

Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs

1. Zur Renaissance des Religionsbegriffs in der Religionspädagogik

Noch vor wenigen Jahren war innerhalb der evangelischen Religionspädagogik die *Maxime* vorherrschend: „Nie wieder Religionsunterricht“; statt dessen sollte es nur noch „Evangelische Unterweisung“ geben; an die Stelle eines Unterrichts sollte die *Verkündigung*, an die Stelle einer schulischen Veranstaltung die „Kirche in der Schule“ treten; es galt, allein vom „Wort Gottes“ auszugehen¹. Ihre theologische Begründung fand diese Konzeption vor allem in der dialektischen Theologie Karl Barths, speziell in deren scharfen Polemik gegen die Religion zugunsten des Glaubens.

Überraschend schnell ist das Pendel zurückgeschlagen: Weithin wird nun in der evangelischen Religionspädagogik die entgegengesetzte These vertreten, daß Religionsunterricht *Unterricht* – und eben keine Verkündigung – sei, von der Schule – und eben nicht von der Kirche – her begründet werden müsse und vom Menschen, speziell vom Schüler – und somit nicht vom Wort Gottes – auszugehen habe. Ihr Fundament findet diese Konzeption besonders in der Theologie Paul Tillichs, speziell in deren Religionsbegriff².

Aufgrund der fast wie ein Flächenbrand um sich greifenden Verbreitung der Forderung nach *Religionsunterricht* bzw. *Religionsunterricht* unter Berufung auf den Religionsbegriff Paul Tillichs ist schon fast vergessen, daß die Zurückdrängung der auf Karl Barth fußenden evangelischen Unterweisung durch Autoren wie Martin Stallmann, Hans Stock oder auch Gert Otto initiiert wurde, die im Gefolge Rudolf Bultmanns und vor allem Friedrich Gogartens wieder einen schulischen Ansatz für den Religionsunterricht suchten³.

Damit sind die theologischen Positionen genannt, die seit dem Zweiten Weltkrieg die evangelische Religionspädagogik bestimmt haben: von Barth über Bultmann und Gogarten zu Tillich.

Die hiermit angedeutete Wendung der Religionspädagogik versteht sich als Ent-

¹ So u. a. M. Rang, O. Hammelsbeck und H. Kittel, vgl. die (standpunktbedingten) Ausführungen bei H. Gloy (Hrsg.), *Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft* (Göttingen 1969). – Die Anmerkungen mußten aus redaktionellen Gründen gekürzt werden.

² Vgl. W. Jentsch, *Der Einfluß P. Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart*, in: *Der Ev. Erzieher* 22 (1970) 345–364.

³ Vgl. H. Gloy, a. a. O. 12.

wicklung, als Weiterführung im Sinn einer Überwindung der Aporien jeweils vorausgegangener Positionen. Freilich ist die Wendung keineswegs „neu“, wie sie zunächst erscheinen bzw. sich geben mag. Denn wenn in der Religionspädagogik gegen eine Begründung des Religionsunterrichts allein von der Kirche her nun eine Begründung allein von der Schule her gefordert wird, so ist diese Forderung schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts erhoben worden⁴. Zur gleichen Zeit wurde übrigens wahrscheinlich der Begriff „Religionspädagogik“ geprägt. Die Verwendung des Begriffs „Religion“ in diesem Zusammenhang wie anderwärts zeigt, wie sehr gerade zu dieser Zeit der Religionsbegriff vorrangig war. Wenn er heute wiederum vorrangig wird, so liegt darin eine Anknüpfung an die damalige Religionspädagogik, wie man gelegentlich sogar eine ausdrückliche Forderung zur Anknüpfung an die liberale Religionspädagogik finden kann.

In dieser Sicht erscheint die auf Karl Barth zurückgehende „Evangelische Unterweisung“ als ein Intermezzo von nur temporärer Bedeutung, da sie rückwärtsgewandt gegen die liberale Theologie, freilich unberechtigt und unzureichend, protestiert habe, nun aber überwunden oder rasch zu überwinden sei. Selbst wenn man heute keineswegs einfach Karl Barths dialektischer Theologie, besonders im Zusammenhang mit der zweiten Auflage des Römerbriefs (1922), folgen wird, muß doch entschieden gefragt werden, ob man nun schlicht hinter Barth zurückgehen und an die liberale Theologie anknüpfen will und kann, die ja Paul Tillich seinerseits aufnimmt und konstruktiv, aber ungebrochen weiterführen will. Über die Problematik der Versuche, die Engführung bzw. Einseitigkeit der dialektischen Theologie Karl Barths mit der Theologie Paul Tillichs überwinden zu wollen, scheint man sich nicht im klaren zu sein. „Neu“ ist doch die Theologie Paul Tillichs, deren Rang hier keineswegs bestritten werden soll, nur insofern, als sie in Deutschland erst nach etwa 1965 besonders aufgrund der seit 1959 erfolgenden Edition seiner gesammelten Werke (wieder) bekannt wurde.

Es fehlen weithin kritische Anfragen darüber, wie weit dieser inzwischen wieder so „moderne“ Begriff von Religion überhaupt trägt. Es wird nämlich übersehen, daß doch wohl nur unter ganz bestimmten Bedingungen gerade dieser Begriff zu Beginn unseres Jahrhunderts eine Hochkonjunktur erlebte. Vergessen ist also jene kritische Bemerkung Karl Barths: „Die Religion war 1909 eine so ‚gewaltig spürbare Macht‘ geworden, daß ein besonderes ‚Nachschlagewerk‘ über ihre Geschichte und Gegenwart dringendes Bedürfnis wurde.“⁵

Daß der Religionsbegriff Paul Tillichs nun auch in der katholischen Religionspädagogik immer mehr an Boden zu gewinnen scheint, ist einerseits verständlich, mag andererseits aber noch mehr verwundern als die Verbreitung in der evangelischen Religionspädagogik. Verständlich ist die Übernahme, weil der Religionsbegriff im katholischen

⁴ H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik (Düsseldorf 1970) 52; das folgende ebd. 60.

⁵ K. Barth, Der Römerbrief (1919) (Zürich 1966) 299.

Bereich bislang unbestritten in Geltung geblieben ist; gab es hier doch keine genuine Rezeption der dialektischen Theologie und keine ihr vergleichbare Theologie mit einer diametralen Entgegensetzung von Religion und Glaube; Zeichen dafür war jener bis vor einiger Zeit unwidersprochen vorgelegte Dreischritt in der Fundamentaltheologie, der von einer *Demonstratio religiosa* über die *Demonstratio christiana* zur *Demonstratio catholica* voranschritt. So wäre es eine lohnende Aufgabe, die religionsphilosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Theologien Paul Tillichs und Karl Rahners zu vergleichen.

Unverständlich aber ist die unmittelbare Aufnahme des Religionsbegriffs von Tillich in der katholischen Religionspädagogik, weil dieser Begriff im Rahmen idealistischer Tradition – metaphysisch – bestimmt werden kann ohne Rückgriff auf die konkrete, geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus⁶; weder die in der religionspädagogischen Literatur meist formelhaft verwendete Bestimmung der Religion als „das, was uns unbedingt angeht“, noch die differenziertere Fassung des Religionsbegriffs bei Tillich ist im Grund von dieser geschichtlichen Offenbarung geprägt (was für die theologischen Schriften Rahners sehr wohl der Fall ist). Liegt nicht darin die Bedeutung und Faszination dieses Ansatzes für eine liberale Theologie und ihre heutigen, meist geheimen Nachfolger, denen es ja gerade darum ging, den Skandal geschichtlich-zufälliger Abhängigkeit christlichen Glaubens zu umgehen zugunsten einer seriösen Religion der Gebildeten?

Es fällt daher schwer, derlei Motive für die überraschende Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffs in der Religionspädagogik auszuschließen. Paul Tillich die Rolle eines „Kirchenvaters der neuen Religionspädagogik“⁷ zuzubilligen, kann allerdings noch keineswegs als so „progressiv“ angesehen werden, wie dies gemeinhin geschieht, wenn man für einen rein schulischen, meist auch zugleich überkonfessionellen Religionsunterricht plädiert, der von der Transzendenzfrage, der Sinnfrage ausgeht.

2. Zum Religionsbegriff in Geschichte und Gegenwart

Während in der Religionspädagogik der Religionsbegriff trotz gewisser Vorsicht oder freimütiger Auskunft, den Begriff nicht definieren zu können⁸, ein ziemlich unkomplizierter Gebrauch um sich greift, gibt es z. B. in der Religionssoziologie erhebliche Bedenken gegenüber einer Verwendung dieses Begriffs aufgrund der außerordentlichen Schwierigkeiten, heute konkret zu beschreiben, was denn Religion eigentlich ist⁹. Daß

⁶ J. Schmitz, *Die apologetische Theologie P. Tillichs* (Mainz 1966) 271 ff.

⁷ G. Sauter, *Über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffs*, in: H. Breit u. K. D. Nörenberg (Hrsg.), *Religionskritik als theologische Herausforderung* (München 1972) 109 Anm. 1.

⁸ J. F. Konrad, *Zitate und Thesen zum Begriff „Religion“*, in: *Zschr. f. Religionspäd.* 28 (1973) 99–106.

⁹ J. Matthes, *Religion und Gesellschaft* (Hamburg 1967); für die Religionswissenschaft vgl. K. Colpe, *Mythische und religiöse Aussage*, in: *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums* (Festschr. W. Trillhaas, Berlin 1968) 19–36.

dies nicht immer so gewesen ist, zeigt sich darin, daß überhaupt der Begriff „Religionssoziologie“ hat geprägt werden können. In diesem Unterschied zeigt sich, wie problematisch die Rede von Religion heute geworden ist. So erhebt sich die Frage, ob man von Religion z. B. für das alttestamentliche Israel oder für die Griechen überhaupt sprechen darf¹⁰; immerhin ist Religio ein spezifisch römischer Begriff, dessen Etymologie von „religare – auf etwas besonders achten“ (Cicero) oder „religari – sich binden“ bzw. „gebunden sein“ an Gott (Laktanz) keineswegs gesichert ist. Es ist also durchaus nicht selbstverständlich, wenn in der Geschichte des christlichen Glaubens wie des Abendlands gerade dieser Begriff eine solche Bedeutung gewann, daß er schließlich zum Oberbegriff geworden ist, unter den naive Religionen, Hochreligionen und eben auch der christliche Glaube, meist als die schlechthin wahre Religion, fällt.

Es besteht kein Zweifel daran, daß diese Entwicklung des Religionsbegriffs erst in der Neuzeit eingetreten ist und zu ihrem Höhepunkt und, wie es mindestens bis vor kurzem schien, zu ihrem abrupten Ende kam.

Es ist ein immer dringlicheres Desiderat, die Geschichte des Religionsbegriffs speziell im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert eingehend darzustellen. Diese Darstellung würde als Hintergrund neuzeitlicher Fragestellung berücksichtigen müssen, daß der schon bei Augustinus z. B. im Titel seiner apologetischen Schrift „De vera religione“ genannte Begriff bei Thomas von Aquin verwandt wird im Sinn der „(Hin-)Ordnung zu Gott“, ohne daß bis dahin der Begriff schon eine Zentralstellung erlangt hat. Zu fragen ist, inwieweit bereits durch die Reformatoren, etwa durch Zwingli „Commentarius de vera et falsa religione“ oder Calvins „Institutio christianae religionis“ neue Akzente gesetzt wurden; eine grundlegende Änderung der Bedeutung des Religionsbegriffs dürfte hier allerdings noch nicht erfolgt sein.

Dieser grundlegende Bedeutungszuwachs des Religionsbegriffs erfolgt erst im Zusammenhang mit der Aufklärung, als im Rückgriff auf die Antike, speziell auf die Stoa, die Religion eine erhebliche Bedeutung gewinnt, durch die es möglich wird, sich vom christlichen und kirchlichen Glauben zu lösen und eben jene Alternative, nämlich in der Gestalt der Religion, zu begründen, die der historischen Zufälligkeit christlichen Glaubens in seiner Bindung an Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens wie in seiner Bindung an die sichtbare Kirche – oft unter Hinweis auf deren Fehler – entgegen sollte¹¹. Natürliche Theologie, natürliche Religion sowie das frühneuzeitlich-emanzipative Naturrecht dürften die in ihrem Zusammenhang auch heute eigentlich noch nicht oder viel zu wenig gesehenen Leitbegriffe sein, die hier zu berücksichtigen sind. Eine Schlüsselrolle für diese wohl kaum seiner Intention entsprechende Entwick-

¹⁰ Gegen G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin 1969) mit U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (1931, Darmstadt 1969) I 12 ff.

¹¹ Vgl. generell K. Feiereis, *Die Vielheit der Religionen*, in: *Wesen und Weisen der Religion* (Festschr. W. Keilbach, München 1969) 188–211; H. J. Birkner, *Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie*, in: *Fides et communicatio* (Festschr. M. Doerne, Göttingen 1970) 9–20.

lung kommt dem Begründer des englischen Deismus Edward Lord Herbert von Cherbury (1581–1648) mit seiner naturrechtlichen Religionsphilosophie zu. Vor diesem Hintergrund ist dann auf Autoren wie Christian Wolff (1679–1754) mit seiner „*Theologia naturalis*“ und vor allem auf Johann Salomo Semler (1725–1791) mit seiner Unterscheidung von „öffentlicher Religion“ und „Privatreligion“ zu verweisen. Sodann gehören besonders Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) und Hegels Vorlesungen zur „Philosophie der Religion“ in unsere Fragestellung. Letzterer setzt sich bereits mit dem Ahnherrn der (theologischen) Religionsproblematik, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), auseinander, der den Religionsbegriff mit seinen „Reden über Religion“ maßgeblich beeinflusst hat.

Religion und Religionskritik durchziehen dann das 19. und beginnende 20. Jahrhundert. Gegenwärtig steht die Linie der Religionskritik im Vordergrund, besonders Ludwig Feuerbach, der selbst durchaus die wahre Religion zur Aussage bringen will, wenn er für die Überführung der Theologie in Anthropologie plädiert, sodann Karl Marx oder Sigmund Freud, die die Religion für überwunden ansehen. Zu erforschen wäre die Linie der Vertreter von Religion, die direkt oder indirekt von Schleiermacher her über Albrecht Ritschl (1822–1899), Wilhelm Hermann (1846–1922), Ernst Troeltsch (1865–1923) und nicht zuletzt Rudolf Otto (1869–1937) schließlich zu Paul Tillich verläuft, welcher als der letzte Systematiker der Religion in dieser Tradition angesehen werden muß.

Erst auf diesem geschichtlichen Hintergrund sieht sich die Aussage Dietrich Bonhoeffers als berechtigt an, der für die nachkopernikanische Welt davon sprach, daß in ihr das Wort Religio – von den englischen Deisten herkommend – an die Stelle des Wortes Glaube trat und es mit seinem Inhalt füllte¹². Hiermit dürfte ein Grundzug des Kulturprotestantismus und der ihm zugehörigen liberalen Theologie genannt sein, der zugleich die spezifische Problematik beider zum Ausdruck bringt.

3. Religion als Erlebnis und Erfahrung

Die Beschäftigung mit historischen Positionen der Religionsproblematik dürfte gegenwärtig aufgrund der Ernüchterung im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg und der Erfahrung des Zweiten einen merkwürdig abstrakten Charakter haben. Es dürfte sich die Aussage Bonhoeffers bewahrheiten, daß die Menschen heute einfach nicht mehr religiös sein können¹³. Nicht zuletzt darin dürfte ja die vor allem bei Religionssoziologen spürbare Verlegenheit mit der Religion bestehen, daß diese kei-

¹² Vorlesungsnachschrift „Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts“ in: Ges. Schriften V (München 1972) 185.

¹³ Widerstand und Ergebung (München 1966) 178; Neuausgabe 1970, 305 (zit. WE).

nem aktuellen, lebendigen Erfahrungstatbestand mehr den Namen gibt, sondern auch hier etwas wie „Säkularisierung“ um sich gegriffen hat.

Wenn man über Religion spricht, muß man sich dauernd vergegenwärtigen, daß dieser Mangel einer konkreten Erfahrung nicht immer gegeben war, daß vielmehr mit Religion etwas ausgedrückt wurde, was als Höchstes des Menschen erfahren wurde; hatte es Religion doch durchaus und gerade mit menschlichem Erleben und Erfahren zu tun. Dies soll im folgenden an einigen, unsystematisch ausgewählten Beispielen gezeigt werden, wobei der zufällige Charakter der Auswahl zugleich die Eigenart und Verbreitung des Phänomens „Religion“ zu demonstrieren vermag.

Als Ahnherr dieser Akzentuierung der Religion ist *Friedrich Schleiermacher* besonders mit seinen Reden „Über die Religion“ anzusehen, in denen er sich bezeichnenderweise „an die Gebildeten unter ihren (nämlich der Religion) Verächtern“ wendet. Schleiermacher will die Religion in ihrem Rang im Unterschied von und im Zusammenhang mit Metaphysik und Moral begründen, indem er die Religion mit Metaphysik und Moral gemeinsam einen Gegenstand haben läßt, „nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“¹⁴, ihr aber einen gesonderten Zugang zum gemeinsamen Gegenstand zuweist, sofern das Wesen der Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauen und Gefühl ist“. Hier ist Religion also als Anschauung und Gefühl für das Universum (!) verstanden. „Anschauen will sie (sc. die Religion) das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.“ In dem dreifachen Zugang zum Unendlichen, dem Denken, dem Wollen und dem Fühlen, spielt neben Metaphysik und Ethik bzw. Praxis eben die Religion eine wichtige, ja die letztlich ausschlaggebende Rolle. Denn sie bezieht sich nicht denkend oder handelnd auf das Universum, sondern vielmehr fühlend und damit eigentlich mit ihm verschmelzend – eine mindestens in die Nähe eines auch emotional relevanten und realisierten Pantheismus gehende Konzeption von Religion! Hiermit dürfte wenigstens angedeutet sein, daß bei Schleiermacher Religion als Anschauung und Gefühl für das Universum – und das doch gerade im Sinn der Möglichkeit eigenen Erlebens und Erfahrens – konzipiert worden ist.

Wie sehr diese Konzeption, besser diese Einstellung mit ihrer Eingebundenheit in Erlebnis und Erfahrung bis in unsere jüngste Vergangenheit hinein wirksam und lebendig geblieben ist, soll die Erwähnung kurzer Texte von Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Ernst Troeltsch demonstrieren. *Wilhelm Dilthey* äußert:

„Ich betrachte die Sätze von Bruno, Spinoza und Shaftesbury als eine berechtigte wertvolle und zukunftsreiche Umbildung der europäischen Religiosität. Wir werden die Geschichte derselben als eines lebendigen und einige der größten Geister erfüllenden Glaubens verfolgen. Den Abschluß derselben bildet *Schleiermacher* . . . Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit, entwickelt hat, welcher aber von seinem

¹⁴ Über die Religion (1799) (PhB 255 Hamburg 1958), die Zitate 24–29, 41 f., 70.

Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, *nicht abhängig bleiben kann.*¹⁵

Hier zeigt sich deutlich, daß die Loslösung vom historischen Ursprung in Jesus Christus und der Kirche in der Umbildung während der Neuzeit geschieht, aufgrund deren zugleich die wahre Religiosität entsteht, die Dilthey in anderem Zusammenhang dann das „Neue Evangelium des unendlichen Universums“ nennt.

Daß dieses Konzept von Religion nicht singulär war, soll eine Aussage von *Ernst Troeltsch* zeigen:

„Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt. Die lebendigsten Zeiten der Religion sind die unkirchlichsten, die enthusiastischen, das Individuum und seinen Herzensdrang hervortreten lassenden.“¹⁶

Vergleichen wir diese Hinweise miteinander, so läßt sich kurz zusammengefaßt sagen: Religion ist ein innerliches, vom Subjekt erfahrenes, von der Welt abgehobenes, vom Gefühl her getragenes Hingeordnetsein und Bezogensein auf das Unendliche, das Universum und schließlich Verschmelzung mit diesem, das die Funktion Gottes übernommen hat.

Wie umfassend eine solche Konzeption von Religion auch über die Grenzen des unmittelbar der reformatorischen Tradition verpflichteten Geisteslebens Europas war, soll zunächst an einer Aussage von *Tomas G. Masaryk* (1850–1937) gezeigt werden:

„Die Sittlichkeit des Menschen, sein ganzes Wirken und Streben erhalten in der Religion jene ganz eigenthümliche Weihe, welche dem Menschen den Stempel des Göttlichen aufdrückt. Es ist nicht unsere Sache, zu untersuchen, was Religion ist und wie sie im Menschen entsteht; für uns genügt, zu wissen, daß sie da ist und dem Menschen wie der unsichtbare Duft der Blume seinen eigentlichen Werth verleiht; verwische ihn, die Blume wird dein Auge ergötzen, aber du wirst sie nicht mehr so zart finden; nimm dem Menschen das religiöse Gefühl, und du hast aus ihm ein Wesen gemacht, das du achten und vielleicht auch bewundern, aber nicht so ganz aus vollem Herzen lieben kannst.“¹⁷

Dieser ursprünglich katholische tschechische Philosoph und Politiker gibt also noch ein deutliches Zeugnis für die in der evangelisch-deutschen Tradition wirksame Vorstellung und Erfahrung von Religion. Auch hier liegt der Akzent auf dem Gefühl, auch hier ist das Moment der Innerlichkeit betont, auch hier wird die Erfahrung oder Sehnsucht der Unendlichkeit hervorgehoben. Ohne eine Definition wagen zu können, sieht Masaryk in der Religion doch das, was den Menschen am meisten auszeichnet.

Ein vielleicht noch interessanteres Zeugnis finden wir bei *Sigmund Freud*:

„Einer dieser ausgezeichneten Männer nennt sich in Briefen meinen Freund. Ich hatte ihm meine kleine Schrift zugeschickt, welche die Religion als Illusion behandelt, und er antwortete,

¹⁵ Weltanschauung und Analyse des Menschen, in: Ges. Schriften II (Stuttgart 1960) 339, 342.

¹⁶ Religion und Kirche, in: Ges. Schriften II (Aalen 1962) 148.

¹⁷ Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung, zit. nach D. Neumärker, J. L. Hromadka (München, im Druck; Masch. Diss. Münster 1973, 305).

er wäre mit meinem Urteil über die Religion ganz einverstanden, bedauerte aber, daß ich die eigentliche Quelle der Religiosität nicht gewürdigt hätte. Diese sei ein besonderes Gefühl, das ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von vielen anderen bestätigt gefunden und bei Millionen Menschen voraussetzen dürfe. Ein Gefühl, das er die Empfindung der ‚Ewigkeit‘ nennen möchte, ein Gefühl, wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ‚Ozeanischem‘. Dies Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen und Religionssystemen gefaßt, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt werde. Nur auf Grund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heißen, auch wenn man jeden Glauben und jede Illusion ablehne.“ Und Freud fährt für sich selbst fort: „Diese Äußerung meines verehrten Freundes, der selbst einmal den Zauber der Illusion poetisch gewürdigt hat, brachte mir nicht geringe Schwierigkeiten. Ich selbst kann dies ‚ozeanische‘ Gefühl nicht in mir entdecken.“¹⁸

In einer Anmerkung gibt Freud dann zu erkennen, daß es sich bei diesem Freund um Romain Rolland (1866–1944) handelt. Auch hier also wieder der außerordentlich starke Akzent auf dem Gefühl, auch hier die von Kirchen- und Offenbarungsglauben abgelöste „reine“ Religiosität als Gefühl des Unbegrenzten, Schrankenlosen, Ozeanischen.

Aufgrund dieser beiden zuletzt genannten Zeugnisse von Autoren, deren Tod nur rund drei Jahrzehnte zurückliegt, zeigt sich, wie lange und wie umfangreich sich die Gestalt von Religion als Erlebnis gehalten hat, die im Verlauf der Aufklärung begründet, im Idealismus nachhaltig reflektiert und speziell durch Schleiermacher zu ihrer besonderen Eigenart entfaltet wurde im Versuch seiner Antwort auf die Anfragen des Idealismus an die Theologie.

Die verschiedenen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit vorgelegten Variationen über die Religion kommen darin überein, daß sie dem neuzeitlichen Problem des Christentums, das auch wir wohl noch nicht überwunden haben, zu entkommen suchten; sie suchten nämlich eine Antwort auf die Erkenntnis, daß ihre bisherige Überzeugung erschüttert wurde, nach der eine unmittelbare Gotteserfahrung und von hierher getragene Wesenswahrheiten möglich seien; diese Überzeugung wurde nicht zuletzt erschüttert durch die Erkenntnis der historischen Entstehung und Bedingtheit des christlichen Glaubens, die sich dauernd an die historische Gestalt Jesu von Nazareth rückverwiesen wußte. Hierin sah Gotthold Ephraim Lessing das gravierende Dilemma, daß doch historisch-zufällige Geschichtstatsachen nicht Grund für notwendige Wahrheiten sein konnten, der Glaube aber doch nur seine Dignität behielt, wenn er eine notwendige Wahrheit war. Diesen „garstig breiten Graben“ suchte die Neuzeit so zu überwinden, daß sie das historisch Zufällige und Kontingente aus dem Bereich des Glaubens eben zugunsten der Religion entfernte, daß sie damit auch den ohnehin den Menschen in seine Abhängigkeit von Gott stoßenden Glauben, der mit der Vernunft des Menschen nicht vereinbar war, eliminierte zugunsten der Fähigkeit des Menschen, mit

¹⁸ Das Unbehagen in der Kultur, in: Ges. Werke XIV (Frankfurt 1968) 421 f.

dem Universum eins zu werden im religiös-ozeanischen Gefühl für eben jenes (göttliche) Universum.

Vor dem soeben skizzierten Hintergrund von Religion als einer persönlichen Haltung, die das Leben gerade der Intellektuellen bestimmte, sind nun jene Versuche zu sehen, eine Religionswissenschaft mit ihren einzelnen Unterabteilungen wie Religionsgeschichte oder Religionspsychologie zu begründen. Von dieser gelebten Religion her wird auch die uns ja schon merkwürdig anmutende Bestimmung Rudolf Ottos vom Heiligen als dem „tremendum“ und „fascinans“ etwas verständlicher, als wenn wir diese Definition von unseren Erfahrungen her realisieren müßten; gerade dieses Buch Ottos über „Das Heilige“ zeigt, wie groß der Abstand inzwischen geworden ist, wenn das Heilige als Kern von Religion beschrieben wird, das für die Vernunft gar nicht zugänglich, also irrational ist. Religion ist für Otto erst im Christentum zu ihrem eigenen Rang gekommen: Das Christentum „ist vollkommener *Religion* und *vollkommenere* Religion als andere, sofern das was in Religion überhaupt angelegt ist in ihm ‚actus purus‘ geworden ist“¹⁹. Freilich sind die Vorwürfe gegen den christlichen Glauben und die Theologie noch heute aktuell, wenn der Glaube als irrational und die Theologie daher nicht als Wissenschaft angesehen wird, wobei man freilich die Herkunft dieser Aussage aus dem Bereich des Christlichen selbst sich nicht mehr deutlich macht.

4. Im Gefolge liberaler Religionskonzeptionen

Die weite Verbreitung des Religionsbegriffs zu Beginn der zwanziger Jahre kann man daraus ersehen, daß er auch bei solchen Autoren ganz selbstverständlich benutzt wird, die später zur Entstehung der dialektischen Theologie beigetragen und sie eine gewisse Zeit lang und in gewissen Grenzen selbst vertreten haben, nämlich Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten.

Interessant ist, daß sich *Bultmann* sehr weitgehend mit den Positionen Schleiermachers identifiziert; speziell formuliert er die These: „Ganz selbstverständlich ist Religion *Privatsache* und hat mit dem Staat nichts zu tun“, wozu er ein ausführliches Schleiermacherzitat anführt²⁰. Der hiermit offen ausgesprochene Dualismus, nämlich die Trennung von Religion als Privatsache und öffentlichem Leben (aufgrund einer Reduktion der Religion auf die Innerlichkeit), muß zu den wesentlichen Merkmalen der Religion gerechnet werden. Diesem Ansatz ist Bultmann in seiner Theologie treu geblieben, wenn er z. B. in der „Theologie des Neuen Testaments“ die Frage nach dem historischen Jesus als für den Glauben und damit die Theologie unwichtig ausklammert.

¹⁹ Das Heilige (München 1971) 6, vgl. 72 u. 78.

²⁰ Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie II (München 1967) 20 f.; zum folgenden vgl. Theologie des NT (Tübingen 1961) 1 f.; Geschichte und Eschatologie (Tübingen 1964) 180 f.

Die darin liegende „Entweltlichung“ und, wie man entsprechend sagen darf, „Entgeschichtlichung“ des christlichen Glaubens ist Kennzeichen von „Religion“.

Auch bei *Friedrich Gogarten* findet sich zunächst ein ausdrücklicher Gebrauch des Religionsbegriffs, verbunden mit dem Leitmotiv seiner späteren Theologie, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur bzw., wie es später heißt, von Glaube und Kultur²¹. Der liberalen Theologie bleibt Gogarten verpflichtet vor allem durch die Trias „Subjektivität“, „Innerlichkeit“ und „Weltlosigkeit“, die gleichermaßen Kennzeichen der Religion sind.

Diese systematischen Hinweise sollten darauf aufmerksam machen, daß unter Berufung auf Bultmann und besonders Gogarten – im Rahmen dieser Ansätze durchaus konsequent – der Versuch gemacht werden konnte, sich in der Religionspädagogik von der „evangelischen Unterweisung“ zu trennen und sich zu einem von der Schule her begründeten Religionsunterricht zurückzuwenden.

Durchgängig und ausdrücklich hat dann *Paul Tillich* das Thema Religion beibehalten, und zwar nicht nur in frühen religionsphilosophischen Schriften, sondern auch in Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, daß die Theologie Tillichs seit 1933 in den USA konzipiert wurde, wo die Tradition der natürlichen Theologie ungebrochen weiterbestand und eine Rezeption der dialektischen Theologie Karl Barths im wesentlichen nur innerhalb dieser Begrenzung erfolgte. Freilich dürfte Tillich an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt gewesen sein.

Für Tillich ging es durchgängig darum, die Relation zwischen Glaube und Welt, zwischen Religion und Kultur zu bestimmen. Religion ist dabei „Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen“²². Tillich bestimmt die Relation von Religion und Kultur in Übernahme der Relation von Gehalt und Form: „Im kulturellen Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiösen Akt das Kulturelle formell. Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind.“

Die Verschränkung, die Einheit von Religion und Kultur entspricht also der von Gehalt und Form, so daß die Kultur „substantiell, aber nicht intentional religiös ist“ und der kulturelle Akt den „unbedingten Sinn“ in sich enthält, während der religiöse Akt sich „nicht anders auf den unbedingten Sinn richten (kann) als durch die Einheit der Sinnformen hindurch“, d. h. durch die Kultur als Form der Religion hindurch. Die Religion selbst ist „Richtung auf das Unbedingte“. Dabei geht es hier ganz aus-

²¹ F. Gogarten, *Krisis unserer Kultur*, in: J. Moltmann (Hrsg.), a. a. O.; vgl. F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Stuttgart 1967); zum folgenden vgl. R. Weth, *Gott in Jesus* (München 1968) 298 ff.; E. Lessing, *Das Problem der Gesellschaft* (Gütersloh 1972) 35 ff.

²² Religionsphilosophie (Urbanbücher 63, Stuttgart 1963) 44 f.; die Belege der späteren Aussagen s. in: *Ges. Werke* V 101, 32, 39 ff., 52 f.; X 301; In der Tiefe ist Wahrheit (Stuttgart 1962) 97.

drücklich um das „Unbedingte“ oder, wie es synonym heißen kann, um den „unbedingten Sinn“ bzw. den „Sinngrund“.

In späteren Schriften wird die Grundaussage der „Religionsphilosophie“ über die Religion, wenn auch nicht in der dortigen Kompliziertheit, beibehalten und in vielen Wendungen wiederholt. Religion wird bestimmt als „reines Ergriffensein von dem Unbedingten, Seinsjenseitigen, von dem, was dem Sein Sein und dem Sinn Sinn gibt“, als die Frage nach dem Sinn des Lebens, als eine „Funktion des menschlichen Geistes“, näherhin als die „Dimension der Tiefe in allen Funktionen des menschlichen Geisteslebens“, schließlich „im weitesten und tiefsten Sinn“ als „*das, was uns unbedingt angeht*“. Hier sind – stichwortartig aufgeführt – die gängigen, seither ständig wiederholten Angaben der Religion als Dimension der Tiefe, als Unbedingtes, als Frage nach dem (unbedingten) Sinn, als das, was uns unbedingt angeht, genannt.

Wenn man auch unterstellen kann, daß Tillich und seine (amerikanischen) Hörer bzw. Leser unter dieser Beschreibung etwas gedacht und dem vorausliegend wohl auch erfahren haben, scheinen diese Aussagen wenigstens im anderen Denk- und Erfahrungskontext als formal und merkwürdig inhaltsleer. Für Tillich aber ist Religion jener Höhe- und Zielpunkt, um den es dem Menschen überhaupt geht. Das Religions-thema ist so durchgängig vorhanden, daß sich Aussagen über das „Ende der Religion“, das Jesus als Christus „*ist*“, und zwar „jenseits von Religion und Irreligion“, wie ein Fremdkörper ausnehmen. Deutlich ist, daß bis in die jüngste Vergangenheit hinein niemand theologisch bzw. (religions)philosophisch – was ja für Tillich im Grund dasselbe sein dürfte – so nachhaltig und stetig von Religion gesprochen hat wie eben Tillich.

Es ist keine Frage, daß hier für die Religionspädagogik hinreichende Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben waren. Daß sich der Religionsbegriff Tillichs für bestimmte Interessen ganz besonders eignet, liegt auf der Hand, wurde doch nirgends wie hier die Differenz von Glaube und Welt überwunden.

5. Theologische Religionskritik

Berücksichtigt man die zuvor skizzierte Verbreitung und Dignität der Religion, in der Gebildete und liberale Christen sich trafen, wird man die Betroffenheit und Erschütterung am ehesten erfassen können, welche durch den Angriff *Karl Barths* auf die Religion ausgelöst wurde. Erst jetzt gab es eine radikale innertheologische „Religionskritik“, die zweifellos eine Verschärfung jener Religionskritik war, die wenn auch nicht durch Ludwig Feuerbach, dem es doch selbst um die wahre Religion ging, sondern durch Karl Marx mit seiner Forderung der „Aufhebung der Religion als des *illusionären* Glücks des Volkes“ begründet worden war. Es kann nicht verwundern, daß diese innerchristliche Religionskritik ungleich tiefer ging, insofern sie realisierte Erfahrungen und Einstellungen empfindlich traf und verletzte. Barth formulierte

diesen grundsätzlichen Protest gegen den Kulturprotestantismus und die liberale Theologie, indem er die paulinischen Aussagen über das jüdische Gesetz im Römerbrief mit der Religion parallelisierte: „Wer Gesetz, Religion, Erlebnis sagt, der sagt Erfahren, Wissen, Fühlen, Tun, ‚Werk‘ des Menschen.“²³ Die Religion ist für Barth daher eben nicht „Voraussetzung und Bedingung des positiven Verhältnisses des Menschen zu Gott“, sondern „der *Gegner*, der als treueste Freund verkappte *Gegner* des Menschen, die *Krisis* der Kultur *und* der Unkultur“. Die Aussagen über die Religion lassen sich mit Barth für diese Zeit des Römerbriefs so zusammenfassen: „Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich selbst. – *Jesus Christus* aber ist der neue Mensch jenseits des menschenmöglichen Menschen, jenseits vor allem des frommen Menschen.“

Von dieser Einschätzung der Religion in Entsprechung zum jüdischen Gesetz ist ein beträchtlicher Weg bis zu den bekannten Aussagen über die Religion in der „Kirchlichen Dogmatik“ (1938). In ihnen wird zwar die Religion ebenso scharf wie zuvor abgelehnt, wenn sie als „*die*“ Angelegenheit des „*gottlosen* Menschen“ bezeichnet wird; aber in Entsprechung zur Annahme des „Fleisches“ wird nun auch von einer Annahme der Religion und in diesem Sinn von einer „*religio vera*“ gesprochen: wie „von einem ‚gerechtfertigten Sünder‘“ kann nun von „wahrer Religion“ geredet werden. Aber auch aufgrund dieser Annahme der Religion durch die Gnade Gottes ist Religion von sich aus eben Unglaube, Werk, so daß Barth auch hier das „*sola gratia*“ durchzuhalten versucht unter Verzicht auf jeden Anknüpfungspunkt bei der Welt, beim Menschen.

Barths Vorstoß gegen die liberale Theologie als retrospektiv, als Rückzugsgefecht zum Zweck der Immunisierung christlichen Glaubens vor den Angriffen der Welt zu bezeichnen, kann nur auf gravierender Fehleinschätzung oder Unkenntnis der damaligen Situation beruhen; die Aussage von Gott als dem „ganz Anderen“ dürfte nur zu berechtigt gewesen sein. Sie erforderte eine solche Intensität, daß Barth – aus der Entgegensetzung zur liberalen Theologie durchaus verständlich – im Hinblick auf die Offenbarung alles Weltliche und Menschliche zunächst rein negativ interpretierte. Für die zwanziger Jahre dürfte aber eine andere Aussageweise schon irreführend gewesen sein, hätte sie doch den Abbruch einer liberalen Konzeption von Religion und Christentum als unnötig erscheinen lassen können. Und wenn die politische Veränderung von 1933 die Theologie Barths in gewisser Weise hilflos traf – hatte doch Barth die Frage nach der Welt theologisch faktisch ausgeklammert –, so traf sie eine liberale Konzeption nicht nur hilflos, sondern lieferte sie aufgrund einer verbreiteten lutherischen Interpretation von den Zwei Reichen dem Dritten Reich aus. Freilich ist der Einspruch Barths auch heute noch bedeutsam, wenn man berücksichtigt, daß nun eine auf Barth beruhende, in gewisser Hinsicht tatsächlich einseitige „evangelische Unterwei-

²³ Römerbrief (2. Aufl. 1922, Zürich 1967), die Belege 104, 250 ff. – Die Zitate der Kirchlichen Dogmatik s. I 2, 323 f., 356.

sung“ wieder rückgängig gemacht werden soll zugunsten (liberaler) Religionspädagogik.

Daß die Auseinandersetzung mit der Religion von *Dietrich Bonhoeffer* noch einmal über die Position Karl Barths grundlegend weitergeführt worden ist, wurde bislang faktisch noch nicht wahrgenommen, sah man Bonhoeffers Religionskonzeption doch mit der Barths eng verwandt. Richtig ist, daß Bonhoeffer angesichts seiner eigenen genuinen Kenntnis von Kulturprotestantismus und liberaler Theologie dem Protest Karl Barths auch und gerade in der Frage der Religion gefolgt ist; von früh an aber hat er über Barth hinaus darauf bestanden, daß angesichts des christlichen Glaubens, der etwas anderes ist als Religion, die Frage nach der Welt neu gestellt werden muß, um derentwillen der Kulturprotestantismus den christlichen Glauben zur Religion hatte werden lassen.

Für Bonhoeffer war dieses Thema so zentral, daß er ihm seine erste Vorlesung über „Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts“ (1931/32) widmete, die eine einzige Auseinandersetzung mit dem Religionsthema der liberalen Theologie, hier speziell mit Ernst Troeltsch, Friedrich Naumann und Adolf von Harnack, war. Daß er die Religionsthematik bis zuletzt in seinen Gefängnisbriefen „Widerstand und Ergebung“ mit jenen vielzitierten und meist unzutreffend interpretierten Aussagen über die Religionslosigkeit behandelte, unterstreicht die Bedeutung dieses Themas. Bis in diese späten Briefe hinein hebt Bonhoeffer hervor, daß Barth „als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen hat“, daß aber die Welt aufgrund des Barth'schen „Offenbarungspositivismus“, wie Bonhoeffer formuliert, „gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen“ bleibt²⁴.

Wenn Bonhoeffer schon in der ersten Vorlesung betont, daß das Wort „religio“ erst in der Neuzeit den Rang eines Oberbegriffs erhalten hat, so wird diese Feststellung für den Religionsbegriff in den letzten Briefen eindeutig unterstrichen; Religion ist hier nämlich für Bonhoeffer nicht mehr wie für Barth ein „systematischer“ Begriff (wie „Gesetz“ oder „Fleisch“), sondern ein „geistesgeschichtlicher“, nämlich die freilich verkürzte Ausprägung christlichen Glaubens speziell unter den Bedingungen der Neuzeit: Religion ist eine „geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform“, ein „Gewand“, eine bestimmte, nämlich die „westliche Gestalt“ des Christentums, die sich nun als eine „Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit“ erweist. Inhaltlich ist diese geistesgeschichtlich bedingte „Religion“ bestimmt durch ein falsches Gottes- und Weltverständnis: Gott und Welt, Glaube und Vernunft sind in der Religion voneinander getrennt; Gott, jenseits der Grenzen unserer Erkenntnis (und damit unserer Welt) angesiedelt, ist nur „Arbeitshypothese“, „Lückenbüßer“, der in der Welt nicht mehr vorkommt, außer auf einem ausgesparten Raum, nämlich der Innerlichkeit des Menschen. In einer solchen Trennung von Gott und Welt, damit aber auch von Kirche und

²⁴ WE 184 f./312; das folgende ebd. 178 ff./304 ff., 219/359, 218/358.

Staat besteht für Bonhoeffer seit Schleiermacher der Grundfehler dessen, was so positiv „Religion“ genannt worden war, nämlich die Beseitigung des Skandalons des christlichen Glaubens zugunsten eines Friedens zwischen Gott und Welt, der jeden Konflikt gegenüber der gottlosen, gleichwohl aber von Gott angenommenen Welt vermeidet.

Die Grundkennzeichen der Religion, nämlich „Metaphysik“, „Innerlichkeit“ und „Partialität“, sieht Bonhoeffer allerdings aufgrund seiner Beobachtungen verschwinden: In diesem Sinn können die Menschen nicht mehr „religiös sein“, so daß mit dem Heraufkommen einer „völligen Religionslosigkeit“ zu rechnen ist. Angesichts der Struktur des Religionsbegriffs ist damit aber nicht das Verschwinden jedes (von Gott geschenkten) Glaubens an Gott, sondern die Gewinnung einer neuen Gestalt dieses Glaubens unter den Bedingungen einer anderen, auf die „Neuzeit“ folgenden Zeit gemeint. Ob diese „Religionslosigkeit“ inzwischen eingetreten ist, wird man wenigstens in der konkreten Hinsicht bejahen müssen, als Religion im Sinn von „Innerlichkeit“ und „Erlebnis“, wie sie stellvertretend für eine Epoche in den angeführten Zeugnissen deutlich wurde, sowohl innerhalb wie außerhalb des Protestantismus vorüber ist und auch von gegenwärtigen Vertretern der Religion nicht mehr beschworen wird. Ist also vor allem jener Aspekt der persönlichen Erfahrung der Religion vorbei, so nicht der liberale Versuch, „im Streit von Kirche und Welt den von der Welt diktierten – relativ milden – Frieden“ wieder zu erneuern, den Barth aufkündigte und dessen Erneuerung Bonhoeffer für ausgeschlossen hielt.

Statt dessen ging es für Bonhoeffer in seinem Plädoyer für diese religionslose, die liberale Aussöhnung von Glaube und Welt hinter sich lassende Gestalt christlichen Glaubens darum, daß zwischen Glaube und Welt, zwischen Kirche und Staat eine „polemische Einheit“ besteht²⁵, daß zwischen ihnen eine Spannung das Normale und nicht das zu Eliminierende ist, daß aber in dieser Spannung gleichwohl eine Förderung des gegenseitigen Wohls zu sehen ist. Zwischen den von Bonhoeffer sogenannten falschen, nämlich als „Religion“ zu bezeichnenden Alternativen wie Säkularismus und Mönchtum, Weltverfallenheit und Weltflucht, Kompromiß und Schwärmerei, Kulturprotestantismus und Pietismus muß wie zwischen Skylla und Charybdis der Weg des christlichen Glaubens in dieser Welt gesucht werden.

6. Interessen und Konsequenzen der religionspädagogischen Repristination der Religion

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen muß der Versuch doch sehr nachdenklich stimmen, vom Religionsbegriff Paul Tillichs her nun den Religionsunterricht zu begründen, wie dies als einer der ersten Hubertus Halbfas und später vor allem Siegfried Vierzig für das Pädagogisch-theologische Institut Kassel unternommen ha-

²⁵ Ethik (München 61963) 212; die Belege zum folgenden bei E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (München 21971) 258 ff., 307 f.

ben²⁶. Bei beiden nimmt die Angabe der Religion als das „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“, eine zentrale Stellung ein. Seither hat die Übernahme des Tillichischen Religionsbegriffs weiter zugenommen, bis sie nun auch in die Vorlage zum „Religionsunterricht in der Schule“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eingegangen ist: Die Begründung des Religionsunterrichts aus der Sicht der Schule versteht „Religion“ als „Weltdeutung“ oder „Sinnggebung“ durch Transzendenzbezug“, um nach der Aufzählung einzelner Themen im Rahmen der Sinnfrage resümierend festzustellen: „Die ganze Tagesordnung der Welt kann in diesem Sinn ‚unbedingt angehen‘ und bedingungslos herausfordern. Die ‚religiöse‘ Dimension solcher Situationen und Erfahrungen ausklammern, hieße den Menschen verkümmern lassen.“²⁷ Unverkennbar verbirgt sich hinter dieser Charakterisierung der Religionsbegriff Paul Tillichs.

Die besondere Problematik dieses Religionsbegriffs wie seiner Tradition überhaupt liegt in der in ihm vorgenommenen Trennung von Religion und Kirche. Darum geht es bereits bei Johann Jakob Semler in seiner für uns zunächst mißverständlichen Unterscheidung von „öffentlicher Religion“ und „Privatreligion“: Gegenüber der an Kirche gebundenen „öffentlichen Religion“ ist die „Privatreligion“, die Semler konstituieren will, eine von (empirischer) Kirche gelöste, an keine „Lehrordnung“ gebundene, direkt auf Gott bezogene Religion²⁸. Die Unterscheidung von „Christentum“ und „Kirche“, derzufolge man sehr wohl Christ sein kann, ohne einer Kirche anzugehören, darf als Hintergrund des Interesses an Religion niemals vergessen werden. Wenn im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts die „Privatreligion“ Semlers zur Religion als „Privatsache“ geworden ist, realisiert in der Innerlichkeit, so hat sich die Unkirchlichkeit bzw. Kirchenlosigkeit dieser rein privaten, subjektiven, innerlichen Religion durchgehalten, wie Tillich zeigt: „Nicht bürgerliche Autonomie, aber auch nicht kirchliche Heteronomie – beides gehört zusammen –, sondern Theonomie, freie Hinwendung der zeitlichen Formen zum Ewigen ist das Ziel.“²⁹

Die Verwendung des Religionsbegriffs aus dieser Tradition des Protestantismus bringt mindestens die Gefahr einer völligen Trennung des Religionsunterrichts von der Kirche mit sich, wenn sie nicht von vornherein in der Absicht einer solchen Trennung geschieht. Aufgrund einer solchen Trennung erübrigt sich dann zusammen mit der Frage nach der Konfessionalität eines solchen rein schulischen Unterrichts zugleich auch die Frage der Ökumenizität, ganz abgesehen davon, daß man sich von diesem Religions-

²⁶ H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik* (Düsseldorf 1970) 25, 27, 220; ders., *Aufklärung und Widerstand* (Düsseldorf 1971) 92, 107; vgl. auch in: *Informationen* 4 (1972) H. 1, 4; Siegfried Vierzig: ebd. 1 (1969) H. 2, 9; 2 (1970) H. 1/2, 10.

²⁷ 1. Fassung in: Synode 5/1973, 1–14; 2. Fassung: ebd. 4/1974, 9–28, vgl. jeweils 2.3; in der 2. Fassung stehen die Aussagen über Religion im Sinn Tillichs durch Änderung der Überschrift im Abschnitt „Religionsunterricht aus der Sicht der Schule“.

²⁸ Vgl. den Text bei T. Rendtorff, *Kirche und Theologie* (Gütersloh 1970) 37; diese Arbeit ist generell für diese Problematik heranzuziehen.

²⁹ *Ges. Werke* X 91 f.

unterricht als ordentlichem, d. h. für alle verpflichtenden Lehrfach nicht abmelden kann. Ob dieser Religionsunterricht damit nicht zugleich ein Stück „Religionsfreiheit“ aufgibt, insofern der Schüler sich der Tradition der „Religion“ nicht entziehen kann, die zwar „Atheisten“, nicht aber „Unreligiöse“ zuläßt?

Die Trennung von Kirche und Religionsunterricht, die ja nur Spezialfall der generelleren Trennung von Kirche und Staat sowie der generellen von Glaube und Welt (bzw. Vernunft, Geschichte) ist, war ja vom Kulturprotestantismus durchaus intendiert. Mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat wurde freilich zugleich das Bündnis von Thron und Altar grundgelegt, insofern der Christ in weltlich-politischen Dingen nicht vom Glauben her, sondern rein weltlich entscheiden mußte; dadurch entfiel jede aus dem Glauben folgende Distanz zum Staat, so daß der Christ zum reinen Staatsbürger wurde, worin ihn jene Forderung nach Gehorsam gegenüber der Obrigkeit bestärkte, die in der lutherischen Tradition tief verwurzelt war³⁰. Diese Konsequenz der Forderung der Trennung von Kirche und Staat wollte und konnte man freilich nicht reflektieren, weil wegen der postulierten Trennung von Glaube und Vernunft schon die theologische Frage einer folgenden Vermischung von Glaube und Welt, wie sie im Bündnis von Thron und Altar geschah, ausgeschlossen war. All diese dualistischen Konzepte und Realisierungen sah man letztlich begründet in der Zwei-Reiche-Lehre Luthers.

Gegenüber einer solchen Trennung zweier Bereiche geht es freilich um eine wenn auch spannungsvolle Einheit beider aufgrund einer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander, in der weder Staatskirche bzw. Kirchenstaat einerseits noch eine solche „Neutralität“ des Staats andererseits realisiert werden soll, die de facto die Beseitigung des christlichen Glaubens intendiert. Entsprechend kann weder die Begründung des Religionsunterrichts allein von der Kirche noch allein von der Schule her genügen. Fundament und Prüfstein für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Welt, Kirche und Staat sowie schließlich auch von Religionsunterricht und Schule kann daher theologisch nicht die „Religion“, die Frage nach dem, „was uns unbedingt angeht“, die Frage nach dem „Sinn“ oder der „Transzendenzbezug“ sein, wie es auch in der Synodenvorlage geschieht, sondern allein die Frage nach Jesus Christus³¹. Daß unter heutigen Bedingungen einfach die überkommene Verhältnisbestimmung vor allem von Kirche und Staat, deren sensibler Indikator die von Kirche und Schule ist, weiter tradiert werden soll, ist restaurativ, noch restaurativer aber ist der Rückgriff auf Positionen des 19. Jahrhunderts, wie sie mit der Aufnahme des protestantischen Religionsbegriffs unvermeid-

³⁰ Vgl. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 260 ff.

³¹ Es gibt zu denken, daß die Synodenvorlage von Jesus Christus erst 2.4.2 der 1. bzw. 2.5.2 der 2. Fassung spricht, und hier nur in einem in letzterer nicht mehr kenntlichen Zitat aus einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz. Auch der neu eingefügte Abschnitt 2.4 über den „Religionsunterricht aus der Sicht der Theologie“ enthält keinen christologischen Akzent, ein Indiz dafür, wieweit die Vorlage von der Konzeption von Religion bestimmt ist, deren Problematik sie nicht kennt oder verkennt. Eine grundlegende Korrektur dürfte unerläßlich sein, was diese Fundierung angeht. Damit soll freilich nicht der Versuch rückgängig gemacht werden, sich der Situation der Schule zu stellen.

lich gegeben sein dürften. Nicht Religion, sondern allenfalls der christliche Glaube kann heute Impetus oder Provokation sein.

Zu meinen, vorhergehende Ausführungen plädierten dafür, alles beim alten zu lassen, ist schon deswegen nicht möglich, weil ein Arrangement zwischen Kirche und Schule ja eben nicht „Einflußnahme“ von Kirche auf die Schule sein kann, sondern von der Kirche eine angemessene Einstellung zur Schule verlangt, was ja gravierende Rückwirkungen auf die Kirche hat, muß sie doch die Wirklichkeit der Schule grundlegend berücksichtigen. Insofern enthält der Vorschlag zum Verzicht auf „Religion“ als einer Fiktion, da der Religionsbegriff das frühere Erfahrungsäquivalent nicht mehr bei sich hat, nicht nur einen schulkritischen, sondern ebensosehr einen kirchenkritischen Aspekt: Christlichen Glauben in heutiger Schule fern aller Indoktrination oder Privilegierung darzustellen, wird nicht möglich sein ohne einschneidende Korrekturen. Es wird etwas kosten, wenn Kirche nur dann Kirche ist, „wenn sie für andere da ist“, und wenn sie an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen muß, „nicht herrschend, sondern helfend und dienend“³². Dies wäre nach Bonhoeffer die einer religionslosen Zeit angemessene Gestalt der Kirche.

³² WE 261/415.