

## DIE PH ALS ORT INTERRELIGIÖSEN LERNENS – TEXTE (1)

PH Diözese Linz, 23.01.2015

ALOYSIUS PIERIS:

### *Erfahrung – Gedächtnis – Interpretation*

Die Herzmitte jeder Religion ist [...] jene befreiende Erfahrung, die eine bestimmte Religion ins Leben gerufen hat. Sie ist ihre spirituelle Kraft, die wie Blut ständig durch die Adern der Überlieferung fließt und die Kulturen belebt, die im Umfeld dieser Religion wachsen und gedeihen. Auf diesem Wege steht die Erfahrung des Ursprungs, steht diese Erfahrung der Mitte jedem und zu jeder Zeit der Geschichte offen. Und gerade in der Möglichkeit, auf diese ursprüngliche Erfahrung zurückzugreifen, liegt auch die Möglichkeit einer Religion, auftretende Krisen zu bewältigen und sich angesichts neuer Herausforderungen selbst wieder zu erneuern. Tatsächlich hängt die innere Lebenskraft einer Religion von ihrer Fähigkeit ab, jeder Generation aufs Neue ihre ursprüngliche befreiende Erfahrung zu vermitteln.

Dies bedeutet, dass eine Religion ihre Geburtsstunde kaum überleben würde, wenn es ihr nicht gelänge, einige *Formen der Weitergabe* (bzw. des Zugänglichmachens) *dieser Erfahrung* zu entwickeln. Religiöse Glaubenslehren, Praktiken, Überlieferungen und Einrichtungen, die aus einer bestimmten Religion herauswachsen, formen sich zu einem Kommunikationssystem aus, das ihre Anhänger in den ursprünglichen Kern, nämlich in die befreiende Mitte dieser Religion, bindend einbindet. Deshalb schwindet auch eine Religion, selbst wenn sie bereits Jahrhunderte existiert hätte, aus dem Raum der Geschichte wieder dahin, wenn ihre Ausdrucksformen und Einrichtungen die Kraft verlieren, in ihren Anhängern die besondere heilschaffende Erfahrung wieder lebendig werden zu lassen, die das innere Wesen dieser Religion ausmacht. Ist nicht eben dieses Schicksal den großen Religionen des alten Ägyptens, Roms, Griechenlands und Mesopotamiens widerfahren?

Ohne Zweifel sind beide Religionen, Buddhismus und Christentum, voll Lebenskraft, denn beide haben ihr eigenes religiöses System (von Lehren, Riten und Einrichtungen), das ihre Ursprungserfahrung der Menschheit von heute in lebendiger Weise vermitteln kann. Daraus folgt mit zwingender Notwendigkeit, dass ein Christ, der aus der Mitte seiner Glaubenstradition in einen Dialog mit der Mitte buddhistischer Überlieferung eintreten soll, zweier Qualifikationen bedarf: zunächst, als *point de départ*, bedarf er eines wahrhaft einfühlsamen Verstehens des wahren Wesens der buddhistischen Grunderfahrung, wovon im Vorausgehenden gehandelt wurde; er muss aber auch, zweitens, eine vorbehaltlose Bereitschaft mitbringen, an jener religiösen Welt teilzuhaben, die ihm in seinem buddhistischen Gesprächspartner begegnet, als dem einzigen Weg, zu jener „Erfahrung der Mitte“ Zugang zu finden; mit anderen Worten also die Bereitschaft, mit dem Buddhisten in eine *communicatio in sacris* einzutreten [...].

Als dieses Problem auf dem zweiten „Asian Monk’s Congress“ in Bangalore (1973) zur Sprache kam, fanden lange und offensichtlich ergebnislose Diskussionen ein Ende, als es den Versammelten dank einer klärenden Intervention *Raimundo Panikkars* klar wurde, dass unsere Überlegungen zum Thema interreligiöser Dialog sich auf jene drei Ebenen konzentrieren könnten, auf denen sich jede Religion bewegt:

1. auf die Ebene der *ursprünglichen Erfahrung*, die eine bestimmte Religion ins Leben gerufen hat;
2. auf die Ebene des *kollektiven Gedächtnisses* dieser Erfahrung, wie es sich in religiösen Überlieferungen, Übungen, Glaubenslehren usw. bewahrt findet; und schließlich
3. auf die Ebene der *Interpretation* dieser Erfahrung in philosophischen, theologischen und exegetischen Schulen.

Wir verbleiben doch zumeist, besonders bei Tagungen dieser Art, nur auf der Ebene der Interpretation, ohne je die erste Ebene der Erfahrung zu berühren – einer Erfahrung, die unsagbar und nicht mitteilbar, aber wahrnehmbar ist. Unsere intellektuellen Gespräche hier sind insofern kein sehr gutes Beispiel für einen „aus der Mitte zur Mitte hin gehenden Dialog“. Außerdem kann man nicht zur ersten Ebene der ursprünglichen Erfahrung gelangen ohne die Vermittlung des kollektiven Gedächtnisses dieser Erfahrung. Doch wird man sehr schnell bemerken, dass auch diese zweite Ebene bereits eine „interpretative Ebene“ ist: denn, wo ich mich einer Erfahrung erinnere, habe ich sie bereits in meine geschichtlich gewachsenen und kulturellen Begriffe gefasst. Wer immer sich also mit dem kollektiven Gedächtnis, das ist mit der Tradition einer Religion, befasst, der muss, wenn es ihm wirklich darum geht, die Herzmitte einer anderen Religion zu berühren, bereit sein, diese Ebene in gewissen Momenten zu überschreiten. Was wir für gewöhnlich als *communicatio in sacris* bezeichnen, ist das Hineingehen in diesen zweiten Bereich.

Der befreiende Kern, die Grunderfahrung einer Religion, wird nicht nur in den Hauptlehren und -übungen einer Religion, durch die ihr Gedächtnis erhalten bleibt, bewahrt und geschützt, sondern auch durch Interpretationen vermittelt, die rund um diese Religion wachsen. Weit davon entfernt, die Bedeutung des inter-religiösen Dialogs auf dieser dritten Ebene geringzuschätzen, möchten wir ihn aber doch eher als eine entferntere Vorbereitung für einen Dialog „von Mitte zu Mitte“ pflegen.

ALOYSIUS PIERIS, Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen, in: ders., Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, 157-194; 171-173.

## DIE PH ALS ORT INTERRELIGIÖSEN LERNENS – TEXTE (2)

PH Diözese Linz, 23.01.2015

JÜRGEN HABERMAS:

### *Komplementäre Lernprozesse*

Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten. Sobald aber diese kognitiven Dissonanzen bis in die Grundlagen des normativ geregelten Zusammenlebens der Staatsbürger hineinreichen, wird das politische Gemeinwesen auf dem Boden eines schwankenden Modus Vivendi in unversöhnliche Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften segmentiert. Ohne das einigende Band einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität begreifen sich die Staatsbürger nicht als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis einer Meinungs- und Willensbildung, in der sie sich *gegenseitig Gründe* für ihre politischen Stellungnahmen *schulden*. Diese Reziprozität der staatsbürgerlichen Erwartungen zeichnet das liberale, über eine Verfassung integrierte, vor einem weltanschaulich segmentierten Gemeinwesen aus. Letzteres entlässt gläubige und säkulare Bürger im Umgang miteinander aus der reziproken Verpflichtung, sich in politischen Streitfragen *voreinander* zu rechtfertigen. Weil die dissonanten Hintergrundüberzeugungen und subkulturellen Bindungen hier den unterstellten Verfassungskonsens und die erwartete staatsbürgerliche Solidarität übertrumpfen, brauchen sich die Bürger in tief greifenden Konflikten nicht als zweite Personen *aufeinander* einzustellen und einzulassen.

Verzicht auf Reziprozität und gegenseitige Indifferenz scheinen sich daraus zu rechtfertigen, dass sich der liberale Staat in einen Widerspruch verwickelt, wenn er allen Bürgern gleichmäßig ein politisches Ethos zumutet, das die kognitiven Bürden zwischen ihnen ungleich verteilt. Der Übersetzungsvorbehalt und der institutionelle Vorrang, den säkulare vor religiösen Gründen genießen, verlangen von den religiösen Bürgern eine Lern- und Anpassungsleistung, die den säkularen Bürgern erspart bleibt. Damit stimmt jedenfalls die empirische Beobachtung überein, dass auch innerhalb der Kirchen ein gewisses Ressentiment gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates lange genug fortgeschwelt hat, weil die Pflicht zum „öffentlichen Vernunftgebrauch“ nur unter bestimmten kognitiven Voraussetzungen erfüllt werden kann. Solche epistemischen Einstellungen sind aber Ausdruck einer jeweils gegebenen Mentalität, sie lassen sich nicht wie Motive zum Inhalt von normativen Erwartungen und politischen Tugendappellen machen. Jedes Sollen setzt ein Können voraus. Die mit der demokratischen Staatsbürgerrolle verknüpften Erwartungen laufen ins Leere, wenn ein entsprechender Wandel der Mentalität nicht stattgefunden hat; dann wecken sie nur Ressentiments aufseiten derer, die sich missverstanden und überfordert fühlen.

Andererseits beobachten wir in der westlichen Kultur seit den Tagen von Reformation und Aufklärung tatsächlich einen Formwandel des religiösen Bewusstseins. Diese „Modernisierung“ beschreiben Soziologen als Antwort des religiösen Bewusstseins auf drei Herausforderungen der Moderne – auf die Tatsache des religiösen Pluralismus, auf den Aufstieg der modernen Wissenschaften und auf die Durchsetzung von positivem Recht und profaner Gesellschaftsmoral. In diesen Hinsichten müssen traditionale Glaubensgemeinschaften kognitive Dissonanzen verarbeiten, die sich für säkulare Bürger nicht oder nur dann ergeben, wenn sie ähnlich dogmatisch verankerten Doktrinen anhängen:

- Religiöse Bürger müssen eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden, die ihnen innerhalb des bisher von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversums begegnen. Das gelingt in dem Maße, wie sie ihre religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzen, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährdet.
- Religiöse Bürger müssen ferner eine epistemische Einstellung zum Eigensinn säkularen Wissens und zum gesellschaftlich institutionalisierten Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten finden. Das gelingt nur insoweit, wie sie aus ihrer religiösen Sicht das Verhältnis von dogmatischen Glaubensinhalten und säkularem Weltwissen grundsätzlich in der Weise bestimmen, dass die autonomen Erkenntnisfortschritte mit den heilsrelevanten Aussagen nicht in Widerspruch geraten können.
- Religiöse Bürger müssen schließlich eine epistemische Einstellung zu dem Vorrang finden, den säkulare Gründe auch in der politischen Arena genießen. Das gelingt nur in dem Maße, wie sie den egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral auf einsichtige Weise in den Kontext ihrer umfassenden Doktrinen einbetten.

Diese Arbeit der hermeneutischen Selbstreflexion muss aus der Sicht der religiösen Selbstwahrnehmung vorgenommen werden. Sie ist in unserer Kultur wesentlich von der Theologie geleistet worden, auf katholischer Seite auch von einer apologetisch verfahrenen Religionsphilosophie, die es um die Explikation der Vernünftigkeit des Glaubens geht. In letzter Instanz befindet freilich die Glaubenspraxis der Gemeinden darüber, ob eine dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne „gelingen“ ist; nur dann kann sie von den Gläubigen als ein „Lernprozess“ begriffen werden. Die neuen epistemischen Einstellungen werden „erlernt“, wenn wie – im Lichte alternativlos gewordener moderner Lebensbedingungen – aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen. Wären diese Einstellungen nur das kontingente Ergebnis von Dressuren oder auferlegten Anpassungsprozessen, müsste die Frage, wie die kognitiven Voraussetzungen für die Zumutbarkeit des egalitären Staatsbürgerethos erfüllt werden, im Sinne Foucaults beantwortet werden – als Folge einer Diskursmacht, die sich in der scheinbaren Transparenz aufgeklärten Wissens durchsetzt. Natürlich widerspräche diese Antwort dem normativen Selbstverständnis des demokratischen Verfassungsstaates.

Innerhalb dieses Rahmens interessiert uns die offen gebliebene Frage, ob die revidierte Staatsbürgerkonzeption, die ich vorgeschlagen habe, den religiösen Überlieferungen und Religionsgemeinschaften nicht immer noch eine *asymmetrische Bürde* auferlegt. Historisch gesehen mussten religiöse Bürger lernen, zu ihrer säkularen Umgebung epistemische Einstellungen einzunehmen, die den aufgeklärten säkularen Bürgern *mühe*los zufallen. Diese sind ähnlichen kognitiven Dissonanzen gar nicht erst ausgesetzt. Aber auch ihnen bleibt eine kognitive Bürde nicht erspart, denn ein säkularistisches Bewusstsein ist für den kooperativen Umgang mit religiösen Mitbürgern nicht ausreichend. Diese kognitive Anpassungsleistung ist von der politisch-moralischen Forderung an die Toleranz der Bürger im Umgang mit gläubigen oder andersgläubigen Personen zu unterscheiden. Im Folgenden geht es nicht um das respektvolle Gespür für die mögliche existentielle Bedeutung der Religion, die auch von den säkularen Bürgern erwartet wird, sondern um die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne.

Solange säkulare Bürger davon überzeugt sind, dass religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften ein gewissermaßen archaisches, aus vormodernen Gesellschaften in die Gegenwart hineinreichendes Relikt sind, können sie die Religionsfreiheit nur als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten verstehen. Aus ihrer Sicht hat die Religion keine innere Berechtigung mehr. Auch das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche kann dann nur noch den laizistischen Sinn eines schonenden Indifferentismus haben. Nach säkularistischer Lesart können wir voraussehen, dass sich religiöse Anschauungen im Lichte der wissenschaftlichen Kritik auflösen werden und dass die religiösen Gemeinden dem Druck einer fortschreitenden kulturellen und gesellschaftlichen Modernisierung nicht standhalten können. Bürgern, die eine solche epistemische Einstellung gegenüber der Religion einnehmen, kann offensichtlich nicht zugemutet werden, religiöse Beiträge zu politischen Streifragen ernst zu nehmen und in kooperativer Wahrheitssuche auf einen Gehalt zu prüfen, der sich möglicherweise in säkularer Sprache ausdrücken und in begründender Rede rechtfertigen lässt.

Unter den normativen Prämissen des Verfassungsstaates und eines demokratischen Staatsbürgerethos ist die Zulassung religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit aber nur sinnvoll, wenn *allen* Bürgern zugemutet wird, einen möglichen kognitiven Gehalt dieser Beiträge – bei gleichzeitiger Beachtung des Vorrangs säkularer Gründe und des institutionellen Übersetzungsvorbehalts – nicht auszuschließen. Davon gehen die religiösen Bürger ohnehin aus; aber aufseiten der säkularen Bürger setzt das eine Mentalität voraus, die in den säkularisierten Gesellschaften des Westens alles andere als selbstverständlich ist. Vielmehr verdankt sich die Einsicht säkularer Bürger, in einer postsäkularen, auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften auch *epistemisch eingestellten* Gesellschaft zu leben, einem Mentalitätswandel, der kognitiv nicht weniger anspruchsvoll ist als die Anpassung des religiösen Bewusstseins an die Herausforderungen einer sich immer weiter säkularisierenden Umgebung. Nach Maßstäben einer Aufklärung, die sich kritisch ihrer eigenen Grenzen vergewissert, verstehen die säkularen Bürger ihre Nicht-Übereinstimmung mit religiösen Auffassungen als einen *vernünftigerweise zu erwartenden* Dissens.

Ohne diese kognitive Voraussetzung ist die normative Erwartung eines öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht zumutbar, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sich säkulare Bürger auf eine politische Diskussion des Inhalts religiöser Beiträge in der Absicht einlassen, gegebenenfalls moralisch überzeugende Intuitionen und Gründe in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen. Vorausgesetzt wird eine epistemische Einstellung, die aus einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft hervorgeht. Diese Voraussetzung bedeutet, dass das demokratische Staatsbürgerethos (in der von mir vorgeschlagenen Interpretation) nur dann gleichmäßig allen Bürgern zugemutet werden kann, wenn die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen.

JÜRGEN HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzung für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 119-154; 141-146.

## DIE PH ALS ORT INTERRELIGIÖSEN LERNENS – TEXTE (3)

PH Diözese Linz, 23.01.2015

### PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/ KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: *Hindernisse des Dialogs*

Schon auf der rein menschlichen Ebene ist es nicht einfach, einen Dialog zu führen. Der interreligiöse Dialog ist noch um einiges schwieriger. Es ist wichtig, sich der möglicherweise auftauchenden Hindernisse bewusst zu sein. Einige betreffen gleichermaßen die Anhänger aller religiösen Traditionen und behindern den Erfolg des Dialogs. Andere können einige religiöse Traditionen besonders betreffen und den Beginn eines Dialogs erschweren. Einige der gewichtigsten Hindernisse sollen hier genannt werden:

- a) Ungenügende Verwurzelung im eigenen Glauben.
- b) Ungenügende Kenntnis von und fehlendes Verständnis für Glaube und Praxis anderer Religionen, was zu einem Mangel an Wertschätzung für deren Bedeutung und manchmal sogar zu völlig falschen Vorstellungen führt.
- c) Kulturelle Differenzen, die von unterschiedlichen Ausbildungsniveaus herrühren mögen oder vom Gebrauch verschiedener Sprachen.
- d) Sozio-politische Faktoren oder geschichtsbedingte Belastungen.
- e) Falsches Verständnis der Bedeutung von Begriffen wie Bekehrung, Taufe, Dialog usw.
- f) Selbstzufriedenheit und Mangel an Offenheit, was zu einer defensiven oder gar aggressiven Haltung führt.
- g) Fehlende Überzeugung vom Wert des interreligiösen Dialogs, den manche vielleicht als eine für Spezialisten reservierte Aufgabe betrachten und andere als ein Zeichen von Schwäche oder sogar als Verrat des Glaubens.
- h) Misstrauen gegenüber den Motiven der Dialogpartner.
- i) Eine im Ausdrücken religiöser Überzeugungen sich zeigende polemische Gesinnung.
- j) Intoleranz, die oft durch die Vermischung mit politischen, wirtschaftlichen, rassistischen und ethnischen Faktoren verschlimmert wird; ein Mangel an dialogischer Gegenseitigkeit, der oft zu Enttäuschung führen kann.
- k) Gewisse Charakteristika des gegenwärtigen religiösen Klimas, wie z. B. der wachsende Materialismus, religiöse Gleichgültigkeit und die Vielfalt der religiösen Sekten, die Verwirrung stiften und neue Probleme schaffen.

PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991 (VApS 102), Bonn 1991, Nr. 51-52.

FRIEDRICH SCHWEITZER:

## *Interreligiöse Bildung*

In diesem letzten Teil verfolge ich zwei Ziele. Zum einen möchte ich die beschriebenen Beobachtungen zu Kindern und Jugendlichen sowie zu ihrem Umgang mit religiösen Unterschieden in eine bildungstheoretische Perspektive rücken. Zum anderen möchte ich eine Antwort auf die Frage bieten, in welchem Sinne und auf welche Art und Weise interreligiöse Bildung zu Frieden und Toleranz beitragen können.

Meine Überlegungen dazu fasse ich in vier Punkte bzw. Thesen.

(1) In den Formen der religiösen Differenzwahrnehmung von Kindern und Jugendlichen lässt sich ein Prozess der Selbstwerdung im Kindes- und Jugendalter angesichts kultureller und religiöser Pluralität erkennen.

In der Unterscheidung zwischen „wir“ und „ihr“ [...] vollzieht sich eine grundlegende Selbstverortung von Kindern und Jugendlichen in der Sozialwelt. Anders ausgedrückt, wird hier eine soziale Identität oder eine Gruppenidentität angenommen, erworben oder ausgebildet. Die Unterscheidung zwischen Eigen- und Fremdgruppe und die Selbstverortung in der Sozialwelt betrifft die Beziehungsdimension der Selbstwerdung, nicht nur in einem kognitiven, sondern deutlich auch im emotionalen und lebenspraktischen Sinn. Sofern diese Unterscheidung, wie die Befunde zeigen, zugleich in vielen Fällen eine religiöse Dimension aufweist und auch religiöse Eigen- und Fremdgruppen betrifft, lässt sich der allgemeine Prozess der Selbstwerdung ohne Berücksichtigung dieser Dimension bildungstheoretisch nicht zureichend erfassen und auch bildungspraktisch nicht angemessen begleiten. Oder, auf einen knappen Nenner gebracht: Das Aufwachsen in der Pluralität schließt auch die Verarbeitung der religiösen Wirklichkeiten ein, denen das Kind begegnet.

(2) Der Prozess der Selbstwerdung in der religiösen Pluralität ist riskant. Er kann Ausgangspunkt für Spannungen und aggressive Abgrenzung werden. Deshalb ist eine (religions-)pädagogische Begleitung unerlässlich, damit solche Spannungen vermieden oder verarbeitet werden können.

Selbstwerdung in der Pluralität im Verhältnis zwischen Eigen- und Fremdgruppe, Identifikation und Abgrenzung führt zu Spannungen beispielsweise hinsichtlich unterschiedlicher Identitäten und Erwartungen, etwa zwischen Ansprüchen des Elternhauses einerseits und von Kindertagesstätte oder Schule andererseits, zwischen Eigen- und Fremdgruppe, zwischen dem eigenen Selbst und den Freunden in der Gruppe der Gleichaltrigen. Die Identifikation mit einer bestimmten Gruppe schließt immer auch die Abgrenzung von anderen Gruppen ein. Das Eigene und das Fremde stehen sich dann gegenüber. Insofern können gerade aus der religiösen Erziehung, wie immer wieder gesagt wird, Spannungen entstehen, weil religiöse Erziehung das Eigene und damit zwangsläufig auch Unterscheidungen von Anderen hervorhebt. Religiöse Unterschiede sind aber nicht einfach erst pädagogisch erzeugt, sondern sie sind im gesellschaftlichen Leben selbst gegeben, nicht weniger als etwa kulturelle Differenzen. Unterschiede sind auch keineswegs abzulehnen, sondern stellen eine Voraussetzung für kulturelle und religiöse Vielfalt dar und können insofern als Bereicherung bezeichnet werden. So gesehen sind Spannungen und Abgrenzungen unausweichlich – als Preis der wünschenswerten Vielfalt. Pädagogisch gesehen kann es nicht darauf ankommen, solche Spannungen überhaupt zu vermeiden oder alle Unterschiede zu verschweigen. Ziel muss es vielmehr sein, solche Formen der Abgrenzung zu vermeiden, die als aggressiv zu kennzeichnen sind. Anders gesagt: Das Problem ist nicht, dass es in der Gesellschaft unterschiedliche Gruppen und Orientierungen gibt – problematisch ist vielmehr die Art und Weise, wie mit Unterschieden umgegangen wird. Behauptet wird hier also auch nicht, dass Religion zu Aggression führt, sondern dass es ein toleranter und von Respekt bestimmter Umgang mit religiösen Unterschieden ist, auf den es letztlich ankommt.

(3) Aufgabe der interreligiösen Bildung muss es sein, den spannungsvollen und potentiell aggressiven Prozess der Selbstwerdung und Abgrenzung so zu begleiten, dass Kinder und Jugendliche einen friedlichen und von Toleranz bestimmten Weg zum Umgang mit religiöser Differenz finden können.

Eine solche Form von interreligiöser Bildung schließt verschiedene Ebenen ein. Sie setzt ein Kennenlernen des Anderen voraus und ist insofern kognitiv. Denn auch hier gilt, dass es gerade das Unbekannte und

Unbegriffene ist, das Ängste auslösen kann. Vorurteile setzen sich am leichtesten dort fest, wo keine zuverlässigen Informationen beispielsweise über eine andere Religion vorhanden sind. Zugleich betreffen Vorurteile aber immer auch Emotionen und Beziehungen. Interreligiöse Bildung muss deshalb stets die emotionale Dimension einschließen und Beziehungen ermöglichen. Das beginnt am besten im frühen Kindesalter, indem Kindern erfahrbar gemacht wird, dass positive Beziehungen gerade auch angesichts von religiösen Unterschieden möglich und sinnvoll sowie bereichernd sind oder jedenfalls sein können. Auf diese Weise können Kinder auch, ein dritter Aspekt, interreligiöse Handlungskompetenz erwerben, die wiederum – viertens – nicht zuletzt interreligiöse Sprachfähigkeit einschließt.

(4) Die verschiedenen pädagogischen Modelle für den Umgang mit religiöser Pluralität besonders in der Schule – von laizistisch über szientistisch und konfessionell bis hin zu dialogisch – lassen sich von den Aufgaben einer wirksamen Begleitung interreligiöser Differenzwahrnehmung im Kindes- und Jugendalter her beurteilen.

*Laizistisch* wird verlangt, dass im öffentlichen Bildungswesen keiner Religion und keiner religiösen Präsenz Raum gegeben werden sollte. Das inzwischen bekannte Problem einer solchen Strategie liegt in der Privatisierung von Religion, die keine pädagogischen Einflussmöglichkeiten zulässt, auch nicht etwa im Blick auf Fundamentalismus.

Als *szientistisch* kann eine Sichtweise bezeichnet werden, die von Bildung allein einen Beitrag zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise von Religion erwartet. Der Religionsunterricht soll dann auf neutrale und insofern bewusst distanzierte Weise in die wissenschaftliche Erforschung von Religion einführen, aber keine Identifikationsmöglichkeiten ermöglichen und keine Verbindung zu den in der Gesellschaft bestehenden religiösen Vereinigungen und Religionsgemeinschaften eingehen. Der Modus wissenschaftlicher Bildung über Religion ist strenge Distanz zu allen Religionen.

*Konfessioneller* Religionsunterricht, der in nach Konfessions- oder Religionszugehörigkeit getrennten Gruppen erteilt wird, ist die in Deutschland oder Österreich traditionelle Form. Sein Vorteil liegt – im Unterschied zu religionskundlichen Unterrichtsformen – darin, dass durchweg Identifikationsmöglichkeiten bestehen (aus denen allerdings keine Zwänge werden dürfen!) und dass Verbindungen auch zu den entsprechenden Religionsgemeinschaften möglich sind. Zugleich besteht aber die Gefahr eines bloßen Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Gruppen und Gruppenidentitäten (in den Niederlanden, wo dies besonders ausgeprägt ist, spricht man von einer „Versäulung“).

*Dialogisch* schließlich nenne ich den Versuch, dialogische Verhältnisse schon im Kindes- und Jugendalter einzuüben. Ein Beispiel dafür ist die Verbindung von konfessionellen und konfessions- und religionsübergreifenden Arbeitsweisen, etwa wenn eine Zusammenarbeit verschiedener Religionsgruppen ermöglicht wird (evangelisch und katholisch, aber auch beispielsweise christlich und islamisch).

Aus meiner Sicht verdient vor allem diese dialogische Ausrichtung heute unsere entschiedene Unterstützung, nicht als Verzicht auf alle religiösen Unterschiede, sondern als Befähigung dazu, angemessen und konstruktiv mit Unterschieden umzugehen.

Ist religiöse Bildung als ein Integrationsfaktor anzusehen? Die Frage verlangt offenbar mehr als nur eine Antwort. Deutlich geworden ist, dass die Verhältnisse in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft auch Kinder schon früh mit Formen der religiösen Differenzwahrnehmung zugleich weitreichende Folgen für ihre Selbstwerdung hat. Aus meiner Sicht kann religiöse Bildung dann als ein Integrationsfaktor gelten, wenn sie diesen Prozess der Selbstwerdung in der Pluralität so begleitet, dass die mit der Selbstwerdung unvermeidlich verbundenen Abgrenzungen und Spannungen im Sinne von Frieden und Toleranz, von Respekt und wechselseitiger Anerkennung auszugestalten hilft. Nicht jede Form der religiösen Bildung trägt zur Integration bei, aber ohne religiöse Bildung kann Integration kaum gelingen. Insofern ist es falsch und abzulehnen, wenn Integrationsdebatten noch immer weithin ohne angemessene Berücksichtigung religiöser Bildungsaufgaben geführt werden. Beide, die Gesellschaft auf der einen und die Kinder und Jugendlichen auf der anderen Seite, brauchen eine religiöse Bildung, die über aggressive Formen der Abgrenzung hinausführt und zugleich einer Selbstvergewisserung dient, ohne die der Gewinn einer persönlichen Identität auch in Zukunft nicht möglich ist.

FRIEDRICH SCHWEITZER, Religiöse Bildung als Integrationsfaktor? Aufgaben und Möglichkeiten Interreligiöses Lernens im Kindes- und Jugendalter, in: Martin Rothgangel/Ednan Aslan/Martin Jäggle (Hg.), Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive (Religion and Transformation in Contemporary European Society, 3), Göttingen 2013, 149-165; 161-164.