

Ideologiekritik und Religionsunterricht

Zum unabgeholten Potenzial des ideologiekritischen Arguments für den konfessionellen Religionsunterricht

Jan-Hendrik Herbst

Der konfessionelle RU ist nicht selbstverständlich, auch wenn er verfassungsrechtlich und durch eine politische Mehrheit abgesichert wird. Seine Gegner/-innen versuchen vermehrt Einfluss zu gewinnen, wie eine säkularistisch-atheistische *Kritik von außen* und eine traditionell-religiöse *Kritik von innen* zeigen. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Frage nach einer tragfähigen Begründung *ad intra* und *ad extra* als virulent.

In diesem Artikel soll dabei das Augenmerk auf das ideologiekritische Argument¹ gelegt werden: Religiöse Bildung ist als wichtiger Bestandteil öffentlicher Bildung anzusehen, weil sie zu einem kritischen Bewusstsein gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten führen kann. Dieses Argument wird im Folgenden differenzierter dargestellt und seine Stellung in der religionspädagogischen Debatte erläutert (1). Ein erster Schwerpunkt liegt hier auf den Defiziten des Arguments, die rekonstruiert werden (2). Daraufhin wird aufgewiesen, dass (dennoch) eine Revitalisierung nicht nur *möglich*, sondern unter den Bedingungen einer *postsäkularen Demokratie in der Krise* auch *nötig* ist (3). Weitere theoretische Probleme, die mit dem

Argument verbunden sind, werden anschließend im Rückgriff auf aktuelle Debatten aus der Sozialphilosophie (4) und die idolatriekritische Tradition der Bibel (5) bearbeitet. Ziel dieses Argumentationsgangs ist es, einen anspruchsvollen Begriff von Ideologiekritik zu skizzieren, mit dessen Hilfe sich ein Argument entwickeln lässt, das den RU als ordentliches Lehrfach an der Schule legitimiert. Die spezifische Stärke des Arguments steht jedoch einigen Desideraten gegenüber (6).

1. Ideologiekritik als dreidimensionaler Strukturbegriff der Religionspädagogik

Ideologiekritik ist einer der „Strukturbegriffe der Religionspädagogik“², der zwar nicht gänzlich verschwunden ist, jedoch immer mehr

1 Das ideologiekritische Argument wird manchmal anders benannt, z. B. wird es auch als eschatologisches oder als gesellschaftliches Argument bezeichnet.

2 Vgl. Englert, Rudolf: Ideologiekritik. In: Porzelt, Burkard/Schimmel, Alexander (Hg.): Strukturbegriffe der Religionspädagogik (Festgabe für Werner Simon zum 65. Geburtstag und anlässlich seiner Pensionierung), Bad Heilbrunn 2015, 126–132. In einer solchen, durchaus disparaten, Tradition stehen bspw. Siegfried Vierzig oder Gert Otto, aber auch Thomas Ruster. Für einen ersten Überblick vgl. Heger, Johannes: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 22), Paderborn 2017, 137–182.

verblasst.³ Das liegt u. a. am Vorrang der empirischen Forschung und der Dominanz ästhetisch-performativer Ansätze.⁴ Die Rede von einer ideologiekritischen Religionspädagogik hat dabei drei Dimensionen. Einerseits besitzt sie einen wissenschaftstheoretischen Sinn: In Anlehnung an die von Habermas entwickelte Dreiteilung erkenntnisleitender Interessen gibt es das ideologiekritisch-emanzipatorische Interesse der Religionspädagogik.⁵ Zum anderen kann religiöse Bildung, z. B. der RU, selbst ideologiekritisch sein, wenn sie zur Unterbrechung gesellschaftlicher Plausibilitäten einlädt und anhält. Thomas Ruster setzt so das biblische Wirklichkeitsverständnis der Macht des Geldes entgegen.⁶ Zudem kann drittens vom ideologiekritischen Legitimationsmuster des RUs gesprochen werden, das hier im Blickpunkt steht, jedoch unmittelbar mit den anderen beiden Dimensionen zusammenhängt.

In Anlehnung an sozialphilosophische Debatten wird hier ein spezifisches Verständnis von Ideologiekritik angelegt.⁷ Eine solche „kri-

tisiert Ideologien“⁸ – eine vermeintlich triviale Feststellung –, sie deckt sie auf, enthüllt und entzaubert sie.⁹ Komplex ist diese Feststellung erst auf einen zweiten Blick, weil sowohl Kritik als auch Ideologie komplizierte Begriffsbestimmungen erfordern. Kritik meint in einem ersten Zugang „analysierendes Unterscheiden und kritisch-normatives Entscheiden.“¹⁰ Der Ideologiebegriff wird dabei weder deskriptiv noch positiv, sondern pejorativ verwendet für „ein in sich mehr oder weniger kohärentes und geschlossenes System von Überzeugungen, dem handlungsleitende Kraft zukommt und dem bescheinigt wird, die soziale Wirklichkeit [...] zu verschleiern.“¹¹ Analytisch-unterscheidend ist Ideologiekritik dann, weil diese Überzeugungen in ihrer handlungsleitenden Kraft analysiert und mit wissenschaftlicher Wirklichkeitsbeschreibung kontrastiert werden. Zugleich impliziert sie kritisch-normatives Entscheiden, weil sie aufdeckt, „dass wir etwas (die gesellschaftlichen Zustände) falsch verstehen und dass diese falsch sind.“¹² Die ideologischen Überzeugungen sind jedoch nicht einfach nur falsch, sie sind *relativ notwendig falsch*, weil die gesellschaftlichen Lebensbedingungen eine solche Sichtweise nicht nur nahelegen, sondern über Praktiken und internalisierte Bewertungsmuster tief in uns einschreiben.

Verdeutlichen lässt sich dies an einem Beispiel: Ideologisch ist die Vorstellung, „der Mensch‘ strebe nun einmal nach immer mehr

3 Vgl. Englert, Rudolf: Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung (Praktische Theologie heute 82), Stuttgart 2007, 59.

4 Vgl. Heger, Johannes: Ideologiekritik. In: WiReLex 2018 [Zugriff: 19. Februar 2018]. Zugleich ist jedoch offensichtlich, dass auch ästhetisch-performative Ansätze ideologiekritisches Potenzial besitzen (vgl. Gärtner, Claudia: Ästhetisches Lernen – ein Beitrag zu entpolitisiertem religiösen Lernen? In: Köne-mann, Judith/Mette, Norbert (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, Ostfildern 2013, 135–149).

5 Vgl. Leimgruber, Stephan/Ziebertz, Hans-Georg: Religionsdidaktik als Wissenschaft. In: Hilger, Georg/Dies. (Hg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2015, 29–40, 33.

6 Vgl. Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2001, 181.

7 Dieses ist eng an den religionspädagogischen Begriff „heißer Ideologiekritik“ angelehnt. Vgl. Englert 2015 [Anm. 2], 127.

8 Jaeggi, Rahel: Was ist Ideologiekritik? In: Dies./Wesche, Tilo (Hg.): Was ist Kritik?, Frankfurt a. M. 2009, 266–298, 268.

9 Vgl. Heger 2018 [Anm. 4].

10 Jaeggi 2009 [Anm. 8], 284.

11 Jaeggi, Rahel/Celikates, Robin: Sozialphilosophie. Eine Einführung. Originalausgabe, München 2017, 102.

12 Jaeggi 2009 [Anm. 8], 276.

Besitz und immer neuen Errungenschaften“¹³, weil sie – als Wirtschaftstheorie des *homo oeconomicus* ausformuliert – ein Überzeugungssystem mit handlungsleitender Kraft darstellt,¹⁴ das relativ notwendig falsch ist. Falsch ist es, weil es sich um eine historisch unzulässige Verallgemeinerung handelt: „[D]iese Steigerungslogik [lässt sich] in vor- und nicht-kapitalistischen Gesellschaften nicht beobachten.“¹⁵ Zugleich ist diese Vorstellung relativ notwendig, weil sie im Sozialisationsprozess erlernt und benötigt wird, um den kapitalistischen Bedingungen der Selbsterhaltung zu genügen und nicht faktisch gegen die eigenen Interessen zu handeln.¹⁶ Dass diese Vorstellung als Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse verwendet wird, lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass sie als Grund für eine wachstumsorientierte Wirtschaft angeführt wird. Im RU wird dieser Steigerungslogik beispielsweise performativ durch die Erfahrung des Kirchenraums als *Heterotopie einer Entschleunigungs-oase* begegnet, auch um diese anthropologische Grundannahme kritisch zu distanzieren.¹⁷

Ein anderes Beispiel, das durchaus mit dem ersten zusammenhängt, ist die utilitaristisch gefärbte Vorstellung, dass der Wert eines Menschen von seiner Leistungsfähigkeit abhängt. Diese wirksame Überzeugung könne im RU ideologiekritisch reflektiert werden, weil „sich die Menschlichkeit des Menschen allein der Annahme Gottes verdankt und nicht seiner Leistung.“¹⁸ Kritisch kann der Leistungs-ideologie die zentrale Kernaussage biblischer Götzenkritik, die „Relativierung unbedingter Absolutheitsansprüche“¹⁹, entgegengehalten werden. Damit lässt sich theologisch begründen, dass „einer Verabsolutierung von Leistung [...] Einhalt geboten werden [muss].“²⁰ Ideologiekritik basiert hier auf der biblischen Kritik absoluter Ansprüche im Angesicht des einen Gottes, dem Bilderverbot, was hier als *theopolitisches Prinzip* bezeichnet wird.²¹ Diese läuft dann nicht auf eine abstrakte Nivellierung durch totalisierende Kritik hinaus, wenn sie auf spezifischer Gesellschaftsanalyse aufbaut – wie beispielsweise in der Würzburger Synode der Bezug auf die „verwaltete Welt“²² zeigt.

Ideologiekritik erweist sich so als religionspädagogische Grundoption, die an vielen Stellen im RU schon durchgeführt wird, weil religiöse Bildung als „Einübung in den für die großen Religionen fundamentalen Weltabstand“²³ ver-

13 Gertenbach, Lars/Rosa, Hartmut: Kritische Theorie. In: Dies./Kahlert, Heike u.a. (Hg.): Soziologische Theorien, Stuttgart 2013, 187.

14 Vgl. Ghoshal, Sumantra: Bad management theories are destroying good management practices. In: Academy of Management Learning & Education 4.1 (2005) 75–91.

15 Gertenbach/Rosa 2013 [Anm. 13], 187. Vgl. als ethnologische Studie bspw. Parin, Paul/Morgenthaler, Fritz/Parin-Matthè, Goldy: Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika, Frankfurt a.M. 1978, 177–178.

16 Vgl. Herbst, Jan-Hendrik/Wüllhorst, Judith: Der europäische Erfolg des Rechtspopulismus als Herausforderung Christlicher Sozialethik – Eine Ursachenanalyse im Spiegel der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos. In: Forum Sozialethik, Münster 2018 – bisher unveröffentlicht.

17 Vgl. Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Bonn 2013, 8.

18 Zimmermann, Mirjam: Leistungsmessung, Leistungsbewertung. In: WiReLex 1, 2015 [Zugriff: 19. Februar 2018].

19 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule, OG I, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1976, 135.

20 Zimmermann 2015 [Anm. 18], 1.

21 Vgl. Hanson, Paul: The Bible and Public Theology. In: Kim, Sebastian C. H./Day, Katie (Hg.): A companion to public theology, Boston 2017, 23–39, 38.

22 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1976 [Anm. 19], 135.

23 Englert 2007 [Anm. 3], 297.

standen werden kann. „Alles, was in dieser Welt von Bedeutung ist, relativiert sich im Lichte dessen, was Gott den Menschen als Reich (*basileia*) verheißt.“²⁴

2. Vier systematische Probleme des ideologiekritischen Arguments in der Religionspädagogik

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen eines ideologiekritischen RUs erscheint es nachvollziehbar, diesen über seinen ideologiekritischen Eigenwert nach außen und innen zu plausibilisieren. Besonders prominent wurde dies in der Würzburger Synode – unter dem Stichwort „gesellschaftliches Argument“ – durchgeführt, allerdings hat die Bedeutung des ideologiekritischen Legitimationsmusters aufgrund vielfältiger Gründe abgenommen.²⁵ Zentral hängt der Bedeutungsverlust mit theoretischen Problemen und der Schwierigkeit zusammen, dass Ideologiekritik in einer postideologischen Zeit *anachronistisch* wirkt.

a) PROBLEME DER INTERNEN VERHÄLTNISBESTIMMUNG DER LEGITIMATIONSMUSTER
Neben dem ideologiekritischen Argument gibt es weitere Begründungsformen des RUs, die in der religionspädagogischen Theoriebildung bedeutsam sind. Derzeit besitzt – gerade im Angesicht von religiösem Fundamentalismus und anderen Krisen der Demokratie – das funktionalistische Argument eine besondere Stärke *ad extra*. Gerade an den konfessionellen RU wird die Forderung gerichtet, die *demokrati-*

sche Staatsräson zu fördern,²⁶ denn „Demokratie ist die einzige politisch verfasste Gesellschaftsordnung, die gelernt werden muss.“²⁷ Zwischen funktionalistischem und ideologiekritischem Argument besteht jedoch eine Spannung, gar ein „latente[r] Antagonismus“²⁸: „Während das erstere den Nutzen religiöser Bildung dadurch herauszuarbeiten versucht, dass es an geltende Plausibilitäten appelliert [...], sieht das letztere die Bedeutung religiöser Bildung gerade darin, dass diese die geltenden Plausibilitäten in Frage stellen lehrt“²⁹. Dieser Antagonismus steht derzeit „unbearbeitet im Raum“³⁰.

b) THEORETISCHE PROBLEME DER IDEOLOGIEKRITIK

Ideologiekritik ist selbst ideologieanfällig, sie steht in der Gefahr, autoritär, paternalistisch und unterkomplex zu sein. Beispielhaft dafür steht ein Religionslehrer, der ausgehend von gesellschaftskritischen Überlegungen genau weiß, was für seine Schüler/-innen richtig ist und welche Position diese abzulehnen haben. Vor diesem Hintergrund wird die Sinnhaftigkeit und Relevanz von Ideologiekritik in einem postideologischen Kontext grundlegend infrage gestellt. Ein Abbruch des ideologiekritischen Paradigmas in der Pädagogik erschwert zudem eine konvergenztheoretische Argumentation.³¹

24 Ebd.

25 Vgl. bspw. Adam, Gottfried/Lachmann, Rainer: Begründungen des schulischen Religionsunterrichts. In: Rothgangel, Martin/Lachmann, Rainer/Adam, Gottfried (Hg): Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen 2012, 144–159. Dort wird das Argument nicht (mehr) aufgeführt.

26 Vgl. Könemann, Judith/Mette, Norbert: Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss. In: Dies. (Hg.): Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, Grünewald 2013, 11–20.

27 Negt, Oskar: Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform, Göttingen 2010, 13.

28 Englert 2007 [Anm. 3], 300.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Allerdings gilt diese Teilbemerkung nicht mehr, wenn es tatsächlich eine Rückkehr der Ideologiekritik in pädagogische Debatten gibt.

c) THEORETISCHE PROBLEME DER IDOLATRIEKRIK

Gerade gegenüber einer säkularistisch-atheistischen Kritik am RU ist es notwendig, die religionskritischen Gehalte religiöser Traditionen hervorzuheben. Eine solche ist in der biblischen Tradition der Götzen- bzw. Idolatriekritik begründet. Analog zu (b) ist diese jedoch auch ideologieanfällig. Sie läuft Gefahr, „sich selbst zu verabsolutieren.“³² Zum einen handelt es sich um eine Kritik, „die sich nur selbst schwer begrenzen kann.“³³ Zum anderen könne sie nicht genügend „innerhalb des Diesseits Besseres von Schlechterem [...] unterscheiden“³⁴, beispielsweise seien „[t]otalitäre Systeme oder liberale Demokratien [...] aus religiöser Sicht gleichermaßen vorläufig.“³⁵ Das theopolitische Prinzip relativiere eben alle Gesellschaftsformen.

d) „THEORIE-PRAXIS-DIFFERENZ“³⁶

Alle Legitimationsmuster besitzen die Schwierigkeit, dass sie sich unter Umständen auf eine theoretische Idealisierung realer Praxis beziehen.³⁷ Hinsichtlich des ideologiekritischen Arguments spitzt sich diese zu einem Grundproblem zu: „Der Versuch, [vom] [...] primär dekonstruktiven Ansatz her ein Curriculum religiöser Bildung zu entwerfen, würde vermutlich

erhebliche Schwierigkeiten bereiten.“³⁸ Möchte man das ideologiekritische Argument anführen, muss man also auch nachweisen können, wie ein ideologiekritischer RU möglich ist.

Eine Revitalisierung der ideologiekritischen Begründungsfigur kann nur gelingen, wenn die theoretischen Probleme auf der Höhe der Zeit geklärt werden können. Die nächsten Abschnitte orientieren sich an diesen vier systematischen Problemfeldern.

3. *Religiöse Bildung in einer postsäkularen Demokratie in der Krise*

Die derzeitige Situation des RUs in Deutschland ist gekennzeichnet durch Entwicklungen, die im Begriff der *postsäkularen Demokratie in der Krise* zusammengefasst werden können. Diese ermöglicht es, einen neuen Zugang zum ersten Problem (vgl. 2a), dem latenten Antagonismus von funktionalistischem und ideologiekritischem Argument, zu erhalten. Einerseits legt die „multiple Krise“³⁹ offen, dass auch moderne Demokratien „[b]linde, irrationale Gehalte“⁴⁰ in sich tragen, die sich auf struktureller und individueller Ebene bemerkbar machen. Strukturell ist die Demokratiekrise gekennzeichnet durch das *formale* Fortbestehen ihrer institutionellen Arrangements, wobei diese gleichzeitig *de facto* unterminiert werden, beispielsweise durch Wahlen als Marketingspektakel, eine geringe politische Partizipation und einen technokratischen Politikstil der Alternativlosigkeit.⁴¹ Als

32 Bellmann, Johannes: Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach. Begründungen religiöser Bildung an öffentlichen Schulen. In: Ders. (Hg.): Perspektiven allgemeiner Pädagogik. Dietrich Benner zum 65. Geburtstag, Weinheim 2007, 173–185, 177.

33 Ebd.

34 Ebd. Idolatriekritik gilt es hier auch in den Blick zu nehmen, weil sie in vielen Punkten mit Ideologiekritik konvergiert und aufweist, dass es eine eigene religiöse Tradition der (Sozial-)Kritik gibt.

35 Ebd.

36 Englert 2007 [Anm. 3], 300.

37 Vgl. Englert, Rudolf/Hennecke, Elisabeth/Kämmerling, Markus: Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele – Analysen – Konsequenzen, München 2014.

38 Englert 2007 [Anm. 3], 301.

39 Demirovic, Alex: Multiple Krise, autoritäre Demokratie und radikaldemokratische Erneuerung. In: PROKLA 43 (2013) 193–215, 194.

40 Müller, Stefan/Sander, Wolfgang: Einleitung: Religion als Bildungsaufgabe in der Schule und Gesellschaft. In: Dies. (Hg.): Bildung in der postsäkularen Gesellschaft, Weinheim 2018, 7–18, 10.

41 Vgl. Crouch, Colin: Postdemokratie, Berlin¹³2017, 10.

zentral für diese Krise stellen sich die ökonomischen Transformationen dar, die mit Begriffen wie *Neoliberalismus* oder (*ökonomischer*) *Globalisierung*, einem „Prozess transnationaler Kapitalverflechtung“⁴², bezeichnet werden. Es steigt das Bewusstsein dafür, dass die nationalstaatlich verfassten Demokratien die ökonomischen Prozesse demokratisch nicht kontrollieren können. Auf individueller Ebene lassen sich vielfältige Krisenphänomene feststellen, wie die Debatten um fehlende politische Gleichheit⁴³, Politikverdrossenheit⁴⁴ oder den Erfolg des Rechtspopulismus⁴⁵ exemplarisch zeigen.

Unter postsäkularen Bedingungen schärft sich andererseits das Bewusstsein dafür, dass die *Dialektik der Aufklärung* auch eine *Ambivalenz der Religionen* umfasst, ihre semantischen Potenziale werden (wieder) entdeckt: „Religionen weisen Reflexions- und Vernunftpotenziale, Freiheits- und Emanzipationsideen, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen auf, die ihre Wirkungen in der Geschichte ebenso entfaltet haben wie die ihr vielfach zugeschriebenen negativen Seiten.“⁴⁶ Diese semantischen Potenziale entspringen dem Eigenwert der Religionen, sie konvergieren jedoch unter den Bedingungen einer *postsäkularen Demokratie in der Krise* mit den funktionalen Anforderungen an die Religionen und den RU. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass eine Kritik von religiösem Fundamentalismus, „religionsfeindliche[m] Säkularismus“⁴⁷ und sogenannten

*Neomythen*⁴⁸ aus demokratietheoretischer wie religiös-ideologiekritischer Perspektive überkommt. Zudem erfolgt aus einem ideologiekritischen Weltbezug häufig gesellschaftspolitisches Engagement und eine verantwortliche Weltgestaltung, die jedoch die etablierten politischen Ausdrucksformen überschreiten kann – beispielsweise in Formen des zivilen Ungehorsams – und daher keine einseitig politische Funktionalisierung der religiösen Gehalte des RUs darstellt.

Diese Überlegungen zeigen, dass das ideologiekritische dem funktionalistischen Argument nicht einfach diametral gegenübersteht, sondern im Kontext einer postsäkularen Demokratie in der Krise wechselseitig mit diesem verflochten ist. Unter gegenwärtigen Bedingungen scheint es möglich, die Nützlichkeit einer religiösen Eigenlogik, die „paradoxerweise gerade in deren Disfunktionalität“⁴⁹ liegt, auch *ad extra* zu plausibilisieren. Der skizzierte Kontext verweist so doppelt auf die ideologiekritische Begründungsfigur. Einerseits *ermöglicht* er ein neues Bewusstsein für den kritischen Eigenwert der Religionen im Horizont grundlegender Strukturprobleme unserer Gesellschaft: Religionen relativieren und distanzieren die Wirklichkeit, sie enthalten ein „Bewusstsein von dem, was fehlt“⁵⁰. Andererseits *benötigt* und *erfordert* es religiöse Ideologiekritik, wenn

42 Ebd., 9.

43 Vgl. Schäfer, Armin: Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet, Heidelberg – Frankfurt a. M. – New York 2015.

44 Vgl. Torney-Purta, Judith: Citizenship and education in twenty-eight countries. Civic knowledge and engagement at age fourteen, Amsterdam 2001.

45 Vgl. Herbst/Wüllhorst 2018 [Anm. 16].

46 Kuhlemann zitiert nach Müller/Sander 2018 [Anm. 40], 16.

47 Ebd., 13.

48 Vgl. Hauser, Linus: Neomythen. Formen des Religiösen in der Moderne. In: Müller, Stefan/Sander, Wolfgang (Hg.): Bildung in der postsäkularen Gesellschaft, Weinheim 2018, 34–46, 34.

49 Englert 2007 [Anm. 3], 297–298. Zum Funktionalisierungsvorwurf vgl. auch den Aufsatz von Lindner, Konstantin: Religionsunterricht – das Wertefach in der Schule? In: Kropač, Ulrich/Langenhorst, Georg (Hg.): Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründung und Perspektiven des Schulfaches Religionslehre, Babenhausen 2012, 131–146.

50 Vgl. Reder, Michael/Schmidt, Josef: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008.

„ökonomische Interessen wichtiger scheinen als die Humanität, [...] christliche Identität [...] als Segregationsinstrument missbraucht wird und [...] Machtpolitik [...] über die Wahrheit zu triumphieren scheint.“⁵¹

4. Konturen einer postideologischen Ideologiekritik im Spiegel aktueller Debatten in der Sozialphilosophie

Die aktuelle Situation des RU, Bildungsprozesse in einer postsäkularen Demokratie in der Krise zu gestalten, verweist auf das unabgeholte Potenzial, welches das ideologiekritische Argument für den RU derzeit besitzt. Problematisch ist jedoch weiterhin, dass der Begriff der Ideologiekritik skeptischen Anfragen ausgesetzt bleibt und sich die Frage stellt, inwiefern dieser noch angemessen und auf der Höhe der Zeit reformuliert werden kann.

Es gilt jedoch auch: Eine Zeit der Krise ist eine Zeit der Kritik.⁵² „Fast sturmähnlich weht im Gefolge der jüngsten Krisen eine neue Emphase der Kritik durch die Lande.“⁵³ Im Zuge dieser *Renaissance der Kritik* konnten einige der theoretischen Probleme der Ideologiekritik rekonstruiert und (erste) Bearbeitungsmöglichkeiten entwickelt werden. Eine Auseinandersetzung mit diesen ermöglicht es, Konturen einer *postideologischen Ideologiekritik* zu skizzieren, einer Ideologiekritik, die – nach dem Ende der großen Ideologien und Erzählungen⁵⁴ – die Reflexion

auf ihr *rückläufiges Moment* im Sinne einer Dialektik der Aufklärung systematisch integriert. Hierbei differenziere ich fünf miteinander zusammenhängende Problemkomplexe.

KOMPLEXITÄT STATT OBJEKTIVISMUSFALLE

Heute kann Ideologiekritik nicht mehr einfach verstanden werden als Konfrontation des falschen Bewusstseins mit den wahren gesellschaftlichen Verhältnissen, denn „[d]ie Oberfläche des Scheins nehmen wir ernster, an die Hinterwelt einer tieferen Wahrheit glauben wir nicht.“⁵⁵ Es muss anerkannt werden, dass Ideologien eine Verschränkung von Wahrem und Unwahrem darstellen⁵⁶ und Ideologiekritik daher „als komplexes Unternehmen verstanden werden“⁵⁷ muss.

Der RU wird beispielsweise – durch die Theologie inspiriert⁵⁸ – als Ort verstanden, an dem die schulische Leistungsgesellschaft („falsch“) von der christlichen Botschaft der Gnade und Rechtfertigung („richtig“) kontrastiert werden kann. In dieser simplen Konfrontationslogik wird jedoch nicht ersichtlich, dass die schulische Leistungsgesellschaft nicht gänzlich von der Rechtfertigungslogik getrennt werden kann.⁵⁹ Zudem scheint es so, als ob die Leistungslogik einfach unterminiert werden könnte, womit ihre individuelle und soziale Funktionalität übersehen wird.

51 Heger 2018 [Anm. 4].

52 Beide Begriffe besitzen denselben etymologischen Ursprung im griechischen Verb *krino*: Kritik als *Kunst der Unterscheidung* hängt eng mit der Krise als *Punkt der Entscheidung* zusammen.

53 Dyk, *Silke van*: Poststrukturalismus. Gesellschaft. Kritik. Über Potentiale, Probleme und Perspektiven. In: PROKLA 42 (2012) 185–210, 185 [Kursivierungen des Verfassers].

54 Vgl. *Welsch, Wolfgang*: Unsere postmoderne Moderne, Berlin – Boston 72008.

55 *Demirovic, Alex*: Kritik und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik, 2008, online unter <http://eicp.net/transversal/0808/demirovic/de> [Zugriff: 19. Februar 2018].

56 Vgl. *Jaeggi* 2009 [Anm. 8], 267.

57 *Jaeggi/Celikates* 2017 [Anm. 11], 108.

58 Vgl. *Kreutzer, Ansgar*: Gnade für das unternehmerische Selbst. Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft. In: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 547–557.

59 Hierbei seien nur die Überlegungen von Max Weber zur protestantischen Arbeitsmoral und die von Michel Foucault zur Pastoralmacht als *mahnende Erinnerung* erwähnt.

Wenn falsche Ideologie und wahre Kritik jedoch nicht einfach differenziert werden können, muss Ideologiekritik reflexiv werden.

REFLEXIVITÄT STATT DUALISMUSFALLE

Ideologie kann „wie Mundgeruch [sein,] immer das, was die anderen haben.“⁶⁰ Dann propagierte Ideologiekritik einen simplen Dualismus, in dem die eigene Weltsicht als richtig und dieser entgegenstehende Perspektiven als ideologisch betrachtet werden. Unreflektiert bliebe der Standpunkt der Kritik, der selbst in die Verhältnisse eingebunden und verstrickt bleibt. Ideologiekritik benötigt damit Reflexivität, es geht *nicht nur* um die ideologiekritische Betrachtung der Gesellschaft, *sondern auch* um die Reflexion auf den Standpunkt der Kritik.

Im RU ließe sich – beispielsweise im Rückgriff auf Franziskus' Enzyklika *Laudato si'* – ein instrumentelles Selbst- und Weltverhältnis problematisieren, weil es die *Bewahrung der Schöpfung* systematisch unterläuft.⁶¹ Zugleich müsste jedoch die christliche Verstrickung reflektiert werden, denn ein instrumentelles Selbst- und Weltverhältnis zehrt auch von der religiös legitimierten Vorstellung des Herrschaftsauftrags.

IMMANENZ STATT PATERNALISMUSFALLE

Ideologiekritik kann nicht ohne Normativität auskommen, auch wenn diese häufig nur implizit vorhanden ist, beispielsweise durch anthropologische oder geschichtsphilosophische Grundannahmen. Problematisch ist es, wenn die Quelle der normativen Maßstäbe außerhalb vom Verständigungshorizont der zu kritisierenden Akteurinnen und Akteure zu verorten ist, weil die Kritik dann wirkungslos, tendenziell autoritär und paternalistisch wird.⁶² Um dieser

Falle zu entkommen, kann Ideologiekritik nur immanent erfolgen, das heißt, die Maßstäbe der Kritik können nur gewonnen werden an „den inneren Widersprüchen [...] einer sozialen und ideologischen Konstellation und an der Erfahrung der Betroffenen, die durch diese Widersprüche geprägt ist.“⁶³

Die erwähnte Forderung, der Benotung im RU die unterbrechende Logik der *leistungsunabhängigen Anerkennung* aus christlicher Tradition entgegenzuhalten, ist vor diesem Hintergrund ambivalent. Dies kann intuitiv bereits daran deutlich werden, dass eine solche Gegenüberstellung von den Schülerinnen und Schülern häufig als scheinheilig wahrgenommen wird. Theoretisch einsichtig wird diese Wahrnehmung, weil auch im RU das Leistungsprinzip wirksam bleibt und systematisch den propagierten Anspruch unterläuft.⁶⁴ Immanente Ideologiekritik spielt nicht die eine Anspruchslogik gegen die andere aus, ihre Unterbrechung liegt vielmehr darin, den Widerspruch zwischen diesen Logiken systematisch zu reflektieren und darin die Unterbrechung zu entdecken.

METAKRITIK STATT DETERMINISMUSFALLE

Die Perspektive, dass Ideologien für die Einzelnen eine gewisse soziale Funktion übernehmen und gesellschaftlich relativ notwendig sind, ist wichtig. Ideologiekritik verfährt metakritisch, „insofern sie jene Mechanismen kritisiert, die dafür sorgen, dass etwa Herrschaftsverhältnisse als selbstverständlich oder nicht änderbar betrachtet werden.“⁶⁵ Dies impliziert jedoch zugleich die Klarheit darüber, dass nicht alle Personen gleichermaßen diesen Mechanismen anheimfallen, weil das die Eigensinnigkeit der Akteurinnen und Akteure unterschätzt und

60 Eagleton, Terry: Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart 2000, 8.

61 Vgl. Franziskus: LS 11.

62 Vgl. Jaeggi/Celikates 2017 [Anm. 11], 113.

63 Ebd.

64 Vgl. Gruschka, Andreas: Bürgerliche Kälte und Pädagogik, Wetzlar 1994.

65 Jaeggi/Celikates 2017 [Anm. 11], 109.

missachtet.⁶⁶ Ideologien sind durch soziale Verhältnisse präformiert, nicht aber determiniert.

Thomas Ruster hat die Situation des RU dadurch charakterisiert, dass der *Kapitalismus als Religion* die alles bestimmende Wirklichkeit der Schüler/-innen ausmacht.⁶⁷ Metakritisch müsste dann jedoch die Frage thematisiert werden, inwiefern alle gleichermaßen als ‚Anhänger/-innen‘ dieser Religion gelten könnten oder ob es nicht doch relevante individuelle Unterschiede gebe und mit welchen Mechanismen diese wiederum zusammenhängen.

SOMATISCHES MOMENT STATT KOGNITIVISMUSFALLE

Ideologien werden im traditionellen Sinn häufig kognitivistisch verstanden und auf Bewusstseinsgehalte reduziert. Gerade mit Michel Foucault oder Pierre Bourdieu wird jedoch die Einseitigkeit eines solchen Verständnisses einseitig, „weil es den Zusammenhang von Überzeugungen, habitualisierten Einstellungen und kulturellen Praktiken nicht adäquat berücksichtigt.“⁶⁸ Ideologiekritik darf demnach nicht die leibliche Dimension von Ideologien aus dem Blick verlieren.

Religionspädagogisch verweist dies (auch) auf Form- und Methodenfragen, ein so verstandener ideologiekritischer Unterricht kann nicht auf performativ-ästhetische Elemente verzichten. Die Erfahrung des Kirchenraums als *Heterotopie* tangiert beispielsweise nicht nur Überzeugungen. Zugleich wird hier auch deutlich, dass

die fünf Punkte miteinander zu vernetzen sind: Reflexiv müsste hier eingeholt werden, dass gerade Spiritualität und Achtsamkeit nicht nur als Gegenorte, sondern – z. B. in der beschriebenen Steigerungslogik – als Hilfsmittel und Methoden angesehen werden können. Eine kurze Erholungszeit wird so zum Instrument der Produktivitätssteigerung.

Diese fünf Fallen zeigen an, wie ideologiekritische Ansätze sich häufig in Selbstwidersprüche verfangen können, dass nichts „wesenhaft unideologisch“⁶⁹ ist. Diese Überlegungen gilt es auch auf die biblische Tradition der Idolatriekritik zu beziehen, weil erst durch diese ein ideologiekritischer RU aus religiöser Eigenlogik heraus erfolgen kann.

5. *Religionspädagogik in der biblischen Tradition der Idolatriekritik*

Ein weiteres Problem der ideologiekritischen Argumentation war, dass nicht nur Ideologiekritik, sondern auch der biblisch begründete Begriff der Idolatriekritik aporetisch verfasst ist: Diese könne sich nicht selbst begrenzen und genügend zwischen irdischen Realitäten differenzieren.⁷⁰ Diese Kritik lässt sich jedoch im Rückgriff auf die prophetische Tradition entkräften.

Biblische Idolatriekritik beruht zentral auf dem theopolitischen Prinzip, der Relativierung von Absolutheitsansprüchen, die nicht dem einen Gott entspringen. Der eine Gott ist jedoch nicht nur zuverlässig, ausschließlich und unbe-

66 Sensibilisiert für die Rezeption und Abgrenzung der Subjekte gegenüber sozialer Herrschaft haben besonders die *Cultural Studies*. Vgl. Reilly, George: *Cultural Studies und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik*. In: Könemann, Judith / Mette, Norbert (Hg.): *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Grünewald 2013, 175–254.

67 Vgl. Ruster 2001 [Anm. 6], 198–204.

68 Jaeggi / Celikates 2017 [Anm. 11], 107.

69 Heger 2018 [Anm. 4].

70 Ohne an dieser Stelle systematisch auf die Konsequenzen eingehen zu können, die aus den sozialphilosophischen Debatten für ein angemessenes Verständnis von Idolatriekritik folgen können, muss hier zumindest separat auf die Kritik eingegangen werden, die nicht für Ideologiekritik, wohl aber für Idolatriekritik problematisch wird.

grenzt, er ist auch unverfügbar.⁷¹ Gerade in der biblischen Prophetie changiert Götzenkritik zwischen interner und interreligiöser Religionskritik. Michael Walzer, der die sozialphilosophische Debatte um den Kritikbegriff mitangestoßen hat, exemplifiziert dies an der internen Kritik des Propheten Amos und der externen Kritik von Jona.⁷² Das theopolitische Prinzip kann und muss also auch reflexiv angewendet werden. Idolatriekritik kann sich demnach – zumindest prinzipiell – selbst begrenzen, weil sie das theopolitische Prinzip *immer auch* auf ihre eigene Tradition anwendet und die Unverfügbarkeit Gottes *nicht nur* gegenüber anderen Religionen stark macht.

Zudem erscheint aus idolatriekritischer Perspektive zwar jede irdische Ordnung gleichermaßen *vorläufig*, nicht aber gleichermaßen *zustimmungswürdig*. Demokratien weisen eine strukturelle Analogie zum theopolitischen Prinzip auf, gewissermaßen wird es durch Wahlen institutionalisiert: „Mit jeder Wahl vollzieht eine demokratische Gesellschaft ihre Neugründung, besetzt den Ort der Macht neu und hält ihn damit unbesetzbar, als Leerstelle.“⁷³ Der *symbolische Ort der Macht* bleibt also – im Gegensatz zu anderen menschlichen Ordnungen⁷⁴ – konstitutiv leer.

Dies stimmt mit Überlegungen von Johann B. Metz überein, der in Bezug auf eine Metapher der amerikanischen Politologin Agnes Heller festgehalten hat, dass der Stuhl der politischen Macht leer bleiben müsse, um den Horizont messianischer Hoffnung offenzuhalten.⁷⁵ In der Demokratie findet sich folglich ein „theologisches Echo“⁷⁶, das hier systematisch und nicht historisch verstanden wird. Eine so verstandene Idolatriekritik wird jedoch nicht ihrer *demokratiekritischen* Ressourcen beraubt, sie behält ihre Funktion eines *kritischen Korrektivs* auch gegenüber der Demokratie – obwohl sie um ihre Vorzüge weiß.⁷⁷

Idolatriekritik und Ideologiekritik hängen so miteinander zusammen. Sie konvergieren darin, dass verabsolutierte Rechtfertigungsmuster delegitimiert werden, wenn sie menschenunwürdige Verhältnisse rechtfertigen. *Papst Franziskus kritisiert beispielsweise, dass Profitmaximierung als ultimativer Zweck anerkannt ist:* „Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine

71 Vgl. Zenger, Erich: Der Gott der Bibel. Ein Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 31986.

72 Vgl. Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990, 83–108.

73 Vgl. Bogner, Daniel: Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie? In: Ethik und Gesellschaft 2 (2012), online unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Bogner.pdf [Zugriff: 3. April 2018], 8.

74 Bernhard Dressler hält beispielsweise fest, dass „die Konzeption weltlicher Gewalt als göttliches Amt [...] folgerichtig zur Monarchie“ drängt (Dressler, Bernhard: Kann religiöse Bildung einen Beitrag zur Demokratie leisten? In: Rupp, Hartmut/Scheilke, Christoph Th./Schmidt, Heinz (Hg.): Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus, Stuttgart 2001, 166–179, 171).

75 Vgl. Metz, Johann B.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997, 180. Für eine Aktualisierung dieser Überlegung in der Auseinandersetzung mit Claude Lefort und Michel Foucault vgl. Engel, Ulrich: Politische Theologie ‚nach‘ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016, 37–47 und 140.

76 Bogner 2012 [Anm. 73], 9. Zudem wird die Demokratieaffinität der Idolatriekritik auch dadurch begründet, dass das in der Menschenwürde artikulierte Prinzip der fundamentalen Gleichheit aller Menschen eine *strukturelle Analogie* zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen darstellt, an der die falschen Verabsolutierungen gemessen werden.

77 Vgl. Metz, Johann B.: Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In: Manemann, Jürgen (Hg.): Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1), Münster 1996, 39–52. Vgl. auch Sobrino, Jon: Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her. In: Concilium 4 (2007) 439–453.

Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht.“⁷⁸

Ein RU, der die religionskritische Seite religiöser Traditionen hervorhebt, kann einfacher *ad extra* plausibilisiert werden, gerade gegenüber einer atheistisch-säkularistischen Kritik.

6. *Potenzielle der ideologiekritischen Begründungsfigur für eine Legitimierung des konfessionellen RUs ‚ad intra‘ und ‚ad extra‘*

Die Analysen haben gezeigt, dass es gute Gründe für den Bedeutungsverlust des ideologiekritischen Arguments gibt. Zugleich wurde deutlich, dass eine Revitalisierung von Ideologiekritik unter den Bedingungen einer postsäkularen Demokratie in der Krise nicht nur möglich, sondern auch geboten erscheint. Die Stärke des ideologiekritischen Legitimationsmusters des RUs wird in der Spannung der doppelten Rechtfertigung *ad extra* und *ad intra* sichtbar: Dieses ist „am ehesten in der Lage“⁷⁹, beidem zugleich gerecht zu werden, „weil es seine religiöse Perspektivik auf einen Gegenstand anwendet, der auch für viele religiös uninteressierte Menschen von Interesse ist: die Gesellschaft und die ihr eigene Logik der Verhältnisse.“⁸⁰ Einem ideologiekritischen RU gelingt die Bezugnahme zur Welt, ohne die sperrigen, schwierigen und ungleichzeitigen Gehalte der Religion zu untergraben. Damit könnte die angesprochene *strukturelle Aporie* zwischen der Rechtfertigung nach innen und außen abgeschwächt werden. Denn es ist offensichtlich, dass das ideologiekritische Argument nur für einen konfessionellen RU gelten kann, weil es

auf einer „Perspektive des Glaubens“⁸¹ beruht. Unter diesen Umständen könnte es gelingen, „Begründungen zu generieren, die religiösen Eigen-Sinn in allgemeinen Legitimationswert ummünzen.“⁸² Zugleich muss jedoch auch festgestellt werden, dass es noch einige Desiderate zu bearbeiten gibt, von denen zwei besonders wichtige hier genannt werden.

■ Zu Beginn wurden drei Dimensionen einer ideologiekritischen Religionspädagogik skizziert. Die Verbindungen zwischen den Dimensionen gilt es vermehrt in den Blick zu nehmen, insbesondere hinsichtlich der Theorie-Praxis-Differenz, die an dieser Stelle nur exemplarisch und nicht systematisch bearbeitet werden konnte: Es wäre nötig, nicht nur auf wissenschaftstheoretischer Ebene die ideologiekritische Logik wieder stärker zu entfalten, sondern besonders hinsichtlich des RUs mögliche Konkretionen zu entwerfen. Insofern schließe ich mich an dieser Stelle dem Plädoyer für eine „Ideologiekritische Religionspädagogik 2.0“⁸³ an.

■ Das ideologiekritische Argument stellt nur eines von mehreren Legitimationsmustern dar, die jeweils von eigener Bedeutung sind; „werden sie miteinander verflochten, so resultiert daraus die Notwendigkeit des RUs in der öffentlichen Schule.“⁸⁴ Eine jeweilige Bezugnahme müsste also nicht nur auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sondern v.a. auf Verbindungslinien und wechselseitige Kritik eingehen. Das kulturgeschichtliche Argument ließe sich aus einer ideologiekritischen Perspektive beispielsweise so verstehen, dass die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit notwendig ist, um die

78 Franziskus, EG 53.

79 Englert 2007 [Anm. 3], 300.

80 Ebd.

81 Bellmann 2007 [Anm. 32], 177.

82 Englert 2007 [Anm. 3], 300.

83 Heger 2018 [Anm. 4].

84 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1976 [Anm. 19], 135.

Zukunft frei(er) gestalten zu können, weil es nicht darauf ankommt, „was man aus uns gemacht hat, sondern darauf, was wir aus dem machen, was man aus uns gemacht hat.“⁸⁵

Wenn das gelingt, könnte das ideologiekritische Argument zur Begründung beitragen, dass „Religion in ihrer religiösen Eigenlogik ein unersetzbarer Bestandteil öffentlicher Bildung“⁸⁶ ist.

Jan-Hendrik Herbst M. A.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Praktische Theologie und Religionspädagogik der TU Dortmund, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund

85 Jean-Paul Sartre zitiert nach *Eribon, Didier*: Rückkehr nach Reims, Bonn 2016, 219. Und das lässt sich durchaus ideologiekritisch wenden, wie eine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Beichtpraxis und der Entstehung von Pastoralmacht andeuten kann.

86 *Gärtner, Claudia*: Religionsunterricht – ein Auslaufmodell? Begründungen und Grundlagen religiöser Bildung in der Schule (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 19), Paderborn 2015, 221.

