kreisen zu hören war –, gibt es inzwischen kaum mehr.

Schließlich muss auf ein relativ junges Phänomen hingewiesen werden, das freilich in mancher Hinsicht auf die Religionskritik im 19. Jahrhundert zurückweist: auf säkularistische Positionen und Akteure im Umfeld des „Neuen Atheismus“, die auf eine aktive Bekämpfung der Religion abzielen und sich dafür auch in Stiftungen und Verbänden organisieren (Fincke 2017; Sander 2018a, 188-193). In diesem Bereich zeichnen sich Umrisse einer politischen Ideologie ab, die sich von der Beseitigung der Religion eine helle Zukunft erwartet, in der Menschen auf der Basis von Wissenschaft und Humanismus friedlich miteinander leben werden. Diese oftmals mit erheblichem Sendungsbewusstsein, Aggressivität und Intoleranz gegenüber Andersdenken vorgebrachte Ideologie – so zum Beispiel häufig in den Kommentarbereichen zu religionsbezogenen Themen bei Medienpublikationen im Internet – lässt sich durchaus als säkulares Gegenstück zum religiösen Fundamentalismus und damit wie dieser als eine Pathologie der Moderne verstehen.

Religion und Bildung

Es liegt auf der Hand, dass die Wiederentdeckung der Religion in den Wissenschaften nicht ohne Folge für die Schule bleiben kann. Religion ist nicht einfach Privatsache, sondern betrifft viele Facetten der politischen Grundfrage, wie wir als Gesellschaft(en) miteinander leben wollen. Die alte Vorstellung jedenfalls, die europäische, säkular geprägte Moderne sei die notwendige Folge aus Wissenschaft und Fortschritt und werde sich als Modell über kurz oder lang weltweit durchsetzen, ist überholt. Shmuel N. Eisenstadt hat als eine Alternative zu dieser Vorstellung den Begriff der „Multiple Modernities“ geprägt (Eisenstadt 2000). Diese Vielfalt ist in hohem Maße religiös grundiert, sie wurzelt letztlich in den großen, bis auf die „Achsenzeit“ (Karl Jaspers) zurückgehenden Religionen. Berger hat die daraus resultierenden großen Fragen treffend formuliert:

„Heute ist die Vorstellung, dass es alternative Versionen der Moderne gibt, in vielen Teilen der Welt von hoher Dringlichkeit: Wie könnte eine islamische Moderne aussehen? Diese Frage ist mit dem Arabischen Frühling in den Vordergrund gerückt, wurde aber bereits einige Zeit vor diesem Ereignis in der Türkei, in Iran und Pakistan sowie mit Blick auf die Integration von muslimischen Immigranten in Europa diskutiert. Kaum weniger dringlich sind ähnliche Fragen an anderen Orten: Wie sieht die Beziehung zwischen säkularer Demokratie und ‚hindutva‘ in Indien aus? Zwischen Demokratie und ‚halacha‘ in Israel? Kann die russisch-orthodoxe Kirche einen Ausgleich mit dem säkularen Staat finden, der jenem ähnelt, zu dem die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelangt ist? Wie kann Religionsfreiheit einen Platz in der vom chinesischen Regime proklamierten ‚harmonischen Gesellschaft‘ finden? Und zu guter Letzt zeigt die gegenwärtige politische Lage in den Vereinigten Staaten klar, dass Religion weiterhin ein zentrales Thema in den Kulturkämpfen um den Charakter der amerikanischen Moderne bleibt.“ (Berger 2013, 8)

Diese Fragen stellen schon eine erste Liste von Problemen dar, die von den gesellschaftswissenschaftlichen Fächern und ihren Fachdidaktiken unter dem Aspekt ihrer Relevanz für ein zeitgemäßes Weltverstehen und damit auch für Bildung zu bearbeiten wären. Sie ließen sich zwanglos durch weitere Fragen ergänzen, wie etwa diesen: Welche Rolle spielen religiöse Traditionen für die Entstehung, Entwicklung und heutige Bedeutung des Konzepts der ‚Bildung‘ (Sander 2018b, 95-132)? Welchen Stellenwert hat das Christentum für das normative Selbstverständnis der westlichen Moderne, insbesondere für die Begründung der Menschenwürde? Wie kann Pathologien des Religiösen, vor allem religiös-politischem Extremismus, in Bildungsangeboten durch Prävention begegnet werden? Wie sieht eine der Breite dieser und weiterer Problemstellungen angemessene Repräsentation religionsbezogener Themen im schulischen Curriculum aus? Deutlich dürfte sein, dass die schlichte Delegation

dieser Themen alleine an den Religionsunterricht deren Vielfalt und Komplexität nicht gerecht werden kann.

Die Beiträge zum Schwerpunktthema in diesem Heft

Die Beiträge im Schwerpunkt dieser Ausgabe können nur wenige Aspekte dieses komplexen Problemfeldes ansprechen. *Ulrich Riegel* gibt in seinem Beitrag „*Religionsunterricht unter den Bedingungen religiöser Vielfalt*“ einen Überblick zu unterschiedlichen Modellen des Religionsunterrichts in Europa und zu aktuellen Entwicklungen in dieser Fächergruppe. Für die gesellschaftswissenschaftlichen Fachdidaktiken ist die kontroverse Diskussion darüber, wie sich der Religionsunterricht in der Schule entwickelt und in Zukunft entwickeln sollte, schon deshalb von Interesse, weil von dessen konkreter Gestalt – etwa als konfessionell vielfach differenzierter oder als überkonfessioneller Unterricht – auch Kooperationsmöglichkeiten mit den gesellschaftswissenschaftlichen Fächern berührt sind. Allerdings gehört der Religionsunterricht in manchen deutschen Bundesländern selbst zum gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeld. Weiter noch geht eine aktuelle Entwicklung in der Schweiz, über die *Petra Bleisch* in ihrem Beitrag „*Konzeption von ‚Religion(en)‘ im neuen Integrationsfach Natur-Mensch-Gesellschaft zwischen Fachdidaktik(en) und Bezugsdisziplin(en)*“ schreibt. Die Schweiz ist ein Beispiel für unterschiedliche Einbindungen von Religion in das schulische Curriculum und für eine Tendenz, den Religionsunterricht bekenntnisunabhängig zu konzipieren und ihn mit anderen kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fächern zu verknüpfen. Vertiefter geht der Beitrag auf eine neue fachliche Verbindung von Religion- und Sachunterricht in der Primarstufe ein. *Sören Torrau* bezieht sich in seinem Beitrag „*Der 9. November als Unterrichts Anlass – Differenzkompetenz an der Schnittstelle von Politik und Religion*“ auf qualitative Forschung zu einer Einheit aus dem Gesellschaftskundeunterricht zum Thema „9. November 1938“. Insbesondere liegt der Fokus auf Transformationsprozessen von Wissen zwischen Religion und Politik. Den Interdependenzen von Religion und Wirtschaft geht der abschließende Beitrag von *Georg Tafner* zum Thema „*Der Mensch lebt nicht vom Brot allein‘ (Mt. 4,4) – Sinn und Verantwortung als lebensdienliche Brücken von Wirtschaft und Religion*“ nach. Tafner fragt nach dem möglichen Stellenwert von religionsökonomischen Themen für den schulischen Unterricht und konkretisiert dies am Beispiel eines möglichen Unterrichtsthemas „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“.

Literatur

- Berger, Peter L. 2013: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.), Thomas Großböltling, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems sowie einer Replik von Peter L. Berger. Münster
Eisenstadt, Shmuel N. 2000: Die Vielfalt in der Moderne. Weilerswist
Fincke, Andreas 2017: Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland. Aschaffenburg
Gabriel, Karl 2018: Religion in der Weltgesellschaft. In: Müller/Sander 2018
Graf, Friedrich Wilhelm 2014: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. München
Habermas, Jürgen 2001: Glauben und Wissen. Frankfurt/M.
Hauser, Linus 2018: Neomythen. Formen des Religiösen in der Moderne. In: Müller/Sander 2018
Joas, Hans 2012: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg
Müller, Stefan/Sander, Wolfgang (Hg.) 2018: Bildung in der postsäkularen Gesellschaft. Weinheim und Basel
Sander, Wolfgang 2018a: Schulische Bildung zwischen Religion und Säkularismus. In: Müller/Sander 2018
Sander, Wolfgang 2018b: Bildung – ein kulturelles Erbe für die Weltgesellschaft. Frankfurt/M.