

der Schule, womöglich im Sinne ihrer Ausrichtung auf ein bestimmtes politisches Programm, unter Ideologieverdacht stehen. Wer mit der Formel „Alles ist Politik“ pädagogische Prozesse deuten und anleiten will, reduziert die Vielschichtigkeit der menschlichen Realität auf *eine* Dimension (2). Allerdings muß der Ideologieverdacht auch gegen die andere Extremposition erhoben werden: Wer die politische Dimension des menschlichen Daseins aus seinen didaktischen Überlegungen ausklammern will, gerät in Gefahr, ihr im Unterricht unbewußt um so gründlicher zu erliegen und politische Bildung als unbegriffene Anpassung an gesellschaftlich-politische Vorgegebenheiten zu betreiben. Dieser Befürchtung liegt die These zugrunde, daß *allen* Lernbereichen der Schule *auch* eine politische Dimension eigen ist und daß diese politische Dimension nicht als eine sekundäre Hinzufügung zum „eigentlich Fachlichen“, sondern als ein konstitutives Element der Sache selbst verstanden werden muß. Diese These ist keine willkürliche Setzung; sie ist begründet in der – hier nur anzudeutenden – Komplexität des Politischen selbst. Die Regelung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten einer Gesellschaft, die hier unter „Politik“ verstanden wird, läßt sich nicht auf staatliches Handeln reduzieren, sondern wird von ökonomischen und gesellschaftlichen Interessen, Institutionen und Strukturen wesentlich mitbestimmt (3). Eine komplexe Interdependenz von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft macht es möglich, von einer „Durchstaatlichung der Gesellschaft und Vergesellschaftung des Staates“ (*von Krockow*) in den hochindustrialisierten Ländern zu sprechen. Politisch relevant sind ferner all jene Einstellungen, Werthaltungen, Weltanschauungen, Kommunikations- und Verhaltensformen der Individuen, die gesellschaftliche Strukturen stabilisieren oder verändern helfen.

Das Politische läßt sich hiernach nicht als eigene, autonome Sphäre neben unpolitischen privaten und gesellschaftlichen Bereichen abgrenzen. Das Politische als jene Dimension des menschlichen Daseins, die auf die Regelung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten bezogen und von dieser Regelung wesentlich geprägt ist, ist allen Lebensbereichen inhärent – in dieser Erkenntnis ist letztlich die Legitimation der Forderung nach politischer Bildung als Unterrichtsprinzip in allen Fächern als sachnotwendige Ergänzung zur politischen Bildung als Unterrichtsfach begründet.

Die politische Dimension ist somit auch für den Religionsunterricht kein sachfremdes Anhängsel, sondern immer schon eine Implikation seiner Theorie und Praxis auch dort, wo sie nicht bewußt wahrgenommen und kritisch reflektiert wird. *Karl Ernst Nipkow* und *Dieter Stoodt* haben zur Funktionalisierung des RU für die politischen Zwecke der Regierenden in den protestantischen Ländern schon seit dem 16. Jahrhundert eindrucksvolle Materialien zusammengestellt (4); bekannt ist auch der Versuch des letzten deutschen Kaisers, den RU für die ideologische Bekämpfung der Sozialdemokratie in Anspruch zu nehmen (5). Aber auch für die religionspädagogische Theoriebildung in der Bundesrepublik ergibt eine systematische Analyse, daß in allen relevanten religionspädagogischen Theoriekonzeptionen politische Implikationen nachweisbar sind. Dabei zeigt es sich, daß ein je spezifisches *politisches* Verständnis der historischen Situation auf häufig unbegriffene Weise die religionspädagogische Argumentation nicht nur peripher mitstrukturiert (6). Schließlich sei auf die besondere Rechtsstellung des RU verwiesen, die als Ergebnis politischer Auseinandersetzungen und Kompromisse selbst schon ein Politikum darstellt (7).

Soll die politische Dimension nicht weiterhin eine unreflektierte Determinante religionspädagogischer Theoriebildung mit potentiell affirmativen Konsequenzen bleiben, bedarf es ihrer intentionalen Integration in die Theorie und Praxis des RU (8). Den sachlichen Bezugspunkt für die politische Bildungsaufgabe des RU bildet dabei die politische Relevanz der Religion in der Gegenwart.

WOLFGANG SANDER

Die politische Bildungsaufgabe des Religionsunterrichts

Der Religionsunterricht als Politikum

Wer von der politischen Bildungsaufgabe des Religionsunterrichts spricht, gerät leicht in den Verdacht, er wolle den RU für sachfremde Zwecke instrumentalisieren. Ist nicht die politische Bildung in der Schule in einem eigenen Unterrichtsfach institutionalisiert und gibt diese Institutionalisierung nicht den anderen Fächern Raum zur Entfaltung ihrer je eigenen, vielleicht von Randfragen abgesehen politikfreien Sachlichkeit? Muß nicht die Politisierung anderer Fächer zu ihrer Ideologisierung führen und ist es nicht eben diese Erfahrung gewesen, die in den Jahren nach 1933 den Widerstand der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistische Schulpolitik motiviert hat (1)?

Tatsächlich müßte der Versuch einer umfassenden Politisierung aller Lerngegenstände

Religion und Politik heute

Vor noch nicht allzu langer Zeit schien vielen kritischen Intellektuellen die Frage nach der politischen Relevanz der Religion als ein fast schon historisch überlebtes Problem. Wer sich auf *Karl Marx* bezog, konnte die Religion als ein zwar politisch lästiges, aber im Geschichtsprozeß unausweichlich zum Absterben verurteiltes Relikt früherer Epochen ansehen; aber auch bis weit in die „bürgerliche“ Soziologie und Geschichtstheorie hinein wurde der Religion in den Industriegesellschaften ein rasch zunehmender Bedeutungsverlust bei der Gestaltung der sozialen Beziehungen attestiert. Die Vorstellung, wir bewegten uns unausweichlich auf eine „säkularisierte Gesellschaft“ zu, in der die Religion bestenfalls eine marginale Rolle spiele, galt bis vor kurzem bis weit in die Theologie hinein als Allgemeinut. In der Religionspädagogik wurde in den siebziger Jahren der Versuch unternommen, dieser für den RU etwas prekären Situation durch den Rekurs auf einen weiten, anthropologisch-ontologisch orientierten Religionsbegriff zu begegnen (9). Wenn in diesem Sinn etwa *Siegfried Vierzig* formulierte, „Gegenstand der religiösen Bildung“ seien „die Themen gegenwärtiger Wirklichkeit, repräsentiert durch Tradition, Text und Sprache unter der Frage nach dem, was unbedingt angeht“ (10), so wird hier das Bemühen sichtbar, die Legitimation des RU in der Schule von der Zukunft des konkreten Christentums abzukoppeln.

Die Aporien eines solchen weiten Religionsbegriffs, der auch Positionen umschließt, die selbst gar nicht als religiös verstanden werden wollen, sind von *Karl Ernst Nipkow* überzeugend dargelegt worden und sollen hier nicht diskutiert werden (11). Inzwischen ist auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Bundesrepublik wieder deutlicher sichtbar geworden, daß so mancher Abgesang auf das Christentum etwas voreilig war – gegen Ende der siebziger Jahre war und ist in der öffentlichen Diskussion wieder ein wachsendes Interesse an der Bedeutung der christlichen Botschaft auch für politisches Handeln zu verzeichnen. Symptome hierfür sind etwa die letzten Kirchentage beider Konfessionen, die Diskussionen in der Friedens- und Ökologiebewegung oder auch die Frankfurter Buchmesse 1982 mit dem Schwerpunktthema „Religion“, die die Wiederentdeckung der Religion im öffentlichen Bewußtsein eindrucksvoll widerspiegelte.

Den Gründen für diese Wiederentdeckung der Religion kann im Rahmen dieses Beitrags nicht im einzelnen nachgegangen werden. Es spricht jedoch einiges dafür, daß die Interpretation der Veränderungen, die die Religion auf dem Weg in die moderne industrielle Gesellschaft erfahren hat, als „Säkularisierung“, als Schritt zur religionslosen Gesellschaft, immer schon eine der Realität nicht gerecht werdende, interessengeleitete Sichtweise war. Die Säkularisierungsthese ging – in der frühbürgerlichen Religionskritik nicht minder als im Marxismus – von einem Dualismus von Religion und Gesellschaft aus: In dem Maße, so war die Erwartung, in dem sich eine vernünftige Gesellschaft durchsetze, werde die Religion verschwinden oder in eine gesellschaftlich irrelevante Randexistenz abgedrängt. *Auguste Comte* hat mit seinem „Dreistadiengesetz“, nach dem die Menschheit ein religiöses, ein metaphysisches und ein positives Zeitalter durchlaufe (12), diese evolutionistische, fortschrittsoptimistische Weltansicht in klassischer Weise formuliert. Die politische Funktion dieser Religionskritik war es, die Abgrenzung des Bürgertums gegen die feudale Gesellschaft, als deren Stütze die christlichen Kirchen erlebt wurden, ideologisch abzusichern (13). Der angestrebten zukünftigen Gesellschaft konnte mit der Säkularisierungsthese eine prinzipielle Überlegenheit gegenüber der religiös geprägten Vergangenheit der Menschheit zugebilligt werden.

Die grundlegende Problematik dieser Sichtweise liegt in der Identifikation einer bestimmten historischen Form von Religion, genauer einer bestimmten Form von christli-

cher Kirchlichkeit, mit Religion schlechthin. Wenn die feudalen Kirchen zum Maßstab für die gesellschaftliche Wirksamkeit der Religion werden, können, wie es in der Säkularisierungsthese denn auch geschieht, die historischen Wandlungen im Erscheinungsbild der christlichen Religion nach dem Ende der mittelalterlichen Gesellschaft nur als Verfallerscheinungen gedeutet werden. Diese Sichtweise kann jedoch der fortdauernden gesellschaftlich-politischen Relevanz des Christentums nur unzureichend gerecht werden. In einigen wenigen Stichworten seien Aspekte dieses gegenwärtigen Zusammenhangs von Gesellschaftsstruktur und Religion angedeutet:

1. Die Wirksamkeit der christlichen Religion beschränkt sich nicht auf den engeren Kreis der in den christlichen Kirchen engagierten Bürger. Vielmehr hat sich zwischen den Gruppen mit einer dezidierten Kirchlichkeit und der Minderheit, die um eine dezidiert nicht-religiöse Lebensdeutung bemüht ist, eine „breite Zone gutwilliger religiöser Indifferenz“ herausgebildet, die „vom Bekenntnis zum Christentum bei Ablehnung allen Kirchentums über eine ethisierte Christlichkeit bis hin zu vager Naturreligiosität oder auch ideologisch fixierter Gottgläubigkeit“ (14) reicht. Diese „nicht-explicite Religion“ (*Matthes*) dürfte die derzeit dominierende Sozialform des Christentums sein; die in ihr zum Ausdruck kommende Privatisierung religiöser Einstellungen ist zunächst kein spezifisch religiöses Problem, sondern entspricht einer durchgängigen Reduktion verbindlicher Überzeugungen in pluralen Gesellschaften. Die Übergänge zwischen nicht-explicitem Christentum und Kirchlichkeit sind fließend, was allein schon am hohen Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung (über 90%) und an der mindestens gelegentlichen Aktualisierung dieser Mitgliedschaft in der Bevölkerungsmehrheit (Kirchenbesuch an hohen Feiertagen, Teilnahme an kirchlichen Amtshandlungen) deutlich wird (15).

Die politische Relevanz dieses nicht-expliciten Christentums dürfte vor allem in seiner Bedeutung für die Sozialisation grundlegender Werthaltungen und Verhaltensmuster zu suchen sein. Dieter Stoodt hat an einer Reihe von Beispielen gezeigt, wie aus der christlichen Tradition stammende Sozialisationseinflüsse (etwa Autoritätsfixierungen im Gefolge eines autoritären Gottesbildes oder Störungen der Ich-Entwicklung durch überzogene Vorstellungen von Sünde und Schuld) auch dort noch wirksam sein können, wo sie theologisch nicht reflektiert, ja in ihrer religiösen Herkunft nicht einmal erkannt werden (16). Es spricht einiges für die Annahme, daß solche „Residuen“ (*Stoodt*) der christlichen Tradition auch heute in einem erheblichen Maß das Reservoir für Handlungsorientierungen und Deutung von Sozialerfahrungen bilden. Nicht umsonst arbeitet die Werbung nicht selten mit dem Appell an unreflektierte, verinnerlichte religiöse Motive („Das Paradies hat eine Telefonnummer“ – Werbeslogan eines Reiseveranstalters) (17).

Allerdings ist diese Sozialform der nicht-expliciten Religion erst in Ansätzen erforscht. Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik hat erst spät damit begonnen, ihr Interesse auf außerkirchliche Formen von Religion zu richten. Noch fehlt es an einem mehrperspektivischen theoretischen Bezugsrahmen für eine umfassende empirische Ausleuchtung dieser Erscheinungsform des Christentums. Die Erarbeitung eines solchen Bezugsrahmens und die Durchführung entsprechender empirischer Untersuchungen bleibt eine noch zu leistende Aufgabe, die jedoch für die Religionssoziologie ebenso wie für die Religionspädagogik von großer Dringlichkeit ist.

2. Ohne die weite Verbreitung von Formen eines nicht-expliciten Christentums in unserer Gesellschaft wäre auch die große Aufmerksamkeit, auf die Stellungnahmen der beiden großen Kirchen zu politischen Grundsatzfragen in der Öffentlichkeit stoßen, kaum zu

erklären. Insbesondere wenn ethisch-moralische Aspekte politischen Handelns zur Diskussion stehen, wirken die Kirchen weit über den engeren Kreis ihrer aktiven Mitglieder hinaus meinungsbildend. So hat beispielsweise der Appell zur Versöhnungsbereitschaft in der EKD-Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ aus dem Jahr 1965 nicht unwesentlich zur Vorbereitung der neuen Ostpolitik in den siebziger Jahren beigetragen; weitere Beispiele sind die entwicklungspolitische Arbeit der Kirchen, die Anziehungskraft der Kirchentage und der kirchlichen Akademien für Erwachsenenbildung und die wichtige Rolle der Kirchen beim Dialog mit der neuen Jugendbewegung. Sicher nicht zufällig auch werden bei heiklen politischen Vermittlungsaufgaben immer wieder kirchliche Amtsträger um ihre Mitarbeit gebeten, die Berufung des ehemaligen evangelischen Militärbischofs und langjährigen Leiters des EKD-Büros in Bonn, *Hermann Kunst*, zum Vorsitzenden der im Bundestagswahlkampf 1980 zwischen den Parteien vereinbarten Schlichtungskommission ist hierfür ein Beispiel.

Wiederum erweist sich die Säkularisierungsthese als verkürzte Sichtweise. Wohl haben die Kirchen im Vergleich zur mittelalterlichen Gesellschaft an institutioneller Macht verloren und diesen Verlust zunächst nur schwer verschmerzt – die evangelische Kirche hat erst durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes nach 1933 (18), die katholische erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) das Leitbild der politischen Demokratie und der pluralistischen Gesellschaft endgültig akzeptiert. Gleichwohl wird offenbar auch heute, unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, in den Kirchen und ihren Amtsträgern weithin „die ‚kultische‘ Repräsentanz des akzeptierten Wertesystems gesehen“ (19).

Im Selbstverständnis der Kirchen führt diese Rolle nicht selten zu einem problematischen Verständnis von Überparteilichkeit. Die Vorstellung, man müsse „über den Fronten stehen“ (20) und das Bemühen (beispielsweise durch Hinzuziehung von Vertretern aller Parteien bei der Abfassung von Denkschriften der EKD), politisch integrativ zu wirken, führt leicht zu einer theologisch und politisch unreflektierten Identifikation mit gesellschaftlich-politischen Vorgegebenheiten und damit zu einem Verlust an kritischer Distanz zur sozialen Realität. Der überdurchschnittlich hohe Anteil von Angehörigen privilegierter Gruppen und Schichten in den kirchlichen Leitungsgremien verstärkt diese Gefahr (21).

3. Die Kirchen übernehmen durch ihr Engagement im karitativen und sozialtherapeutischen Bereich eine wichtige kompensatorisch-entlastende Funktion für die Gesamtgesellschaft. Ihnen wird zu einem erheblichen Teil die Bewältigung von sozialen Folgeproblemen der Wirtschafts- und Sozialisationsbedingungen zugewiesen. Nicht zuletzt dieses Engagement hat dazu geführt, daß die Kirchen in der Bundesrepublik mit ca. 500 000 Beschäftigten zu den größten Arbeitgebern gehören.
4. Die Rechtsstellung der Kirchen in der Bundesrepublik trägt ihrer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung Rechnung (22). Die Kirchen sind auch rechtlich nicht partikulare Organisationen neben anderen, sondern u. a. durch ihre Anerkennung als Vertragspartner des Staates in Staatskirchenverträgen und Konkordaten, ihren halböffentlichen Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts, das Staatsinkasso der Kirchensteuer und die grundgesetzlich garantierte Sonderstellung des Religionsunterrichts in der Schule in vielfacher Hinsicht privilegiert. Diese Rechtsstellung ist selbst ein Politikum; sie entspricht der sowohl in den Kirchen als auch in den politischen Parteien weit verbreiteten Vorstellung von einer Partnerschaft zwischen Kirche und Staat (23).

In qualitativer Hinsicht sind die politischen Wirkungen der christlichen Religion in ihrer konkreten historischen Verfassung vielschichtig und ambivalent. Die Akzeptanz der parlamentarischen Demokratie und der pluralen Gesellschaft durch die Kirchen hat zwar einen Bruch mit einer langen anti-demokratischen Tradition bewirkt, aber die Kirchen (in der Bundesrepublik) deshalb noch nicht zu einer konsequenten Parteinahme für unterprivilegierte Gruppen, Schichten oder Klassen geführt. Nicht zuletzt das Festhalten am Selbstverständnis als Volkskirchen hat die Kirchen selbst zu politisch pluralen Organisationen gemacht, in denen sich – zum Teil jedoch mit anderer Gewichtung – das politische Meinungsspektrum der Gesamtgesellschaft spiegelt. Aufs Ganze gesehen sind daher kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Problemen, in denen über den status quo hinausgedacht wird, eher die Ausnahme.

Stärker als bei kirchlichen Amtsträgern dürften im Bereich des nicht-expliziten, theologisch nicht reflektierten Christentums die Traditionen einer jahrhundertelangen Obrigkeitstheologie nachwirken. *Dieter Stoodt* nennt dieses nicht-explizite Christentum in Anlehnung an *Adorno* „neutralisierte Religion“: „Diese Religion ‚kommt vor‘, aber *neutralisiert*, d. h. um die positive Wirkung ihrer Impulse gebracht und ohne in persönlicher Glaubenserfahrung erlebt zu werden. Man hat wenig von ihr, ist sie aber nicht losgeworden. Sie begünstigt die Vorurteilsbildung . . . Neutralisiert nennen wir diese Religion nicht, weil sie etwa keine Wirkungen mehr hätte, sondern weil sie *um die Wirkungen ihrer selbst* gebracht ist; dieses Faktum ist allerdings sehr folgenreich und wirkungsvoll.“ (24) Man wird vermuten können, daß die politische Wirkung dieser Religion affirmativ ist und daß hier hinter den Prägungen aus der Zeit, in der die Kanzeln die Massenkommunikationsmittel der weltlichen Obrigkeit waren, die älteren herrschaftskritischen, emanzipatorischen Traditionen des Christentums kaum noch erkennbar sind.

Diese knappen Hinweise auf die fortdauernde politische Relevanz der Religion in unserer Gesellschaft unterstreichen die Erkenntnis, daß Religionen nicht zuletzt „soziale Tatbestände“ (25) sind. Zwar geht die Religion in ihrer politischen Dimension nicht ohne Rest auf; aber zugleich gilt, daß die Analyse des Zusammenhangs zwischen Religion und gesellschaftlicher Situation sowohl für eine kritische Gesellschaftstheorie als auch für eine kritische Selbstreflexion der Religion unerlässlich ist. „Will man die Gesellschaft erforschen, so stößt man zwangsläufig auch auf ihre Religion; und will man die Religion erklären, kann man die Gesellschaft nicht außer Betracht lassen“ (26) – hierin liegt letztlich die Notwendigkeit und Legitimation eines Beitrags des RU zur politischen Bildung begründet.

Aspekte der politischen Bildung im Religionsunterricht

Trotz der in den letzten Jahren teilweise heftig vorgetragenen konservativen Kritik an der „Emanzipationspädagogik“ halte ich die Leitidee Emanzipation noch immer für eine der Demokratie adäquate Zielbeschreibung für schulische Erziehung. Der Vorwurf, emanzipatorische Erziehung erstrebe die Auflösung aller Bindungen und die Indoktrination der Schüler im Sinne eines gesellschaftsverändernden politischen Programms (27), übersieht geflüchtig, daß Emanzipation auf die Subjektwerdung der Schüler, auf ihre eigene Urteils- und Handlungsfähigkeit abhebt, was die Instrumentalisierung der nachwachsenden Generation für politische Zwecke der Erzieher (und zwar sowohl für gesellschaftsverändernde als auch für konservative!) gerade ausschließt. Der Emanzipationsbegriff greift somit sehr alte pädagogische Traditionen auf, ergänzt sie aber durch die Forderung, die gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen für Erziehungsprozesse mitzureflekieren.

Als Leitidee des RU verstehe ich unter Emanzipation die Herausbildung einer religiösen Mündigkeit der Schüler, die sowohl in einer begründeten Ablehnung der Religion als auch in einer reflektierten religiösen Identität ihren Ausdruck finden kann. Die Perspektive des RU in der öffentlichen Schule liegt in diesem Verständnis weder in seiner Reduktion auf Religionskritik, noch in christlicher Apologetik; sein Ziel müßte es vielmehr sein, daß Schüler die Relevanz der Religion für ihre eigene Identitätsbildung und Lebensgestaltung wie für die gesellschaftlich-politische Situation kritisch prüfen lernen und zu einem eigenständigen Urteil kommen (28). Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn die politische Bildungsaufgabe als ein integraler Bestandteil des RU begriffen wird.

Dieser Beitrag des RU zur politischen Bildung läßt sich nicht auf eine Unterrichtseinheit oder einen Kurs „Christentum und Politik“ o. ä. in den oberen Klassen reduzieren. Vielmehr kommt es darauf an, daß die politischen Bezüge des gesamten Gegenstandsfeldes des RU durchgängig im Unterricht mitreflektiert werden. Einige knappe Hinweise mögen das thematische Spektrum für die politische Bildungsaufgabe des RU verdeutlichen:

1. Zunächst sind die politischen Aspekte der Kirchen als gesellschaftliche Großorganisationen hervorzuheben (29). Mögliche Unterrichtsthemen oder Themenaspekte könnten hier beispielsweise sein:
 - Die Kirchen im Nationalsozialismus zwischen Anpassung und Widerstand
 - Die Kirchen und die Friedensfrage (als Beispiel für politische Stellungnahmen der Kirchen, aber auch für die innerkirchliche politische Bandbreite)
 - Wie demokratisch sind die Kirchen? (Demokratie versus Zentralismus in den innerkirchlichen Entscheidungsprozessen, theologische Begründungen für verschiedene Organisationsmodelle, Bürokratisierungsproblem)
 - Die Kirchen und die Dritte Welt (entwicklungspolitisches Engagement der westlichen Kirchen, Verhältnis zur Ökumene)
 - Die Kirchen als politische Lobbyisten (die Arbeit der kirchlichen Büros in Bonn, personelle Repräsentanz in den Parteien, Einfluß auf die Gesetzgebung)
 - Das sozialpolitische Handeln der Kirchen (ihre Rolle im Gesamtsystem der Sozialpolitik und ihre sozialpolitischen Konzeptionen).
2. Im Bereich der nicht-expliziten, neutralisierten Religion dürfte es zuerst darauf ankommen, religiöse Normierungen des sozialen und politischen Handelns als solche zu erkennen. So könnte beispielsweise gefragt werden, welche Rolle im Bewußtsein der Schüler unbegriffene religiöse Rudimente bei Leitbildern des familiären Zusammenlebens, bei Erziehungsvorstellungen, Autoritätsbeziehungen, Zukunftshoffnungen, usw. spielen. Die Analyse von Werbeanzeigen oder -sendungen auf die Anknüpfung an religiöse Motive hin kann auch im Unterricht selbst den Schülern einen Zugang zu den „verborgenen“ Residuen des Christentums und ihrer politischen Relevanz ermöglichen. Ferner kann untersucht werden, inwieweit religiöse Motive in der öffentlichen politischen Diskussion eine Rolle spielen (etwa das „C“ der CDU/CSU oder auch das Bekenntnis zu christlichen Wurzeln des demokratischen Sozialismus im Godesberger Programm der SPD; ideologische Rückgriffe auf religiöse Muster bei der Reduktion von Komplexität politischer Zusammenhänge, beispielsweise im Ost-West-Konflikt). Bei der Aufarbeitung dieser nicht-expliziten Religion werden religions- und ideologiekritische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen müssen. Soweit es sich bei den Wirkungen dieser Religion um religiös vermittelte Schädigungen der Identität handelt, kommt dem RU in diesem Kontext eine – im Rahmen schulischer Kommunikation notwendig sehr eng begrenzte – kompensatorisch-therapeutische Aufgabe zu (30).

3. Der RU bringt ferner die emanzipatorischen Traditionen des Christentums diskursiv ins Spiel und prüft ihre Relevanz als mögliche politische Handlungsorientierung für die heutige gesellschaftlich-politische Situation. Insbesondere in diesem Kontext ist auch die Beschäftigung mit der biblischen Tradition von elementarer Bedeutung. Bezüge zwischen der biblischen Überlieferung und aktuellen politischen Problemen können beispielsweise in folgenden Bereichen diskutiert werden:
 - Schöpfungsglaube und Umweltzerstörung
 - Feindesliebe und Friedenspolitik
 - Die prophetische Tradition und die Armut in der Welt
 - Jesu Umgang mit den Deklassierten und soziale Diskriminierung bzw. Rassismus in der Gegenwart.

Freilich ist hierbei zu beachten, daß die Bibel zwar kritisches Potential und Anregung, nicht aber Rezeptbuch für politisches Handeln in der Gegenwart sein kann. Der Versuch, aus der Bibel ein geschlossenes Programm einer „christlichen Politik“ zu deduzieren, müßte unter Ideologieverdacht stehen.

4. Die exemplarische Auseinandersetzung mit Aspekten der Christentumsgeschichte kann, sofern die Religionsgeschichte im Kontext der sozioökonomischen Bedingungen der jeweiligen Epoche diskutiert wird, das Verständnis für die Komplexität historischer Prozesse fördern und zur Erschließung der historischen Bedingungen der gesellschaftlich-politischen Gegenwart beitragen. Sie kann ferner deutlich machen, daß sich die Geschichte des Christentums nicht auf seine herrschaftsstabilisierende Komponente reduzieren läßt, sondern daß – von den ersten christlichen Gemeinden über Minderheitengruppen wie die Waldenser oder Hussiten, Teile der Mönchsbevewegung und der Reformation, bis zu den Basisgemeinden in Lateinamerika heute – der christliche Glaube immer wieder auch ein Potential der Unruhe und des Protests gegen Ungleichheit und Unterdrückung war.
5. Bei der Beschäftigung mit internationalen Aspekten des Christentums und mit fremden Religionen kann der RU, wiederum sofern die Betrachtung von Religion nicht isoliert vom geschichtlichen Kontext geschieht, wesentlich zum Verständnis fremder Gesellschaften und Kulturen sowie von manchen innergesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Konflikten (z. B. Polen oder Iran) beitragen.
6. Im Bereich der Friedenserziehung kommt die ambivalente politische Funktion der Religion besonders deutlich zur Geltung. So wäre im RU einerseits die religiös legitimierte Produktion von Feindbildern und Ressentiments (für die die Christentumsgeschichte reichhaltiges Material bietet) und andererseits der starke Impuls gegen Gewalt und Krieg, den der christliche Glaube tradiert, zu diskutieren. Friedenserziehung im RU muß freilich, soll sie sich nicht in Appellen erschöpfen, sozialstrukturelle Ursachen von Gewalt und Krieg einbeziehen und um die Förderung realer Friedensfähigkeit der Schüler durch Abbau von Ängsten, Vorurteilen und Ressentiments bemüht sein.
7. Schließlich ist auch im RU, wie in jedem anderen Fach, der „Interaktionsstil . . . Mittel der Politischen Bildung“ (31). Gemeint ist, daß der RU auf der Ebene des sozialen Lernens bemüht sein muß, jene Subjektwerdung der Schüler, die in der Leitidee Emanzipation intendiert ist, durch ihre zunehmende Beteiligung an Zielfindung, Planung und Gestaltung des Unterrichts real zu praktizieren.

Die genannten Problemkomplexe umreißen nicht nur die politische Dimension im Gegenstandsfeld des RU, sondern deuten auch Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer fächerübergreifenden Zusammenarbeit an. So erfordert beispielsweise die kritische Prüfung biblischer Traditionen für eine heutige politische Handlungsorientierung die genaue Ana-

lyse von Situations- und Problemfeldern der gesellschaftlich-politischen Gegenwart; ähnlich bietet sich bei historischen und interkulturellen Untersuchungen die enge Kooperation mit dem Politik- und dem Geschichtsunterricht an. Ferner dürfte deutlich sein, daß die politische Bildungsaufgabe des RU, soll sie nicht dilettantisch wahrgenommen und ideologisch verzerrt werden, eine solide sozialwissenschaftliche Kompetenz der Religionslehrer erfordert. Ein hinreichendes sozialwissenschaftliches Begleitstudium im Rahmen der Religionslehrerausbildung erscheint daher sowohl im Interesse der Sache des RU als auch im Interesse der Schüler als unumgängliche Notwendigkeit.

Anmerkungen

- (1) vgl. dazu Klara Hunsche: Der Kampf um die christliche Schule und Erziehung 1933–45. In: Kirchliches Jahrbuch 1945
- (2) vgl. Kurt Gerhard Fischer: Einführung in die Politische Bildung. 3., erweit. Aufl. Stuttgart 1973, S. 130 f.
- (3) vgl. zum hier zugrundegelegten Politikbegriff ausführlicher vom Verf.: Politische Bildung im Religionsunterricht. Eine Untersuchung zur politischen Dimension der Religionspädagogik. Stuttgart 1980, Kap. I: Probleme der politischen Bildung als Unterrichtsprinzip
- (4) vgl. Karl Ernst Nipkow: Braucht unsere Bildung Religion? In: Hermann Horn (Hg.): Begegnung und Vermittlung. Gedenkschrift für Ingeborg Röbbelen. Dortmund 1972; Dieter Stoodt: Ist Religionsunterricht Sozialkunde? In: Politische Didaktik 4/1980
- (5) In einem Erlaß von Wilhelm II. aus dem Jahr 1889 heißt es u. a.: „Schon längere Zeit hat Mich der Gedanke beschäftigt, die Schule in ihren einzelnen Abstufungen nutzbar zu machen, um der Ausbreitung sozialistischer und kommunistischer Ideen entgegenzutreten. . . Um den Religionsunterricht in dem angedeuteten Sinne fruchtbarer zu machen, wird es erforderlich sein, die ethische Seite desselben mehr in den Vordergrund treten zu lassen, dagegen den Memorierstoff auf das Notwendigste zu beschränken.“ (zit. nach: Karl Borcharding: Wege und Ziele der politischen Bildung in Deutschland. München 1965, S. 12 f.)
- (6) vgl. Wolfgang Sander: Politische Bildung im Religionsunterricht, a.a.O., S. 33–79 und 123–135
- (7) Kurze Skizzen zu dieser Problematik mit weiteren Literaturhinweisen finden sich u. a. ebenda, S. 22 ff. und bei Hans Joachim Dörger: Religionsunterricht in der Schule. Stuttgart 1976, S. 44 ff.
- (8) Folkert Rickers hat bereits 1973 – mit leider geringem Erfolg – auf die Notwendigkeit einer auch politischen Diskussion in der Religionspädagogik hingewiesen (vgl. F. Rickers: Die politische Aufgabe der Religionspädagogik. In: Ders. (Hg.): Religionsunterricht und politische Bildung. Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. Stuttgart 1973).
- (9) vgl. etwa die Arbeiten von Wolfgang G. Esser, Hubertus Halbfas und Siegfried Vierzig
- (10) Siegfried Vierzig: Zur Theorie der „religiösen Bildung“. In: Horst Heinemann/Günter Stachel/Siegfried Vierzig: Lernziele und Religionsunterricht. Zürich und Köln 1970, S. 21 f.
- (11) vgl. Karl Ernst Nipkow: Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 1, Gütersloh 1975, S. 129 ff.
- (12) vgl. Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus (Cours sur l'Esprit Positif). Hg. von Iring Fetscher, 2. Aufl. Hamburg 1966
- (13) vgl. hierzu u. a.: Joachim Matthes: Religion und Gesellschaft. Reinbek 1967; Trutz Rendtorff: Zur Säkularisierungsproblematik. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2/1966; Volker Drehsen: Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion. In: Karl-Wilhelm Dahm/Volker Drehsen/Günter Kehler: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik. München 1975
- (14) Matthes, a.a.O., S. 85
- (15) Eine empirische Übersicht gibt Jürgen Hach: Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Heidelberg 1980, S. 37 ff.
- (16) vgl. Dieter Stoodt: Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich. In: Karl-Wilhelm Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt: Religion – System und Sozialisation. Darmstadt und Neuwied 1972
- (17) vgl. hierzu Dietrich Zilleßen: Der Traum vom Glück. Überlegungen zur religiösen Symbolik am Beispiel alltäglicher Werbeanzeigen. In: Ders.: Emanzipation und Religion. Frankfurt/M. 1982
- (18) vgl. u. a. Joachim Perels: Die Entstehung demokratischen Denkens im deutschen Protestantismus. In: Gegenwartskunde 2/1981
- (19) Günter Kehler: Religionssoziologie. Berlin 1968, S. 132
- (20) so der evangelische Bischof Wölber, zit. nach Helmut Gollwitzer: Die evangelische Kirche und unser Staat. In: Frankfurter Hefte, Sonderheft Bundesrepublik, 4/1976, S. 25
- (21) vgl. für die EKD: Gerhard Rau: Die soziale Zusammensetzung evangelischer Kirchenräte und Synodalen. In: Yorick Spiegel (Hg.): Kirche und Klassenbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 1974
- (22) vgl. hierzu die kritische Übersicht bei Ernst Gottfried Mahrenholz: Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. 2. Aufl. Hannover 1972
- (23) vgl. etwa Helmut Schmidt: Als Christ in der politischen Entscheidung. Gütersloh 1976, S. 125 ff.
- (24) Stoodt, Religiöse Sozialisation. . ., a.a.O., S. 221
- (25) Kehler, a.a.O., S. 4
- (26) Drehsen, a.a.O., S. 299

- (27) vgl. etwa die vom Wirtschaftsrat der CDU herausgegebene Schrift „Gefährliche Tendenzen in Schulbüchern – eine Folge der Emanzipations-Theorie?“, Bonn 1978
- (28) siehe zum hier zugrunde gelegten Verständnis von Emanzipation als Leitidee des Religionsunterrichts ausführlicher Sander, a.a.O., S. 98 ff. Zum Thema vgl. ferner u. a.: Kurt Gerhard Fischer: Emanzipation als Lernziel der Schule von morgen. In: Informationen zum Religionsunterricht 3/4 1970; Wolfgang Lempert: Zum Begriff der Emanzipation und Wolf-Dieter Narr: Ist Emanzipation strukturell möglich?, beide in: Martin Greiffenhagen (Hg.): Emanzipation. Hamburg 1973; Wolfgang Offele (Hg.): Emanzipation und Religionspädagogik. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972; Peter Biehl/Hans-Bernhard Kaufmann (Hg.): Zum Verhältnis von Emanzipation und Tradition. Elemente einer religionspädagogischen Theorie. Frankfurt/M. 1975; Dietrich Zilleßen: Emanzipation und Religion, a.a.O.
- (29) Zu dieser Thematik hat Wolfgang W. Mickel einen Unterrichtsentwurf aus politikdidaktischer Sicht vorgelegt: Kirche als Gegenstand des politischen Unterrichts. In: Politische Didaktik 4/1980
- (30) vgl. zur Konzeption eines therapeutischen resp. sozialisationsbegleitenden RU die Arbeiten von Dieter Stoodt, Joachim Scharfenberg, Helmut Reiser und Oskar Randak. Einen instruktiven Bericht über Schwierigkeiten und Chancen eines therapeutisch orientierten RU in der Unterrichtspraxis hat Hans Roth vorgelegt: Die „besseren Blöden“ sprechen für sich. Erkenntnisse und Erfahrungen im Hauptschul-Unterricht. In: Marie Veit (Hg.): Stumme können selber reden. Praxisberichte aus dem Religionsunterricht an Haupt- und Sonderschulen. Wuppertal 1978
- (31) K. G. Fischer: Einführung. . ., a.a.O., S. 134 ff.