

1.2 Artikel

1.2.3

Jürgen Lott

Interkulturelles Lernen und das Studium der Religionen

1 Multikulturelle Gegenwart

Die Volkszählung von 1987 errechnet für die damalige Bundesrepublik rund 5 Millionen Ausländer. 1989 wanderten 850 000 Menschen in die Bundesrepublik ein, Tendenz steigend. Nach dem ersten Ost-West-Strom nach 1945, dem Süd-Nord-Strom von Wanderarbeitern in den 70er Jahren, der anschließenden Emigranten-Welle aus Teilen der Dritten Welt intensiviert sich gegenwärtig wieder der Ost-West-Strom, über dessen künftige Intensität derzeit nur spekuliert werden kann. Deutschland ist ein multikulturelles, multireligiöses Einwanderungsland geworden.

Die beiden christlichen Großkirchen haben Konkurrenz bekommen. In der deutschen Gesellschaft existieren inzwischen eine Anzahl identifizierbarer unterschiedlicher religiöser Traditionen nebeneinander. Der Islam ist mit zwei Millionen Gläubigen zur dritten Kraft avanciert. Daneben ist die religiöse Landschaft durch vielfältige, sehr lebendige und unterschiedlich verbreitete religiöse Bedürfnisse und Praktiken, die sich in den traditionell die Religion verwaltenden Institutionen nicht beheimaten können und wollen, weiter und bunter geworden. Ähnlich wie in den zwanziger Jahren¹ steht die Rezeption asiatischer Religiosität unter der Hoffnung der Bereicherung und Heilung des Lebens in der gebildeteren Mittelschicht hoch im Kurs. Die Rede vom »New Age« ist zum Schlagwort geworden und signalisiert Aufbruch und Konkurrenz.²

Zunehmend mehr Zeitgenossen (mit der deutschen Vereinigung kamen noch einige hinzu) haben überdies Schwierigkeiten mit dem Konzept von Religion an sich. Das »säkulare Bewußtsein« des sie umgebenden gesellschaftlichen Kontexts macht ihnen die Wertschätzung der Bedeutung einer religiösen Lebensanschauung grundsätzlich zum Problem. Auch diese säkulare, »nachchristliche« Mentalität ist ebenso wie die verschiedenen Religionen und religiösen Bewegungen Teil des Pluralismus unserer multikulturellen spätchristlichen Demokratie westlicher Prägung.

1 Vgl. U. Linse, *Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität*, in: H.G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, 325ff.

2 Vgl. J. Lott, *New Age: Der Geist der »Neuen Zeit«*, *Christliches ABC* 3/1989, Gr. 4, 51ff und *ders.*, *Heilung durch Wiederverzauberung? Zweifel an der Rationalität und die Hinwendung zum Glauben*, *Frankfurter Rundschau* vom 6.6.1989, 13.

Ebenso unbestreitbar und im Alltag vielfältig studierbar ist die andere Seite der gegenwärtigen Lage: Die Anwesenheit ethnischer und religiöser Minderheiten macht noch keine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft, die diesen Namen verdient. Um die – ohnehin bescheidenen – Bemühungen, mit dem Zusammentreffen unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Prägungen und Lebensformen dialogisch und konstruktiv umzugehen, steht es derzeit keineswegs zum besten – trotz ökumenischer Rhetorik seitens der Kirchen, Politikerplädoyers für eine »offene Gesellschaft« (H. Geißler) und folkloristischer Werbespots à la »Come together and learn to live as friends« (Stuyvesant) oder »Schwarze Amme stillt weißes Kind« (Benetton).³

Zwei – gleichermaßen verhängnisvolle – Varianten hat das Spiel mit den ethnischen und religiösen Minderheiten. Die eine gipfelt in dem Versuch, kulturelle und religiöse Alternativen zu integrieren (oder besser: aufzusaugen) oder gar ihre Gleichrangigkeit zu beteuern, um dadurch zugunsten der Vorherrschaft des eigenen Lebensstils deren substantielle Besonderheit zu verwischen⁴, weil ein Bewußtsein vom Wert und der Notwendigkeit der Vielfalt der Kulturen und Lebensstile fehlt. Die zweite Variante, auch in Kirche und Theologie, zeigt sich in der weltweit zunehmenden Tendenz zu Abgrenzung und fundamentalistischem Exklusivdenken mit entsprechender Verabsolutierung des eigenen Standorts. Nicht zuletzt die religiöse Überhöhung von Kriegszielen und -politik (z.B. während des Golfkriegs) spricht eine deutliche Sprache. Dazu paßt das zunehmende Desinteresse breiter Bevölkerungsschichten an den Lebensorientierungen und Wertvorstellungen von Minderheiten in der eigenen Gesellschaft ebenso wie solcher anderer kultureller Herkunft und religiöser Prägung.⁵

Mit den zunehmenden wirtschaftlichen Problemen im Zuge der deutschen Vereinigung nehmen auch Ethnozentrismus und Rassismus in Deutschland spürbar zu bzw. zeigen sich (wieder) offen. Mit der Rede von der »Homogenität« der deutschen Nation und Forderungen nach Änderungen des Grundgesetzes zur Abwehr von Asylsuchenden und Restriktionen im Ausländerrecht wird nach politischen Mehrheiten geschielt. Diese Politik gießt Wasser auf die Mühlen nationalistischer und rassistischer Gruppen. Kulturelle Vielfalt und Andersartigkeit werden als bedrohlich erlebt, ethnische und kulturelle Minderheiten entsprechend stigmatisiert. Ethnozentrismus und Rassismus durchsetzen den Alltag und werden oft genug allenfalls dann überhaupt wahrgenommen, wenn sie handfest und gewalttätig auftreten. Die wenigen kirchlichen Basisgruppen stehen mit ihren ökumenischen Träumen in der Bevölkerung ziemlich alleine, wer sich für einen *offenen* Dialog mit

3 Vgl. C. Leggewie, Europa in den United Colors of Benetton, in: *Ders.*, Multi Kulti, Berlin 1990, 26ff.

4 So etwa die Strategie des II. Vatikanischen Konzils. Vgl. dazu J. Lott, Religionsunterricht und »interkulturelles Lernen«, in: *Ders.* (Hg.), Warum und wozu Religion in der Schule?, Weinheim 1992.

5 Vgl. Fr.W. Graf, Das Grundrecht auf Provinzialität, LM 1991, 170f: »In einer offenen Gesellschaft muß jeder das Recht haben, seine Kultur zu pflegen und für eine andere sich nicht zu interessieren« (172).

Angehörigen anderer religiöser und weltanschaulicher Orientierung einsetzt, wird als »Öko-Pax« oder »Öku(mene)-Fuzzi« verhöhnt. Religiöser Absolutismus und Imperialismus sind (wieder) an der Tagesordnung. Der Weg zu interkulturellem und interreligiösem Dialog und Lernen ist weiter geworden.

»Interkulturelles Lernen«⁶ ist kein Spezialproblem der Fremden in unserer Gesellschaft. Es beinhaltet vielmehr die Herausforderung an uns, ohne die Einwurzelung in die eigene Kultur zu ignorieren, den eigenen Provinzialismus und Rassismus, seine Wirkungen auf die Fremden und uns selbst zu durchschauen und sie dadurch zu überschreiten, daß wir *Pluralität* und *Differenz* als allgemeine Lebensform sehen und schätzen lernen. Grundlegend für alle Überlegungen zum interkulturellen Lernen ist die Einsicht, daß kulturelle (und eben auch religiöse) Werte, Normen und Lebensformen nichts Statisches sind, sondern unter der Konfrontation mit anderen Kulturen bzw. religiösen Orientierungen und angesichts veränderter gesellschaftlicher Anforderungen und biographischer Entwicklungen reflektiert und modifiziert werden (können).

Die einheimische akademische Theologie ist auf die Situation eines faktischen religiösen Pluralismus kaum vorbereitet. Im Rahmen (mono)konfessioneller Fakultäten betrieben, ist sie wenig in der Lage, fremde religiöse Traditionen in ihrer Eigenheit überhaupt wahrzunehmen oder mit der Vielzahl religiöser und säkularer Wertorientierungen und Lebensformen *konstruktiv* umzugehen. Inzwischen gibt es zwar einige wenige ökumenische Spezialisten, aber eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Unterschiedlichkeit der religiösen Kulturen im Sinne eines wirklichen Dialogs findet noch immer kaum statt. Nicht zuletzt die Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Seoul hat allzu hohe Erwartungen auf den Boden der Realität zurückgeholt. Es herrscht eher dialogische Rhetorik als das Interesse, die Andersheit von anderen unvoreingenommen wahrzunehmen, geschweige denn, sich durch sie in Frage stellen und zur Reflexion und Weiterentwicklung seiner eigenen Position herausfordern zu lassen. Die These »Man kann sich oder seine Religion nicht wirklich kennen, wenn man nicht andere kennt« (J.F. Knitter) stellt für die christliche Theologie, die sich noch immer gerne an die Gegenthese hält – »wer die christliche kennt, kennt alle Religionen« –, eine noch zu bearbeitende Heraus-

6 Dem Thema »interkulturelles Lernen« sind in diesem Band eigene Artikel gewidmet (vgl. die Beiträge von M. Grimmitt und H.-G. Heimbrock). Zur Begriffs- und Diskussionsgeschichte (multikulturell – interkulturell – transkulturell) vgl. L.-R. Reuter und M. Dodenhoeft, Arbeitsmigration und gesellschaftliche Entwicklung, Stuttgart 1988; M. Hohmann und H.H. Reich (Hg.), Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990; G. Auernheimer, Einführung in die interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990.

forderung dar.⁷ Der christliche Absolutheitsanspruch und die normative Christologie erweisen sich als grundlegende Hypothek für einen wirklichen Dialog. Die unterschiedlichen Argumentationsfiguren, die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – und damit die Frage nach der Wahrheit des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen – zu interpretieren, haben sich inzwischen zu untereinander kaum mehr vermittelbaren kirchen- und theologiepolitischen Richtungen verdichtet.⁸

2 Religionswissenschaft und interkulturelles Lernen

In Prozessen interkulturellen Lernens geht es auch um das Verstehen der religiösen Lebensform, in welcher Menschen ihren Glauben in sozialer und kultureller Vermittlung konkret leben. Die christliche Religion muß daher im Kontext der anderen Religionen und religiösen Orientierungen betrachtet werden.

Dazu bedarf die Religionspädagogik einerseits des Gesprächs mit den anderen (Teil-)Disziplinen der christlichen *Theologie* als Wissenschaft der Selbstthematization der christlichen Religiosität ebenso wie mit den Theologien anderer Religionen (affirmative und systematisierende »Innenperspektive«). Um die angedeuteten theologischen Sperrungen zu überwinden, bedarf sie außerdem der kritischen Rezeption neuerer theologischer Reflexionen zur »ökumenischen Ökumene«, zu einer »Pluralistischen Religionstheologie« sowie zu den Spielregeln eines »dialogischen Dialogs«⁹ und religiöser Begegnung. Darüber hinaus ist die Zusammenarbeit mit den Bemühungen der *Religionswissenschaft* um das Studium der Religionen und religiösen Orientierungen zu verstärken bzw. weithin überhaupt erst aufzunehmen.¹⁰

7 Von Max Müller (1823-1900), dem vergleichenden Sprachforscher und Begründer der modernen Religionsforschung, stammt der Satz: »Wer eine Religion kennt, kennt keine«. A. von Harnack, der protestantische Theologe, stellte ihm, das Christentum meinend, entgegen: »Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.«

8 Zur systematischen Rekonstruktion des Streits um den Absolutheitsanspruch des Christentums vgl. die materialreiche Heidelberger Dissertation von R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; außerdem: *Ders.* (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; *Sch.M. Ogden*, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, ZThK 88 (1991) 81ff; *Lott*, *Religionsunterricht* (s.o. Anm. 4).

9 Beide Begriffe hat R. Pannikar in die Diskussion eingeführt – den der »ökumenischen Ökumene«, um zu verdeutlichen, daß sich Ökumene heute nicht mehr allein auf die christliche Tradition beziehen kann, sondern auch die nichtchristlichen Religionen einbeziehen muß; der Begriff »dialogischer Dialog« (im Unterschied zum »dialektischen Dialog«) soll verdeutlichen, daß ein wirklicher »Dialog« davon lebt, »daß niemand für sich allein Zugang zum universalen Horizont menschlicher Erfahrung besitzt« (*ders.*, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990, 52ff und 166f).

10 Zum Verhältnis von Religionspädagogik und Religionswissenschaft vgl. ausführlicher J. Lott, *Erfahrung – Religion – Glaube*, Weinheim 1991, 70ff.126ff; vgl. auch die Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«, hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, Göttingen ²1991, wo für das Theologiestudium gefordert wird, was

Im folgenden werden einige Grundfragen zum Selbstverständnis der Religionswissenschaft im Blick auf die Dimension von Religion im Zusammenhang interkulturellen Lernens erörtert.

a) Historische Wurzeln der Religionswissenschaft

Die Religionswissenschaft hat sich nach dem zweiten Weltkrieg schrittweise auch in der Bundesrepublik den Status einer gegenüber christlich-apologetischen Interessen autonomen wissenschaftlichen Disziplin weiter zu sichern vermocht. Dieser Entwicklungsprozeß ist mit engagierten Diskussionen über ihr Selbstverständnis verbunden, deren Verlauf hier nicht ausführlicher dargestellt werden kann.¹¹

Im Blick auf die Wurzeln der wissenschaftlichen Erforschung von Religion gibt es zwei unterschiedliche Auffassungen mit weitreichenden Konsequenzen für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft. Während K. Rudolph den Beginn der Religionswissenschaft in der Religionskritik verortet, sieht H.G. Kippenberg in der Religionswissenschaft »eher ein Kind der romantischen Kritik an der Aufklärung als der Aufklärung selber«.¹² Betrachtet man den »Methodenstreit«, der sich durch die Geschichte der Religionswissenschaft bis heute zieht, zeigt sich, daß sich je nach Aufgabenbestimmung die eine oder die andere historische Ableitung in den Vordergrund schiebt. Während in den dem Geist der Aufklärung verpflichteten religionskritischen Ansätzen eher die *Funktion von Religion* für die Gesellschaft (und den einzelnen) zum Thema gemacht wurde (und wird), dominiert im Gefolge romantischer Antikritik bzw. Religionsapologetik die Thematisierung des expressiven *Ausdrucks von Religion*.¹³

Für die weitere Entwicklung der Religionswissenschaft ist es wohl wichtig, daß beide Aspekte *nicht* gegeneinander ausgespielt werden. Im Blick auf die Verankerung der Religionswissenschaft als *Universitätsdisziplin* kann man feststellen, daß im 19. Jh. die kritische Erforschung von Religion eher außerhalb der etablierten Religionswissenschaft zu finden ist. Die etablierten Religionswissenschaftler knüpfen eher an die Aufklärungskritik der Romantik und an religiös-apologetischen Positionen von Theologen, allen voran Schleiermacher, an. Dies gilt weiter bis in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts für die sich entwickelnde Religionsphänomenologie (z.B. N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw,

für die Ausbildung von Religionslehrern nicht weniger gilt: »Eine qualifizierte theologische Ausbildung in exegetischen und systematischen Fächern muß gezielt eine ebenso solide religionswissenschaftliche Ausbildung unterstützen« (130f).

11 Als Übersicht über die Diskussion unterschiedlicher methodischer Ansätze vgl. die ausführlichen Darstellungen in H. Cancik, B. Gladigow und M. Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, Stuttgart u.a. 1988; speziell zur Geschichte der Religionswissenschaft vgl. den Beitrag von K.-H. Kohl, ebd., 217ff. Einen kurzen einführenden Überblick bietet Chr. Elsas, Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft, in: J. Lott (Hg.), Sachkunde Religion. II Religionen – Religionswissenschaft, Stuttgart u.a. 1985, 253ff.

12 H.G. Kippenberg, Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik, in: Ders./Luchesi (Hg.), Religionswissenschaft (s.o. Anm. 1), 13ff.20; vgl. auch K. Rudolph, Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft, in: ebd., 149ff.

13 Mit Kippenberg, ebd., 24.

F. Heiler). In ihrer philologisch-historischen und quellenkritischen Methode ist die Religionswissenschaft zwar überlieferungskritisch, in ideologischen Grundfragen aber theologisch oder religionsphilosophisch orientiert.¹⁴ Das gilt für die Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ebenso wie für die genannten Religionsphänomenologen.

b) Empirische Orientierung der Religionswissenschaft

Die historische Tatsache, daß die Religionswissenschaft in ihrer Kindheit als Wissenschaftsdisziplin einerseits mit kultur-, religions- und ideologiekritischen Interessen betrieben wurde, andererseits in unterschiedliche Spielarten christlicher bzw. religiös-theologischer Apologetik eingebunden war, hat eine Entwicklung befördert, die in der heutigen Forderung nach »Objektivität« und »Neutralität« der sich empirisch verstehenden Religionswissenschaft bzw. des Religionswissenschaftlers gipfelt. In Abgrenzung von theologischen und religionsphilosophischen Ausrichtungen früherer religionswissenschaftlicher Konzeptionen wird in der neueren religionswissenschaftlichen Methodendiskussion Wert darauf gelegt, daß sie sich »ausschließlich ›von außen‹, rational analysierend« mit Religion beschäftigt. H.-J. Greschat unterscheidet salopp: »Theologen sind religiöse Spezialisten – Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses«. Gegenstand soll weder »das Heilige« oder »das Göttliche« als solches sein noch der Akt der Begegnung zwischen glaubenden Menschen und dem geglaubten Ultimaten. Die Religionswissenschaft grenzt ihren Untersuchungsgegenstand auf das antwortende Handeln des jeweiligen Glaubenden und die Auswirkungen dieses Handelns ein.

S. Körbers Beschreibung zeigt exemplarisch das Selbstverständnis des gegenwärtigen main-streams: Religionswissenschaft geht stets von empirisch vorfindlichem Material aus, »seien dies religiöse Quellentexte, archäologische Gegenstände, Artefacta oder Ethnographica«, die sie in »einerseits systematisch ordnenden, andererseits historisch beschreibenden Denkbemühungen« bearbeitet. »Ihre Forschungsergebnisse müssen ... an der gesamten Fülle sowohl des gegenwärtig gegebenen als auch des zukünftig etwa noch zu erschließenden Datenmaterials verifizierbar bzw. falsifizierbar bleiben.«¹⁵ Hier wird eine konsequente methodische und wissenschaftstheoretische Gegenposition etwa zu G. Menschings, N. Söderbloms oder R. Ottos theologisch-normativen religions- bzw. missionswissenschaftlichen Ansätzen bezogen und eine »größtmögliche Distanz« zu eigenen normativen Prägnungen angestrebt. Jede »irrationale normative Zielsetzung« will die sich so als »ideologiereduziert«, historisch-deskriptiv und systematisch-ordnend verstehende Religionswissenschaft aus dem Studium der Religionen ferngehalten sehen.

14 Rudolph, Traditionen, 152ff.

15 S. Körber, Didaktik der Religionswissenschaft, in: Cancik u.a. (Hg.), Handbuch, 195ff, hier: 202.

c) Objektivität und Neutralität?

Es sind vorrangig Prinzipien der phänomenologischen und der vergleichenden religionswissenschaftlichen Tradition, die in religionspädagogischen Entwürfen aufgenommen werden. Man orientiert sich u.a. an dem Vorschlag von N. Smart, unterschiedliche Dimensionen im Studium der Religionen zu unterscheiden – die mythologische, rituelle, lehrmäßige, ethische, soziale und erfahrungsmäßige Dimension – und zu vergleichen, statt unsinnige, in der Religionspädagogik noch immer anzutreffende Vergleiche z.B. zwischen *dem* Buddhismus, *dem* Islam und *dem* Christentum anzustellen, noch zumal aus dem Blickwinkel eines Bewohners der westlichen pluralistischen Welt.¹⁶ Aber das bloße Vergleichen von Begriffen und Gedanken einer Überlieferung mit denen einer anderen ist hermeneutisch fragwürdig, weil Elemente aus einem System herausgenommen und einfach auf ein anderes bezogen werden. Die Religionspädagogik kann von der Religionswissenschaft lernen, darauf zu achten, daß die Begriffe und Gedanken, die verglichen werden, in ihrem jeweiligen religiösen System entsprechende Plätze einnehmen und gleichartige, gleichwertige Rollen spielen.¹⁷

Für einen vergleichenden wissenschaftlichen Zugang wird eine operationale Arbeits-Definition von Religion angestrebt, die nicht normativ mit Erfahrungen und Begriffen einer (etwa der christlichen) religiösen Tradition festlegt, was Religion ist. Gemäß ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis bemüht sich die Religionswissenschaft bei ihrer Analyse religiöser Systeme und Orientierungen »von außen«, unterschiedliche religiöse Orientierungen als charakteristische Formen religiöser Welt- und Lebensdeutung *gleichwertig* zu behandeln. Die Forderung nach rationaler Transparenz und Überprüfbarkeit der Analysen sowie die Bereitschaft, offen zu beobachten und Toleranz gegenüber Andersgläubigen zu üben, sich der gesamten Welt der Religionen so zu nähern, daß das eigene Selbstverständnis der jeweiligen Religion ebenso erfaßt wird wie das subjektive Bewußtsein ihrer Anhänger – diese grundlegenden religionswissenschaftlichen Arbeitsprinzipien kommen den religionspädagogischen Vorstellungen zur Thematisierung fremder religiöser Orientierungen im Rahmen interkulturellen Lernens entgegen, ebenso die Absicht, neben der inneren Logik einer Religion und dem Selbstverständnis der jeweiligen religiösen Tradition, ihre Relevanz für die Lebenswelt ihrer Anhänger zu thematisieren sowie Unterschiede in den Religionen und Bekenntnissen nicht vorschnell einzuebneten und Besonderheiten einer jeden zu erfassen.

16 Vgl. zur Rezeption unterschiedlicher religionswissenschaftlicher Klassifizierungsversuche in der bundesrepublikanischen Religionspädagogik U. Tworuschka, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, Frankfurt/M. u.a. 1982, 104ff.

17 Pannikar, *Weg*, 93 spricht in diesem Zusammenhang von »Homöomorphismus«, einer »Art existential-funktionaler Analogie«.

Schwierigkeiten ergeben sich für die Religionspädagogik meines Erachtens mit der These, religionswissenschaftliche Arbeit solle bzw. könne den Forderungen nach »Objektivität« und »Neutralität« entsprechen. Zur Realisierung dieser Forderung steht die phänomenologische »epoché« als methodisches Prinzip hoch im Kurs, verstanden als »Einklammerung« der persönlichen (religiösen) Überzeugungen, des eigenen Glaubens, als Verzicht auf jegliches Urteilen über den Wert (eigener wie fremder) religiöser Grundsätze, Vorstellungen und Bekenntnisse.¹⁸

Dieses Prinzip führt bis hin zu der aberwitzigen Trennung zwischen »Religionswissenschaft« und »Religionswissenschaftler«¹⁹: In seiner religionswissenschaftlichen Analyse ist dem Religionswissenschaftler »keine private Stellungnahme im Sinne von existentiell geistig-seelischer Zustimmung oder Ablehnung, keine nacherlebende Identifikation mit der Sache, keine inhaltliche, sondern nur eine formale Akzeptanz und Toleranz«, keine Beurteilung untersuchter Phänomene zugelassen. Allenfalls als Privatperson und außerhalb religionswissenschaftlicher Zusammenhänge wird ihm ein eigenes (Wert-)Urteil und eine eigene religiöse Praxis zugestanden.²⁰ In diesem methodischen Ansatz, in dem die oben beschriebenen kontroversen Ansätze im Grundverständnis von Religionswissenschaft aus ihren Anfängen fortwirken und zu Berührungsproblemen mit ideologiekritischen Aufgaben von Wissenschaft führen, liegt u.a. auch der Grund dafür, daß die gegenwärtig den main-stream bildenden Religionswissenschaftler so wenig zum Fortgang des interreligiösen Dialogs beitragen. Die interreligiöse Begegnung wird weithin und mit Absicht aus der religionswissenschaftlichen Forschung ausgeklammert und der Theologie bzw. einer Theologie der Religionen überlassen.

Der intellektuelle Kunstgriff der »epoché« ist sicher sinnvoll für das allererste Anfangsstadium der Beschäftigung mit einer fremden religiösen Welt, um sich ihrer Eigenart auf dem Weg möglichst unvoreingenommener und genauer Beschreibung ihrer Erscheinungsformen anzunähern und so die Voraussetzung für eine begründete Interpretation zu schaffen. Er beinhaltet aber die Gefahr, daß sich Religionswissenschaft auf das schmale Feld philologischer oder historischer Expertisen beschränkt. Zudem ist darin – und hier liegen zusätzliche Einwände gegen eine solche Religionsphänomenologie – ein Vor-Urteil verborgen, das man als »Ideologie ›religiöser Gleichheit‹ und ›religiöser Neutralität‹« (M. Grimmitt) bezeichnen muß. Den zu untersuchenden Religionen wird eine Perspektive unterstellt, die, weil sie deren Selbstverständnis zuwiderläuft, sie zwangsläufig verfälscht.²¹ Die jeweiligen

18 »Klassisch« bei S. Körber, Bedingtheit und Distanzbemühen. Zur anthropologischen Situation des Religionswissenschaftlers, in: G. Stephenson (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 293ff; ders., Didaktik (s.o. Anm. 15), 195ff.

19 Daß in der Literatur nie die Religionswissenschaftlerin erwähnt wird, hat sicher nicht nur darin seinen Grund, daß die Religionswissenschaft nach wie vor eine von Männern dominierte Disziplin ist, in weit höherem Maß übrigens als die Theologie, erst recht, wenn man die Theologinnen einbezieht, die außerhalb von Pfarrämtern arbeiten (müssen).

20 Körber, Bedingtheit, 207.

21 M. Grimmitt, Die gegenwärtigen Probleme der religiösen Erziehung in England, in: JRP 3 (1986), Neukirchen-Vluyn 1987, 191ff, hier: 195.

Religionen werden durch dieses Verfahren »dressiert«, für die Anwendung einer bestimmten – nämlich der phänomenologischen – Methode zubereitet. Jede Methode der Untersuchung von Religion ist in einem Kontext verankert und nicht »objektiv« oder »neutral«. Sofern sie die postulierten Werte und Vorstellungen der zu untersuchenden Religion nicht teilt, kann sie nur zu einem eingeschränkten oder verzerrten Verständnis jener Religion führen.²²

Dies zu bestreiten und zu behaupten, durch »Einklammerung« könnten religiöse Phänomene »objektiv« analysiert werden, ist schlichtweg naiv. Es werden lediglich unkontrolliert an andere Religionen Fragestellungen herangetragen, die ihnen unbekannt sind. Die Religionswissenschaft kann – wie jede Wissenschaft – der Tatsache nicht entgehen, daß man immer schon in irgendeiner spezifischen Tradition und Weltanschauung verwurzelt ist, die den Horizont bildet, der alles, was man zu verstehen sucht, näher umreißt. Religionswissenschaftliche Arbeit nimmt vom eigenen kulturellen Hintergrund her Fragen auf und trägt somit immer schon auch Fragen an die Untersuchungsgegenstände heran, die diesen fremd sind. Wie andere Wissenschaften auch ist die Religionswissenschaft um wissenschaftliche Unabhängigkeit bemüht, was aber nicht heißt, daß die einzelnen Wissenschaftler/innen keine eigenen religiös-kulturellen Prägungen mit sich trügen. Sie setzen sie aber nicht als Norm voraus, an der sie die Wahrheitsfrage entscheiden. Die Wahrheitsansprüche der Religionen sind aber durchaus Gegenstand religionswissenschaftlicher Reflexion.

Darüber hinaus ist ein *pädagogisches* Argument zu bedenken, wenn nach dem Beitrag von Religionsunterricht und Religionswissenschaft zu »interkulturellem Lernen« gefragt wird. Interkulturelles Lernen findet in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext im Rahmen von Schule und Erziehung statt. »Der mit Werten vollbeladene Kontext der Erziehung entstammt der Intention der Erziehung, Veränderungen zu bewirken in der Art und Weise, in der die Schüler sich selber und die Welt verstehen. Daher sind pädagogische Ziele und Absichten von Natur aus mit Werten beladen. Sie können nicht wertfrei oder »neutral« sein und dabei noch erzieherisch bleiben. Wenn wir versuchen, das Studium der Religionen in diesen Kontext zu stellen, werden wir folglich mit einer Schwierigkeit konfrontiert, nämlich mit der Frage, wie wir etwas, das von Natur aus mit Werten beladen ist (d.h. ein religiöses Ansichts-/Werte-System), in einem Kontext behandeln sollen, der selber mit postulierten Werten beladen ist, die nicht notwendigerweise mit denen von Religion und Religionen vereinbar sind.«²³ Das beschreibende und vergleichende, Beurteilungsfragen »einklammernde« Verfahren phänomenologischer Methode ist *unvereinbar* mit der kritischen Dimension von Bildungsprozessen.²⁴ Für interkulturelles Lernen im

22 Dies läßt sich an einer Fülle religionswissenschaftlicher Themen belegen. Vgl. dazu etwa die Beispiele bei Pannikar, Weg, 107ff; F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 34ff.

23 Grimmitt, Probleme, 195.

24 Lott, Erfahrung (s.o. Anm. 10), 50ff sowie ders., Auseinandersetzung mit Exklusiv-

Rahmen von Bildung heißt das: Damit Menschen persönlichen Gewinn aus ihrer Beschäftigung mit ihnen fremden religiösen Orientierungen ziehen können, muß der Unterricht sie befähigen, »das, was sie lernen, zu ihrer eigenen *Erfahrung* in Beziehung zu setzen und sich der Art und Weise bewußt zu werden, in der ihre eigenen Sichtweisen dessen, was sie untersuchen, ihr Erkenntnisvermögen beeinflussen«, denn aus unseren Wahrnehmungen baut sich unsere Sicht der Welt auf; gesellschafts- und zeitspezifische Faktoren beeinflussen sie ebenso wie kultur-, religions-, klassen- und geschlechtsspezifische.²⁵ Genau diese Einsicht aber kann die phänomenologische Methode nicht zulassen, weil es gegen ihre Neutralitäts-Ideologie verstößt.²⁶

Die Religionswissenschaft partizipiert hier an der Frage nach dem Verständnis von Wissenschaft überhaupt. Die oben angesprochene empirische Orientierung teile ich voll, auch die Forderung nach Transparenz und Überprüfbarkeit von Argumentation und Analyse. Im gegenwärtigen religionswissenschaftlichen main-stream wird aber die hermeneutisch-kritische Aufgabe der Religionswissenschaft vernachlässigt.²⁷ Als »kritische Theorie«²⁸ religiös vermittelter Praxis« betrachte ich die Religionswissenschaft nicht als bloße Beobachtungswissenschaft im oben beschriebenen Sinn, (»neutral« historisch beschreibend, »objektiv« systematisch ordnend), sondern als eine hermeneutische Wissenschaft, deren Gegenstand die Beobachtung *und Interpretation* der religiösen Lebensformen ist, in welcher Menschen ihren Glauben in sozialer und kultureller Vermittlung konkret leben - historisch wie gegenwärtig. Das heißt auch, sich der begrenzten Reichweite und der Bedingtheiten bewußt zu bleiben. Dazu gehört auch die Einsicht, daß alle Verfahren wissenschaftlicher Analyse und Interpretation von Religion systematisch eine Verzerrung des Gegenstandes bedingen. Denn jede notwendige Distanz zum Gegenstand macht die Unmittelbarkeit unmöglich, die gerade elementar zu Religion gehört.

ansprüchen religiöser Traditionen. Zur ideologiekritischen Aufgabe des Religionsunterrichts, in: J. Heumann (Hg.), Freiheit und Kritik.

25 K.E. Nipkow bemerkt zu Recht: »Trotz des universalen Wahrnehmungsansatzes biblischer Theologie (im Blick auf die Eine Welt als die Schöpfung Gottes) sind die christlichen Wahrnehmungskategorien und Relevanzkriterien – geschichtlich verständlich, aber sachlich verhängnisvoll – sehr lange Zeit in der Gefangenschaft ausgrenzender Wahrnehmungstraditionen und Beurteilungssysteme gewesen« (ders., Grundsätze evangelischer Bildungspolitik im Wandel, in: Comenius-Institut [Hg.], Bildung und Kirche, Münster 1985, 37ff, hier: 65).

26 Grimmitt, Probleme (s.o. Anm. 21), 196.

27 Damit ist eine Grundfrage im Selbstverständnis der Religionswissenschaft angesprochen, die hier nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. dazu als zwei unterschiedliche Positionen exemplarisch einerseits K. Rudolph, Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, Numen 25 (1978), 17ff und ders., Traditionen (s.o. Anm. 12), andererseits Körber, Bedingtheit (s.o. Anm. 18) sowie ders., Didaktik (s.o. Anm. 15).

28 Zur Unterscheidung von »traditioneller« und »kritischer« Theorie vgl. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Zeitschrift für Sozialforschung VI (1937).

Bedienen kann sich die Religionswissenschaft dabei u.a. des in der Ethnologie geübten Verfahrens der »dichten Beschreibung«²⁹. C. Geertz arbeitet mit einem Kulturbegriff, der auch für die Religionswissenschaft ergiebig ist. Er versteht Kultur als »ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und entwickeln«.³⁰ Als Aufgabe der Ethnologie sieht Geertz es nicht an, »unsere tiefsten Fragen zu beantworten, sondern uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen ... gefunden haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen«.³¹ Dazu reicht es nicht, eine Anzahl uninterpretierter Daten zusammenzutragen – »es lohnt nicht, ... um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen« –, sondern es geht darum, die sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen zu erforschen, die Kultur – und die Religion – eines Volkes zu verstehen, »seine Normalität zu enthüllen, ohne daß seine Besonderheit dabei zu kurz käme. (Je mehr ich dem, was die Marokkaner tun, folgen kann, desto logischer und einzigartiger erscheinen sie.) Es macht sie erreichbar: in den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeiten gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.«³²

d) Zur Aufgabenbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft

Die unterschiedlichen Aufgaben von Theologie und Religionswissenschaft möchte ich zusammenfassend folgendermaßen beschreiben: *Theologie* denkt über den Glauben nach, wie er in der Tradition formuliert und überliefert worden ist; sie interpretiert die Themen der Überlieferung im Horizont jeweiliger Gegenwart und die der Gegenwart im Horizont der speziellen Überlieferung. Verbunden mit diesem steten Rückbezug auf die Ursprungsüberlieferung ist für sie die Wahrheitsfrage. Die Theologie lebt aus dem jeweiligen Glauben, dient seinem Vollzug und wird im Rahmen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft verantwortet. »Theologen sollen das eigene Glaubensgut schützen und mehren«³³ – dies gilt übrigens für die Theologen aller Religionen, nicht nur für die christlichen.

Religionswissenschaft dagegen unterscheidet sich *grundsätzlich* von konfessionell ausgerichteten Theologien. Als kulturanthropologische, hermeneutisch-kritische Wissenschaftsdisziplin erforscht – beschreibt und interpretiert – Religionswissenschaft die Religionen und religiöse Bewegungen unter soziologischen, psychologischen, ethnologischen, geographischen, ästhetischen Aspekten. Sie studiert religiöse Phänomene als Produkte und Ausdruck menschlicher Kultur. Gegenstand ihrer

29 C. Geertz, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: *Ders.*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. (1983) 1987, 7ff.

30 Ebd., 46.

31 Ebd., 43.

32 Ebd., 21. »Wir wollen ... weder Eingeborene werden ... noch auch die Eingeborenen nachahmen. Nur Romantiker oder Spione können darin vielleicht einen Sinn sehen. Wir wollen mit ihnen ins Gespräch kommen, uns mit ihnen austauschen, und zwar in jenem weiteren Sinn des Wortes, der mehr als nur reden meint« (ebd., 20).

33 H.-J. Greschat, Was ist Religionswissenschaft?, Stuttgart u.a. 1988.

Bemühungen sind nicht nur die jeweiligen Lehrgebäude, sondern ebenso das soziale, kulturelle und politische Umfeld, die jeweiligen Lebens- und Glaubensvollzüge, weil religiös beeinflusste und bestimmte einzelne und Gruppen ihre Religion im allgemeinen als eine Vielfalt von Möglichkeiten des Fühlens, Denkens, Darstellens und Handelns innerhalb ihrer kulturellen Lebenswelten verstehen. Es ist Aufgabe der Religionswissenschaft, Strukturen und Bedingungen religiösen Handelns in ihrem geschichtlichen Wandel zu erfassen sowie Erscheinungsformen und Funktionen von Religionen in ihrer gesellschaftlichen Vermitteltheit zu analysieren.

Religionswissenschaft ist also weder Ersatztheologie noch Theologieersatz. Sie beschäftigt sich mit Religion als einem Teilsystem von Gesellschaft; sie untersucht und interpretiert die Funktion des religiösen Symbolsystems als eines gesellschaftlichen Kommunikationssystems neben anderen. Versteht man Religionswissenschaft so als kulturanthropologische Disziplin, ist selbstverständlich auch das Christentum als europäische und außereuropäische Weltreligion Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchung und die gängige Aufteilung, nach der die Theologie sich mit dem Christentum, die Religionswissenschaft sich mit der übrigen religiösen Welt beschäftigt³⁴, zu korrigieren.

3 Religionspädagogische Ansätze zum interkulturellen Lernen

In der Religionspädagogik hat die Reflexion auf die Förderung der Verständniskompetenz und der Anleitung zur Dialogfähigkeit in einigen Konzeptionen inzwischen einen festen Platz gewonnen.³⁵ Es wird der Versuch unternommen, sich der Frage nach der Erfahrung der einen Welt in der Vielfalt kultureller und religiöser Spiegelungen zu stellen und das Verhältnis zu den Angehörigen anderer religiöser Überzeugungen neu zu bestimmen.³⁶ Zudem verbreitet sich (langsam) die Einsicht, daß es nicht möglich ist, den christlichen Glauben zu verstehen und heute zu leben, ohne nach seinem Verhältnis zu anderen Religionen und religiösen Orientierungen zu fragen. Viele Jugendliche (und Erwachsene) erleben die Multikulturalität unserer Gesellschaft heute bereits hautnah. Sie haben Menschen unterschiedlicher ethnisch-kultureller Prägung zu Mitschülern, Bekannten oder Freunden. Ihre *eigene Lebenswelt* und ihr religiöses Bewußtsein reflektieren heißt für

34 »Theologen erforschen die eigene Religion, Religionswissenschaftler erforschen zumeist fremde« – so unlängst *Greschat*, ebd., 129.

35 Exemplarisch seien genannt: *U. Tworuschka* und *D. Zilleßen* (Hg.), *Thema Weltreligionen*, Frankfurt/M. und München 1977; *Tworuschka*, *Zugänge* (s.o. Anm. 16); *J. Lahnemann*, *Weltreligionen im Unterricht. Teil I Fernöstliche Religionen. Teil II Islam*, Göttingen 1986.

36 Zum folgenden vgl. *J. Lott*, *Die eigene und die fremde Religion. Die Religionspädagogik und die multikulturelle pluralistische Gesellschaft*, in: *Ders.*, *Erfahrung* (s.o. Anm. 10), 226ff.

sie, nach ihrer eigenen religiösen Orientierung und nach den Glaubensvorstellungen ihrer direkten Nachbarn zu fragen.

Engt die Religionspädagogik ihren Blickwinkel auf das Christentum in konfessionell-kirchlicher Interpretation ein, wird weder das Verständnis des eigenen gesellschaftlichen Kontextes vertieft noch die kritische Auseinandersetzung mit jenen Werten, Glaubensvorstellungen und Handlungsorientierungen geschult, die in der und durch die zeitgenössische Kultur zum Ausdruck gebracht werden und die entscheidenden Einfluß auf die Meinungsbildung und das Lebensverständnis ausüben. Die Beschäftigung mit fremden Lebens- und Glaubenswelten soll helfen, auf komplexer werdende Wirklichkeit angemessen zu reagieren und zur »Entprovinzialisierung« des eigenen Horizonts beizutragen, den Lebenszusammenhang der *einen* Welt wahrzunehmen und sich darin empathisch einzuleben.³⁷

Bildung im Zusammenhang von Religion soll dazu beitragen, den anderen, »Fremden« in authentischer Selbstinterpretation seiner Welt und Lebenssituation zu Wort kommen zu lassen und die spezifischen kulturellen, sozialen oder religiösen Aspekte wahrzunehmen, die das eigene Wahrnehmungs- und Interpretationsschema gerne ausblendet. Dabei geht es nicht allein darum, durch – unbestreitbar notwendige – Wissenserweiterung zu einem besseren Verständnis kultureller und religiöser Minoritäten zu kommen, sondern gleichzeitig auch darum, die Selbstverständlichkeiten der eigenen Kultur zu problematisieren und gegebenenfalls deren Ergänzungsbedürftigkeit zu erkennen. Neue Informationen über fremde Kulturen und Religionen sind auch neue Informationen über die eigene Kultur und Religion. Die Kenntnis anderer Religionen und religiöser Orientierungen hilft, auch die eigene besser zu verstehen.³⁸

Es geht nicht darum, daß das Fremde das Eigene würde oder um andere Formen der Vereinnahmung des Fremden, vielmehr darum, *Identität in der Wahrnehmung und*

37 Einen ausführlichen Katalog von »Gesamtzielen im Bereich der Kenntnisse, der Einstellungen, der Handlungsmöglichkeiten« hat *Lühnemann* zusammengestellt, in: *Ders.*, *Weltreligionen II*, 168ff.

38 Auf wichtige Probleme des Beitrags des schulischen Religionsunterrichts zur Anbahnung eines interreligiösen Dialogs hat unlängst *Nipkow* aufmerksam gemacht. Er weist zu Recht darauf hin, daß die religionspädagogischen Überlegungen zum ökumenischen Lernen »weithin auf der Grundlage von Erfahrungen entwickelt worden (sind), die von wenigen Erwachsenen bei Gesprächen, Begegnungen und gelegentlich auch im Zusammenleben mit Menschen aus anderen Kirchen und nicht-christlichen Religionen gemacht werden konnten«. Voraussetzung ist dabei stets, daß von den eigenen Glaubenspositionen ausgegangen wird. Solche »Glaubenspositionen« können aber angesichts offenkundiger »Erosion sowohl des konfessionell-christlichen als auch des allgemein-christlichen Identitätsbewußtseins« bei den Jugendlichen nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden (*K.E. Nipkow*, *Ökumenisches Lernen – Interreligiöses Lernen – Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen*. Zum Wandel von Herausforderungen und Voraussetzungen, in: *G. Orth* [Hg.], *Dem bewohnten Erdkreis Schalom*, Münster 1991). Vgl. dazu auch *M. Grimm*, *Religionspädagogik im pluralistischen und multikulturellen Kontext* (in diesem Band) und *Lott*, *Religionsunterricht* (s.o. Anm. 4).

Reflexion von Differenz auszubilden. Weder »Glaubensnötigung« kann die Aufgabe des Religionsunterrichts sein noch Vermittlung einer lebensfernen »Kunstreligion« oder einer allgemeinen »Kulturreligion«, sondern er soll helfen, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Heranwachsende kenntnisreich, reflektiert und selbständig ihre eigene religiöse Lebensform und Lebensdeutung wählen und weiterentwickeln können. In einem Religionsunterricht, der sowohl an einer Reinterpretation der christlichen Glaubenslehre unter konstitutiver Beachtung der heutigen Lebenswelt interessiert ist als auch daran, die Bedingung der Möglichkeit für einen interreligiösen Dialog zu erarbeiten, geht es insgesamt darum, religiöse Orientierungen in ihren kulturellen Kontexten wahr- und ernst zu nehmen. So kann es dann gelingen, Voraussetzungen dafür zu schaffen, sich auch mit von der eigenen religiösen, theologischen Orientierung und Lebensdeutung abweichenden Positionen auseinanderzusetzen, ihre jeweiligen historischen, kulturellen und lebensgeschichtlichen Verankerungen wahrzunehmen und sich auf den Weg zu begeben weg von einfach übernommenen hin zu eigenständig vertretenen Orientierungen und Lebensdeutungen. Kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der Welt der religiösen Lebensformen allein schafft sicher noch kein interreligiöses Verstehen und keinen Dialog, ist aber dessen elementarste Voraussetzung. Der Erwerb von Fähigkeit zum interreligiösen Dialog ist keine kurzfristige, sondern eine langfristige Aufgabe und auf dem Weg über ein von Altersstufe zu Altersstufe aufbauendes Lernen anzusteuern.

Die allgemeinen schulischen Bildungsideale Mündigkeit, Solidarität und Konfliktfähigkeit signalisieren die Richtung, die sich für den Religionsunterricht in Zielperspektiven realisieren könnte wie Einübung in die Sensibilität für andere, in die Fähigkeit, vom anderen her wahrnehmen und denken zu lernen.³⁹ Dazu gehört auch die Einübung in die Fähigkeit, normative Ansprüche auf ihre Legitimation zu prüfen, d.h. daraufhin, ob sie helfen können, das Zusammenleben der Menschen menschlicher, friedlicher und umweltverträglicher zu gestalten, sowie die Vorbereitung auf Konfliktsituationen, weil Humanisierung der Lebensbedingungen *aller* Menschen Handlungskonsequenzen verlangt, die Konflikte mit bestehenden Weltordnungen notwendig machen.⁴⁰

Das Fremde löst ambivalente Reaktionen aus: Faszination und Neugierverhalten ebenso wie Abwehr und Aggressivität.⁴¹ Das Spektrum ist breit und reicht bis hin zu ethnozentrischem Stolz auf die eigene rassische Gruppe, verbunden mit dem Drang, die andersrassische Gruppe zu diskriminieren und auszugrenzen.⁴² Die Abgrenzung dient u.a. der Abwehr irritierender Wahlmöglichkeiten religiöser Orientierung; Faszination und Neugier stellen die Voraussetzung dafür dar, neue Orientie-

39 Die schulische Religionspädagogik kann hier eine Fülle von Anregungen von dem aufnehmen, was in der Bewegung ökumenischen Lernens unter dem Stichwort »Konkiliarität« angestrebt wird. Vgl. dazu E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart/Berlin 1972, bes. 204ff. Vgl. auch *Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland* (Hg.), *Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse*, Gütersloh 1985; Orth, *Ökumene und Lernen*.

40 Zur ideologiekritischen Dimension religionspädagogischen Handelns vgl. auch Lott, *Auseinandersetzung* (s.o. Anm. 24).

41 Vgl. F. Stolz, *Begrenzung der Welt und Abwehr der Umwelt*, in: Ders. (Hg.), *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich 1986, 131ff.

42 Vgl. dazu näher J. Micksch, *Kulturelle Vielfalt statt nationaler Einfalt. Eine Strategie gegen Nationalismus und Rassismus*, Frankfurt/M. 1989.

rungen zu erkunden und eigene zu erweitern und zu vertiefen. So oder so bedarf der Kontakt mit dem Fremden der selbstreflexiven Bearbeitung, damit diese Ambivalenz von Verunsicherung und Chance im Umgang mit fremden religiösen Orientierungen und Verhaltensweisen bewußt werden kann.

Ethnische und kulturelle Vielfalt und religiöser Pluralismus allein sind nicht hinreichend, wenn sich die Fremden nicht auch als Bürger am politischen Gemeinwesen beteiligen dürfen. Die Idee ist ebenso einfach wie der Weg zu ihrer politischen Umsetzung steinig: eine Gesellschaft, die Fremde aufnimmt, ohne durch Vereinnahmung deren ethnisch-kulturellen Eigensinn zu untergraben, in einem politischen Gemeinwesen, das soziale Gegensätze, die aus der Pluralität der kulturellen Lebensformen und religiösen Orientierungen resultieren, in friedlich-zivilen Formen zu regeln bereit ist, ohne im Vollzug dieser Intervention kulturelle und religiöse Unterschiedlichkeit einzuebnen. Das innere Konstruktionsprinzip einer multikulturellen Gesellschaft verlangt einen enormen Balanceakt: Als republikanisches *Integrationsmodell* fördert es die politische und soziale *Einheit* und *Integration*, als *Kulturmodell* fördert es die ethnische *Vielfalt* und *Differenz*.⁴³ *Integration und Autonomie*, kulturell-religiöse Selbstverwirklichungs- und politische Beteiligungsrechte ist unsere Einwanderungsgesellschaft ihren fremden Mitbürgern schuldig. Die Religionswissenschaft hat hier ein breites Feld, ihre gesellschaftliche Relevanz unter Beweis zu stellen; sie ist, ebenso wie der Religionsunterricht, künftig verstärkt nach ihrem Beitrag zum interkulturellen Lernen gefragt.

Dr. Jürgen Lott ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Bremen.

Abstract

Religious Education is asked for its advice in topics as »intercultural learning« and its support of sociological and cultural responsibilities. Answers are worked out to help in questions of integration in the religious variety of the world, with the effort of developing identity via (understanding) perception despite of difference. Dialogue with »Religionswissenschaft« therefor is fundamental. »Religionswissenschaft« differs from confessional oriented theology as a matter of principle. Being a science of cultural-anthropologic and hermeneutic-critical character, she describes and interprets religions and religious movements, e.g. including sociological, psychological, ethnological, geographical and aesthetic aspects. She studies religious phenomena as products and expressions of human culture. (Translated by Marcus Nedoma)

43 Vgl. N. Kostede, Was heißt hier Multi-kulti? Das Nebeneinander von Kulturen kann nur im Rahmen republikanischer Integration funktionieren, DIE ZEIT Nr. 46, 8.11.91, 9.