

Bernhard Grümme

Menschen bilden?

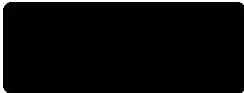
Eine religionspädagogische Anthropologie



FREIBURG · BASEL · WIEN

Für Veronika

die Freundin, die Geliebte, die Ehefrau



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32485-7

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

A Einleitung

B Der gefährdete Mensch: Der gegenwärtige Kontext als Katalysator einer religionspädagogischen Anthropologie

0. Methodische Vorbemerkung	26
1. »Jeder hat doch irgendwie Recht«!? Der Mensch im Kontext von Pluralisierung, Relativierung und Gotteskrise	27
2. Reflexive Modernisierung, Individualisierung und Posttraditionalität	34
3. Verwehendes Subjekt im Cyberspace. Der Mensch und die Virtualisierungsprozesse	39
4. Beschleunigung als Subjektverlust	43
5. Die »vierte narzisstische Kränkung«: Die Naturalisierung des Menschen	49
6. Der Traum von der Perfektibilität des Menschen	55
7. Der homo oeconomicus	61
8. Auswertung	67

C Anthropologie als Krisenwissenschaft. Von Sinn, Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Reflexionen in der Religionspädagogik

0. Problemaufriss und methodische Vorüberlegungen ..	70
1. Anthropologie als Selbstvergewisserung in der Krise. Wissenschaftsgeschichtliche Hinweise	76
2. Philosophische und Theologische Anthropologie und ihr Ringen um den Menschen	84

3.	Streit um Menschenbilder	98
4.	Alteritätstheoretische Denkform	111
4.1	Wissenschaftstheoretische Positionen der pädagogischen und der theologischen Anthropologie	111
4.2	Starke Normativität	113
4.3	Destruktion von Normativität	114
4.4	Schwache Normativität	117
4.5	Anthropologische Dimensionen als Kriterien für eine weiterführende Denkform	120
4.6	Anthropologiekritik und Normativität	125
5.	Pädagogik und Theologie	135
6.	Zur Unverzichtbarkeit einer religionspädagogischen Anthropologie. Auswertung	146
D	Dimensionen	
0.	Methodische Vorüberlegungen	156
1.	Dimension: Körper – Leib – Geist	158
1.1	Der Körper als Gegenstand	160
1.2	Leib und Körper	164
1.3	Ganzheitlichkeit, Intersubjektivität und Andersheit .	166
1.4	Der Körper als kulturell-gesellschaftliches Konstrukt	171
1.5	Geschlechtlichkeit – Gender	175
1.6	Leib und Seele. Aussagen der Theologischen Anthropologie	179
1.7	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen .	188
2.	Dimension: Endlichkeit	192
2.1	Erziehungsbedürftigkeit – Erziehungsfähigkeit. Die Pädagogik zwischen Perfektibilitätsoptimismus und Endlichkeit	192
2.2	Der Mensch als Geschöpf in einer Theologischen Anthropologie	203
2.3	Gottesbildlichkeit, Bildsamkeit und Bildung	209
2.4	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen .	221

3.	Dimension: Identität	225
3.1	Humanwissenschaftliche Horizonte	227
3.2	Identität als Balanceakt	235
3.3	Religiöse Identität	246
3.4	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen ..	251
4.	Dimension: Sozialität	255
4.1	Intersubjektivität als Konstituens	255
4.2	Alterität und Intersubjektivität	262
4.3	Kultur, Symbol, Riten	271
4.4	Theologische Aspekte von Sozialität	279
4.5	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen ..	288
5.	Dimension: Freiheit	293
5.1	Humanwissenschaftliche Perspektiven	293
5.2	Befreite Freiheit. Theologische Horizonte	308
5.3	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen ..	318
6.	Dimension: Versagen, Schuld, Sünde	323
6.1	Humanwissenschaftliche Perspektiven	323
6.2	Schuld und Sünde. Theologische Horizonte	338
6.3	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen ..	352
7.	Dimension: Zeit	356
7.1	Was ist Zeit? Humanwissenschaftliche Horizonte	356
7.2	Ein entformalisiertes Zeitverständnis	364
7.3	Pädagogik und Zeit	369
7.4	Zeit als Heilszeit? Bemerkungen zu einer Theologie der Zeit	379
7.5	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen ..	387
8.	Dimension: Rationalität	393
8.1	Begriffsklärungen	393
8.2	Animal Rationale	397
8.3	Gefühl, Empathie, Rationalität	401
8.4	Alteritätstheoretische Vernunft	411

Inhalt

8.5	Pädagogische und psychologische Implikationen	421
8.6	Rationalität und Entwicklung	429
8.7	Gottfähige Vernunft. Horizonte	436
8.8	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen .	440
9.	Dimension: Religion	445
9.1	Der Mensch: »unheilbar religiös« (Helmut Thielecke)?	445
9.2	Religiosität – Religion	453
9.3	Die Gottfähigkeit des Menschen	458
9.3.1	Humanwissenschaftlich	458
9.3.2	Pädagogisch	460
9.3.3	Philosophisch	462
9.3.4	Religionsphilosophisch und fundamentaltheologisch	464
9.4	Der von Gott begabte Mensch. Perspektiven theologischer Anthropologie	472
9.5	Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen .	483
E Der gottbegabte Mensch. Auswertung und Perspektiven		
	Auswahlbibliographie	498
	Nachweise	503
	Personenregister	552

5. Dimension: Freiheit

5.1 Humanwissenschaftliche Perspektiven

Peter Bieri hat in seiner atemberaubenden Studie über die menschliche Freiheit die Entdeckung der eigenen Willensfreiheit von zwei Extremen abgegrenzt. Auf der einen Seite steht die Dementierung jeglicher Freiheit,¹ wie sie insbesondere in einem naturalistischen Determinismus vertreten wird. Vor allem ein Teil der Hirnforschung hat den freien Willen in einer bislang nie da gewesenen Radikalität in Abrede gestellt. Mit dem Fortschritt naturwissenschaftlicher Einsichten wuchs die Einsicht in die hirnphysiologischen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis und Freiheit. Noch der intensivste, radikalste Akt von Freiheit beruht immer auch auf Strukturen körperlicher Art. Damit aber ging die zunehmende Erkenntnis der Beeinflussung menschlicher Entscheidungsfähigkeit einher. Die Beeinträchtigung der für die personale Willensfreiheit und Handlungsfreiheit grundlegenden Wahrnehmungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit durch natürlich-degenerative, genetische oder künstliche Einflüsse spielt gerade bei der juristischen Schuld- und Verantwortungsfeststellung eine zentrale Rolle. Temporär oder chronisch kann die Schuldfähigkeit durch Alkoholkonsum oder psychische Erkrankung beeinträchtigt oder gar ganz beseitigt werden. Wie in der Kontextanalyse bereits ausgeführt wurde, stellt die Hirnforschung dagegen insofern nun eine radikale Verschärfung dar, als danach unbewusste Hirnvorgänge nicht nur temporär oder chronisch, sondern vollständig das Vermögen menschlicher Freiheit und damit das Vermögen menschlicher Urheberschaft verantwortlicher Entscheidungen dementieren und auf diese Weise ein

¹ Vgl. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 84–153.

methodischer zu einem grundsätzlichen Naturalismus vorangetrieben wird. Unter dieser Prämisse »kollabiert das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft – und als dessen Variante der Rechtsdiskurs überhaupt«. ²

Die andere Seite, von der die menschliche Freiheit abzugrenzen ist, ist das, was Bieri Willenskitsch nennt. Damit ist ein Wille gemeint, der schematisch, abstrakt, unecht ist, weil er sich nicht aus einer unverwechselbaren Innengeschichte, aus einer frei und verantwortlich übernommenen und vollzogenen Entscheidung ergibt. Er resultiert eher aus Konventionen, aus nicht angenommenen Ritualen des Willens, aus einem Willen für die Galerie wie für die rhetorische oder die narzistische Selbstbespiegelung. Diese kann im Willen einer Mutter perfekt getarnt sein, sich vor allem deshalb für die Kinder aufzuopfern, weil sie ihnen als Aufopfernde erinnerlich sein will. Was dem kitschigen Willen fehlt, »ist die Selbstständigkeit und Genauigkeit eines angeeigneten Willens, und deshalb ist er kein Wille, der in eine Person integriert ist, wie das einen freien Willen kennzeichnet. Er ist eine Potemkinsche Willensfassade, die in sich zusammenfällt, wenn wir anfangen, hartnäckige Fragen zu stellen«. ³

Dagegen profiliert Peter Bieri in umfänglichen phänomenologischen Analysen den Begriff einer Freiheit, die in bestimmter Weise durchaus bedingt ist, ohne kausal vollständig determiniert zu sein. Freiheit wird als Selbstvollzug entfaltet. Sie ist nicht eine beliebige Wahlfreiheit, die zwischen Alternativen entscheidet. Letztlich bestimmt Freiheit sich in dieser Entschei-

² Habermas, *Philosophische Texte* 5 2009, 292. Vgl. a. a. O., 284–294. Vgl. Teil B 5. Inwiefern dies auch dem Alltagsverstehen widerspricht zeigt Hans Joas: »Keiner von uns kann sich selbst etwa als bloßes Reiz-Reaktions-Wesen verstehen und gleichzeitig mit seinem Alltag zurechtkommen«. So beschreibt der Szientismus den Menschen in Kategorien, »die in das Selbstverständnis einer Person prinzipiell nicht interpretiert werden können«: Joas, *Die Entstehung der Werte* 1999, 216; vgl. Metzinger, *Der Ego-Tunnel – Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik* 2009; Höhn, *Zeit und Sinn* 2010, 171ff.

³ Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 428.

dung selber und gehört letztlich zum Existenzvollzug des Menschen als Person. Bieri's kompatibilistisches Freiheitskonzept ist von dem Gedanken geprägt, dass »indem wir die Freiheit der Entscheidung ausüben, etwas mit uns und für uns machen«. ⁴ Dies leugnet keineswegs die vielfältigen Bedingtheiten, denen die Freiheit des Menschen als einer endlichen, kontingenten, leibverhafteten und geschichtlich-kulturell verwurzelten Person unterliegt. Im Gegenteil: Freiheit bildet sich unter dem Einfluss von Gründen, also durch rationales Überlegen. Eine solche Freiheit des Willens hat das Subjekt zu seinem Urheber. Das durch Freiheit gesetzte Tun unterscheidet sich vom bloßen Geschehen dadurch, dass es durch die eigene freie Entscheidung bedingt ist. Indem diese Entscheidung immer in bestimmten Kontexten geschieht, die selber wiederum nicht durch die eigene Freiheit gesetzt sind, ist diese Freiheit auch eine in vielfacher Hinsicht äußerlich bedingte. Unfreiheit liegt dann vor, wenn der Wille auf die falsche Weise bedingt ist. Der Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit, von Tun und Wollen ist demnach »ein Unterschied in der Art und Weise des Bedingtseins«. ⁵ Da wo es gelingt, die Bedingtheiten der eigenen Freiheit nochmals in einem Akt von Freiheit sich anzueignen, da wo der Mensch sich letztlich in diesem aneignenden Sinne bestimmen lässt, liegt keine Schwächung, sondern dort liegt erst das Wesen menschlicher Freiheit vor. Freiheit besteht keineswegs in einer Unbedingtheit, die sich von allen ursächlichen Zusammenhängen und Bedingtheiten lösen könnte, von allen Einflüssen des Charakters, der Befindlichkeit, der geschichtlichen Situation. Eine solche unbedingte Freiheit wäre letztlich nicht mehr als eine Fata Morgana, ein Albtraum. »Wer nicht in vieler Hinsicht bestimmt wäre, könnte selbst nichts bestimmen (...). Bestimmt zu sein ist ein konstitutiver Rückhalt von Selbstbestimmung«. ⁶ Darum liegt in der Annahme ein kategorialer Fehler, der Unter-

⁴ Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 382.

⁵ Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 166.

⁶ Seel, *Sich bestimmen lassen* 2002, 288. Vgl. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 230–280.

schied zwischen Freiheit und Unfreiheit sei mit der Unterscheidung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit der Freiheit in Verbindung zu bringen.⁷ Und doch verrät der Gedanke der Unbedingtheit von Freiheit eine wesentliche Intuition, ohne die diese nicht wäre: das Moment der subjekthaften Urheberschaft des freien Willens. Ein solches Freiheitsbewusstsein ist nicht bei jedem alltäglichen Lebensvollzug vorhanden; es läuft vielmehr performativ mit, muss in Reflexionsprozessen zu Bewusstsein gebracht und kann so nochmals selbstreflexiv werden.

In kommunikationstheoretischer Zuspitzung greift Jürgen Habermas einen solchen Gedanken in differenzierender Weise auf, indem er ihn in eine genetische Perspektive einrückt und für die Aneignung der eigenen Lebensgeschichte durch die freien Subjekte fruchtbar macht. Damit ist bereits ein Anknüpfungspunkt des Freiheitsdenkens für pädagogische Prozesse gegeben. »Wie im Falle der Identifizierung mit dem eigenen Körper und den leibnahen Gestimmtheiten und Strebungen ist es wiederum ein Akt von Aneignung, ein Akt der mehr oder weniger bewussten Identifizierung, der erklärt, warum die identitätsprägenden Einflüsse der Sozialisation und des Herkunftsmilieus nicht als freiheitsbeschränkendes Schicksal empfunden werden. Grundsätzlich kann der Heranwachsende zu den eigenen Bildungsprozessen rückblickend Stellung nehmen und entscheiden, welche der ›bestimmenden‹ kulturellen Lebensformen, Traditionen und Vorbilder er sich zu Eigen machen möchte und welche nicht. Sich davon bestimmen zu lassen ist Teil, nicht Schranke der Freiheit. Der Handelnde kann Gründe, die seinem ›Charakter‹ und dessen Entstehungsgeschichte entspringen, erst als Zwang erfahren, wenn er ›neben sich tritt‹ und die eigene Lebensgeschichte wie ein indifferentes, jeder Bewertung entzogenes Naturgeschehen betrachtet.«⁸ Das Subjekt hat, ob es will oder nicht, Verantwortung für die eigene Lebensgeschichte, ja in gewisser Weise gar für den eigenen Charakter zu übernehmen.

⁷ Vgl. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* 2005, 242ff.

⁸ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* 2005, 196.

Habermas arbeitet den prinzipiellen Zusammenhang von Willensfreiheit und Verantwortung heraus. Nur wo Willensfreiheit gegeben ist, nur dort kann verantwortliche Urheberschaft zugeschrieben werden. Denn Willensfreiheit, so seine Definition, ist in einem allgemeinen Sinne der »Modus der Selbstbindung des Willens auf der Basis von einleuchtenden Gründen«. ⁹ Dazu gehören vor allem drei Momente, die auf eine sehr komplexe Weise ineinander greifen:

- a) die Fähigkeit der rationalen Güterabwägung, rationale, in die Zukunft ausgreifende Handlungsorientierungen, das Bewusstmachen von Umständen und Motiven, kurz: die Kompetenz zu Reflexion und Selbstreflexion;
- b) das Bewusstsein, jeweils auch anders handeln zu können in der Auswahl von Alternativen, die sich im »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« erschließen;¹⁰
- c) die Willensstärke zu haben, sich im Handeln von jenen Gründen tatsächlich dann bestimmen zu lassen, von denen man selbst überzeugt ist. Diese Gründe bieten positiv gesehen Motive des eigenen Handelns, negativ gesehen den philosophischen Ursprung des schlechten Gewissens.¹¹

Eine solche Begründung von Willensfreiheit, die erkennbar von Kants Begriff praktischer Vernunft geprägt ist, ermöglicht eine innere Hierarchisierung. In der Regel ist ein eher beiläufiges Freiheitsbewusstsein gegeben, das bei alltäglichen Entscheidungen eher vorbewusst da ist und performativ in Anspruch genommen wird. Es sind Neigungen, Werthaltungen, Präferenzen und Stimmungen, es sind Traditionen und Konventionen, es sind geschichtliche wie gesellschaftliche Bedingtheiten, die Freiheitsentscheidungen beeinflussen, obschon wir auch dafür im Alltagsbewusstsein zur Rechenschaft gezogen werden können. Habermas unterscheidet pragmatische, ethische und moralische

⁹ Habermas, Philosophische Texte 5 2009, 282 (im Original kursiv).

¹⁰ Habermas, Philosophische Texte 5 2009, 277 (im Original teilweise kursiv).

¹¹ Vgl. Habermas, Philosophische Texte 5 2009, 274–284.

Gründe. Erstere meinen die Ausrichtung des Handelns und Wollens der praktischen Vernunft am Zweckmäßigen, wie dies utilitaristische Traditionen entfalten. Zweite meinen die Ausrichtung am Guten in aristotelischer oder kommunitaristischer Tradition. Dagegen zielen moralische Gründe auf die Ausrichtung an der autonomen Selbstbestimmung des Willens durch die Selbstbindung an Nomen universaler Gerechtigkeit. Einzig diese in der inneren Verbindung von Reflexivität und Freiheit verwurzelte Selbstbindung hat Kant als freien Willen und Autonomie gefasst.¹² In dieser kantianischen Ausdifferenzierung der Willensfreiheit und der kantianischen Unterscheidung von Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität verwurzelt Habermas auch seinen Versuch der Widerlegung eines naturalistischen Determinismus, der die Interdependenz wie die Eigenlogik von Teilnehmerperspektive und Beobachterperspektive aufzeigt.¹³ Dabei verfolgt er dieses Verhältnis bis in die Ontogenese des sich in Interaktion und Perspektivenübernahme herausbildenden Subjekts einerseits und die evolutionsgeschichtliche Genese des menschlichen Geistes andererseits.¹⁴ Unter Ausdifferenzierung einer Teilnehmerperspektive und einer Beobachterperspektive entlarvt er angesichts der Endlichkeit des ins Unendliche ausgreifenden menschlichen Geistes die Aporien einer verabsolutierten Beobachterperspektive, eines *view from nowhere*. Freiheit erschließt sich nicht in der Vogelperspektive der beobachtenden Dritten Person, sondern nur den Teilnehmern des Sprachspiels verantwortlicher Urheberschaft, die als Hörer oder Sprecher Freiheit performativ gegenüber der zweiten Person in Anspruch nehmen.¹⁵

¹² Vgl. zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft Habermas, *Philosophische Texte* 3 2009, 360–382.

¹³ Vgl. Nagel, *What is it like to be a bat?* 1979, 165–180; Nagel, *The View from Nowhere* 1986; Wingert, *Die eigenen Sinne und die fremde Stimme* 2003, 219–248.

¹⁴ Vgl. Habermas, *Philosophische Texte* 5 2009, 318.338ff. Darin finden sich Bezüge auf Kohlberg einerseits und auf Tomasello andererseits.

¹⁵ Vgl. Habermas, *Philosophische Texte* 5 2009, 275–277.331–341.

Es gibt verschiedene Argumentationsketten, die gegen die Verabsolutierungen des hirnhysiologischen Naturalismus ins Feld zu führen sind. Da ist die Selbstwidersprüchlichkeit der eigenen Argumentation, die einen Determinismus behauptet, und doch von dieser Auffassung zu überzeugen versucht und dabei die kulturalistische Formung der eigenen Position übersieht.¹⁶ Da sind diejenigen Argumentationen, die von einer Grundfreiheit aus die prinzipielle Möglichkeit der Willensfreiheit aufzeigen.¹⁷ Aber von besonderer Relevanz scheint diese von Habermas favorisierte Argumentation aus der Innenperspektive des erkennenden Ich zu sein. Die Ich-Perspektive ist nicht verlustfrei und reibungslos in die Es-Perspektive zu übersetzen.¹⁸

In den Bahnen seines kommunikationstheoretischen Vernunftbegriffs entwickelt, in dem er die Moralität des Menschen diskursethisch fundiert, setzt sich Habermas unbeschadet aller Nähe schließlich an der entscheidenden Stelle von Kant wegen der Ungeschichtlichkeit seines Freiheitsbegriffs und der Hypertrophierung eines isolierten Subjekts ab. Erscheint für Habermas die moralische Freiheit »nur in der deflationierten Gestalt einer bedingten, in lebensweltlich kontextualisierte Gründe eingelassenen Freiheit«,¹⁹ so hat Kant in seinem transzendentalen Begriff der Freiheit »den autonomen Willen mit dem omnipotenten verwechselt«, der – um ihn als ursprunglos-unbedingten, also schlechthin herrschenden Willen denken zu können – in das Reich des Intelligiblen versetzt werden musste.²⁰

Man könnte nun fragen, ob nicht die freiheitstheoretische Typologie Axel Honneths in der Verhältnisbestimmung zwi-

¹⁶ Vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* 2006, 33–36.327–335; Miggelbrink, *Lebensfülle* 2009, 74ff.92ff.

¹⁷ Vgl. Ernst, *Ist Freiheit noch denkbar?* 2008, 192–213; Stinglhammer, *Einführung in die Schöpfungstheologie* 2011, 14–116.

¹⁸ Vgl. den erhellenden Band: Neuner, *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie?* 2003. Darin Lücke, *Mehr Gehirn als Geist?* 2003, 57–78. Vgl. zu einer Anthropologie im Lichte des hirnhysiologischen Naturalismus Lücke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden* 2006.

¹⁹ Habermas, *Philosophische Texte* 5 2009, 282.

²⁰ Habermas, *Philosophische Texte* 3 2009, 371.

schen dem Rechten und dem Guten weiterführend ist und stärker die intersubjektive Struktur der Freiheit begründet aufzuweisen vermag als dies bei Habermas der Fall ist. Von Hegel herkommend, unterscheidet er eine negative Freiheit, eine reflexive Freiheit und eine soziale Freiheit. Während die negative Freiheit sich ausschließlich auf das Freigesetztsein von äußeren Hemmnissen bezieht, dabei aber eine inhaltliche Bestimmung hintanstellt, ist die reflexive Freiheit in der Tradition Kants als eine Freiheit zu bestimmen, die sich selber die Maximen des Handelns setzt. Beiden Formen von Freiheit ist trotz aller Unterschiede die reflexive Distanz zur intersubjektiv zu bestimmenden Sphäre von Gesellschaft und Geschichte gemeinsam. Demgegenüber soll die soziale Freiheit die beiden ersten Formen in sich aufheben und zugleich die Freiheitsvollzüge der Anderen nicht nur als regulativ, sondern als konstitutiv für die Bestimmung der subjektiven Freiheit denken. Fragen der Gerechtigkeit und der individuellen Selbstbestimmung verweisen »zirkulär aufeinander«. ²¹ Mit diesem Vorschlag, Subjektivität und Objektivität, Subjekt und Geschichte zusammenzudenken und nicht das Subjekt der Geschichte in kantianischer Tradition transzendental vorzuschalten, mit diesem Vorschlag, »auch die Objektivität selbst noch in die Bestimmung von Freiheit einzubeziehen, wird mit einem gewissen Recht behauptet, dass wir uns solange nicht als wirklich frei erfahren können, wie wir nicht in der äußeren Wirklichkeit die Voraussetzungen für eine Umsetzung unserer selbstbestimmten Ziele vorfinden«. ²²

Dieser kurze freiheitstheoretische Anlauf ist hier nicht weiter bis in seine fein ziselierten Verästelungen zu verfolgen. Er lässt sich anthropologisch insofern auswerten, als hier der Mensch in seiner Freiheit und Verantwortung für sich, für die eigene Lebensgeschichte und für andere deutlich wird. Er kann inmitten seiner Sozialität mit sich beginnen, ²³ er kann nicht nur dies oder

²¹ Honneth, *Das Recht der Freiheit* 2011, 40.

²² Honneth, *Das Recht der Freiheit* 2011, 90. Vgl. die Kritik an einer transzendentalen Ausrichtung der Diskurstheorie a. a. O., 58–80.

²³ Teil D 4.

das tun. Er kann, weil negative Freiheit, seine Verantwortung nicht delegieren auf Gesellschaft, Gemeinschaft oder peer group. Er kann in seinen Wahlentscheidungen im Sinne einer reflexiven Freiheit über sich verfügen und als soziale Freiheit vollziehen. Darin ist er sich selbst gegenwärtig, kann sich in seinen freien Akten als frei erfahren.

Von dem strukturgenetischen Modell der moralischen Urteilsbildung wäre freilich die genetische Perspektive dieser Freiheit zu lernen. Lawrence Kohlberg als Hauptvertreter dieses Ansatzes hat die Genese der moralischen Urteilskompetenz drei unterschiedlichen Niveaus mit jeweils zwei Stufen zugeordnet. Er unterscheidet das Präkonventionelle Niveau (Orientierung an Bestrafung und Gehorsam; naiv egoistische Orientierung), das Konventionelle Niveau (Orientierung am Ideal des »Guten Jungen«, Orientierung an Aufrechterhaltung von Autorität und sozialer Ordnung) und schließlich das Postkonventionelle Niveau (legalistische Vertragsorientierung, Orientierung an Gewissen und Prinzipien). In zunehmender Ausweitung der Referenzbereiche und einer zunehmenden reflexiven Verinnerlichung der Freiheit wird das Subjekt in Bezug auf seine Freiheit und Moralität urteilsfähig.²⁴

Was Habermas in kantianischer Tradition kommunikationstheoretisch rekonstruiert, stellt sich nach Charles Taylor aus einer aristotelisch geprägten, am guten Leben ausgerichteten Konzeption ganz vergleichbar dar und kann gegen den naturalistischen Determinismus ins Feld geführt werden: die Entdeckung des inneren Menschen, des neuzeitlichen Selbst, der sich vom naturwissenschaftlichen Blick von Nirgendwo durch die Haltung der »radikalen Reflexivität oder des Standpunktes der ersten Person« unterscheidet.²⁵ Die Welt ist eine Welt für uns, in deren Erfahrung und bei deren Begegnung wir uns als

²⁴ Vgl. Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes 1974: 60f; Blasberg-Kuhnke, Gerechtigkeit lernen – eine theologische und religionspädagogische Herausforderung des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I 2007, 249ff.

²⁵ Taylor, Quellen des Selbst 1996, 241.

freie und verantwortliche Menschen miterfahren, oder kantianisch gesprochen: als Subjekte, die Personen sind. »Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (...), woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein), oder wenigstens zugleich mit anderen sich selbst gibt, unterworfen ist.«²⁶

Allerdings sollte bislang ebenfalls deutlich geworden sein, dass es sich bei der Freiheit und Autonomie der Person um ein endliches, vielfältigen Bedingungen ausgesetztes Subjekt handelt. Das konterkariert jene Strömungen eines hypertrophen Subjekt Denkens der Neuzeit, wie es sich insbesondere in idealistischen Traditionen herausgebildet hat. Der Mensch ist nicht das Wesen der unbedingten Freiheit, die weltkonstituierend sich im Umgang mit anderen vollzieht und der es in allem nur um in Freiheit und Erkenntnis vollzogenen Selbstbesitz geht.²⁷ Auch transzendente Freiheitstheorien versuchen sich von dem weltlosen Subjekt konzept dadurch zu lösen, dass sie das Subjekt als präreflexives Vertrautsein mit sich selbst denken, das sich nie selber ganz gegeben, sondern sich auf Unbedingtheit hin entzogen ist, sich von dort her gegeben weiß und deshalb zu Dank verpflichtet ist.²⁸ Ohne in eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen transzendentalphilosophischen Konzepten eintreten zu können, bleibt als Ertrag wenigstens für uns festzuhalten: Der Mensch ist eine bedingte Freiheit, die sich selbst verantwortlich aufgegeben ist. Das Wesen des Men-

²⁶ Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*; in: ders., *Werkausgabe VIII 1977*, A 22.

²⁷ Vgl. Werbick, *Gott verbindlich 2007*, 206.587.636; Grümme, *Was ist der Mensch ohne den Anderen?* 1998, 1–19.

²⁸ Vgl. Henrich, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?* 1997, 10–20; aufschlussreich auch: Henrich, *Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)* 1989, 106–170. Vgl. Wendel, *Affektiv und inkarniert 2002*, 271ff; Bederna, *Ich bin du, wenn ich ich bin 2005*, 30ff; Müller, *Das etwas andere Subjekt 1998*, 137–163; Müller, *Wenn ich »ich« sage 1994*.

schen, so Heinrich Schmidinger, »liegt in seiner Freiheit«,²⁹ einer Freiheit, die durch ihre Selbstreflexivität mehr ist als das kalkulierende Gefüge einer rational choice,³⁰ einer Freiheit, die stets intersubjektiv und geschichtlich-gesellschaftlich verwurzelt ist, die von Alterität zuvorkommend angerufen und die sich darin zu eigener freier und verantwortungsvoller Stellungnahme aufgegeben ist. All das, was zur Sozialität des Menschen zu sagen war, muss hier unter freiheitstheoretischen Gesichtspunkten in Anschlag gebracht werden.³¹

Ein solches ambitioniertes Verständnis des Menschen als subjekthafter, personaler Freiheit steht durchaus kritisch zu manchen Freiheitskonzeptionen, wie sie in so unterschiedlichen Freiheitsdiskursen in Literatur, Neurobiologie, Psychobiologie, Kunst oder Sozialwissenschaft und Geschichtswissenschaft vertreten werden. Dies wird deutlich, wenn sozialwissenschaftliche Gegenwartsdiagnosen so unterschiedliche Freiheitsbegriffe wie den einer unbeschränkten, libertären, einer wohlgeordneten, einer geplanten, einer rationalisierten, messbaren, einer demokratischen, flexiblen, kommunitären oder konsumistischen Freiheit herausarbeiten.³² Oder dies wird eklatant sichtbar im Hinblick auf ein rein konstruktivistisches Verständnis von Person und Freiheit, das diese mehr oder weniger für eine kulturelle Konstruktion hält. Was für die interkulturelle Begegnung mit Anderen, insbesondere den Indigenas ganz unterschiedlicher Kulturen und Ethnien zunächst eine gewisse Überzeugungskraft bereit zu halten scheint,³³ wird angesichts der fehlenden Universalität der Kategorien problematisch. Ein kultureller Relativismus droht das zu gefährden, was er eigentlich sichern will. Habermas argumentiert dagegen mit dem Universalismus seiner nachmetaphysischen kommunikativen Ver-

²⁹ Schmidinger, Das Wesen des Menschen liegt in seiner Freiheit – Zur Geschichte einer Definition 2005, 7.

³⁰ Vgl. Dupré, What is a Human Being 2008, 53.

³¹ Teil D 4.

³² Vgl. Pirsching, Die Freiheit der sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnosen 2005, 209–249.

³³ Vgl. Mader, Mensch, Person, Weltbild 2005, 163–182.

nunft, Charles Taylor mit dem Konzept starker Wertungen.³⁴ Umso größer wird die Plausibilität des hier vorausgesetzten Ansatzes, Universalität und Partikularität durch ein Alteritätsdenken zu vermitteln.³⁵

Der Freiheitsdiskurs innerhalb der Pädagogik wirkt ähnlich schillernd. Es gibt pädagogische Konzepte, die personale Freiheit zu unterlaufen drohen. Vor allem im Bereich der Lerntheorien oder der Didaktiken bezeugen dies behavioristische oder kybernetische Zugänge. Hier wird der Eigenlogik und der technischen Regelbarkeit des Systems gegenüber der unauslotbaren Autonomie des Menschen der Vorzug gegeben.³⁶ Das neuerdings in der Erziehungswissenschaft diskutierte evolutionäre Paradigma ist diesbezüglich differenzierter zu beurteilen. Zwar besteht durch die Verwendung soziobiologischer und evolutionstheoretischer Kategorien und Begriffe eine deterministische Drift, die sich aber bei genauerer Analyse durchaus mit den Postulaten von Freiheit und Autonomie vereinbaren lässt.³⁷ An Dietrich Benner und Gabriele Weigand lässt sich freilich exemplarisch nachweisen, inwieweit Pädagogik und Bildungstheorie den Begriff personaler Freiheit in einem emphatischen Sinne aufnehmen.

Unter Rückgriff auf die Anthropologie Eugen Finks findet Benner neben den Momenten Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Sprache im Freiheitsbegriff ein zentrales konstitutives Prinzip menschlicher Praxis, wobei alle Momente aufeinander dialektisch verwiesen sind. Freiheit meint im Wesentlichen gerade keine menschliche Wahlfreiheit und Willkürfreiheit, in der der Mensch etwas wählt, losgelöst von Bindungen, Kontexten und normativen Orientierungen. Freiheit meint jenen tätigen Voll-

³⁴ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst* 1996, 17ff.

³⁵ Teil C 4.

³⁶ von Cube, *Die kybernetisch-informationstheoretische Didaktik* 1997, 57–74; Blankertz, *Theorie und Modelle der Didaktik* 1980, 57–61; Woolfolk, *Pädagogische Psychologie* 2008, 257–302.

³⁷ Vgl. Tremml, *Evolutionäre Pädagogik* 2004; Scheunpflug, *Evolutionäre Didaktik* 2001. Dazu Nipkow, *Möglichkeiten und Grenzen eines evolutionären Paradigmas in der Erziehungswissenschaft* 2002, 670–689.

zug, in dem »der Mensch seine Bestimmung sucht und hervorbringt«. ³⁸ Aus diesem allgemeinen Praxisbegriff gewinnt Benner nun die Eigenlogik pädagogischen Denkens und Handelns, die er von anderen Elementen der menschlichen Gesamtpraxis wie Politik, Kultur, aber auch Religion abhebt. ³⁹ Die pädagogische Praxis wird auf der Seite des Individuums durch die Grundbegriffe der Bildsamkeit oder der unbestimmten Lernfähigkeit, der Aufforderung zur Selbsttätigkeit sowie auf der gesellschaftlich-sozialen Seite durch den der pädagogischen Transformation sowie des nichthierarchischen Verhältnisses der ausdifferenzierten Praxen charakterisiert. Die Freiheitskategorie ist für alle Grundbegriffe relevant, für den Begriff der Bildsamkeit und der Selbsttätigkeit jedoch von eminenter integraler Wichtigkeit und damit für Benners Bildungstheorie von geradezu axiomatischem Rang. Bildsamkeit meint den Menschen als bildsames Wesen, das »seine Bestimmung weder von einer inneren oder äußeren Natur empfängt noch aus der Gesellschaft übernimmt, sondern selbst hervorbringen kann und muss«. ⁴⁰ Insofern diese Freiheit durch ihre leibliche, geschichtliche und sprachliche Verwurzelung einen intersubjektiven wie gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter hat, wird das Prinzip der Bildsamkeit als das Prinzip einer »pädagogischen Interaktion« verständlich. Die lässt sich als »individuelle, intersubjektive und intergenerationelle Praxis« profilieren, die sich kategorial von anlagebedingten, genetisch determinierten und umweltbedingten, sozial und kulturell determinierten Prozessen unterscheidet und den Zu-Erziehenden als jemanden würdigt, der an der Genese seiner humanen Bestimmtheit mitwirkt. ⁴¹

Weniger bildungstheoretisch als über den Begriff der Person recurriert Gabriele Weigand in ihrer anthropologischen Grund-

³⁸ Benner, *Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie und Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft* 2004, 15.

³⁹ Vgl. Benner, *Allgemeine Pädagogik* 2005, 92–129; kritisch dazu Grüme, *Religionsunterricht und Politik* 2009, 102ff.

⁴⁰ Benner, *Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie und Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft* 2004, 19.

⁴¹ Benner, *Allgemeine Pädagogik* 2005, 72.

legung einer Theorie der Schule an zentraler Stelle auf personale Freiheit. Weigand unterscheidet zwischen einem Personbegriff aus dem Erbe analytischer Philosophie und einem Personbegriff in antik-jüdisch-christlicher Tradition. Für jenen ist das Person-Sein an Rationalität und Bewusstsein geknüpft. Er unterscheidet deshalb Person und Lebewesen. Für diesen meint Person Selbstzwecklichkeit, die von keinem anderen Zweck her abzuleiten, nicht von außen verfügbar oder durch Leistung erst zu erarbeiten ist. Dieser von Weigand übernommene Personbegriff ist von einem grundlegenden Prozesscharakter geprägt, von der Spannung zwischen Sein und Werden.⁴² Der Mensch ist Person, aber muss dies noch in pädagogischer Interaktion mit Welt, Umwelt und sich selbst prozesshaft aktualisieren und zur Geltung bringen. Personsein hat so einen dynamischen Charakter, weshalb Weigand Person und Persönlichkeit begrifflich unterscheidet. Person ist jeder Mensch, aber im Prozess des Personwerdens, in dem sich der Mensch zur Persönlichkeit entwickelt, verwirklicht sich dieses Personsein als je einmalige Weise, zu der kein anderer fähig ist. Der Mensch, so Weigands Gewährsmann Schleiermacher in seinen pädagogischen Schriften, »ist ein Wesen, welches den hinreichenden Grund seiner Entwicklung vom Anfange des Lebens an bis zum Punkt der Vollendung in sich selber trägt«.⁴³ In diesem Werdecharakter des Personbegriffs liegt für Weigand die Notwendigkeit von Erziehung und Bildung beschlossen und zugleich die tiefste Begründung für die Unverzichtbarkeit menschlicher Freiheit. »Der Prozess des Personwerdens ist auf das gesamte Leben hin angelegt, wobei es sich um den jeweils einmaligen Entwurf der Person handelt, der dazu führt, dass der Mensch zum Autor seiner eigenen Lebensgeschichte wird. Freilich lebt jeder Mensch unter konkreten naturgegebenen Bedingungen, als Person ist er dennoch weder Spielball gesellschaftlicher Kräfte noch natur-

⁴² Vgl. Weigand, *Schule der Person* 2004, 53ff; zum folgenden auch Weigand, *Schule der Person – ein anthropologisches Konzept für die Entwicklung von Schule und Unterricht* 2006, 3–9.

⁴³ Schleiermacher, *Pädagogische Schriften I* 1957, 9.

wüchsiges Individuum, sondern er schreibt die Geschichte seines Lebens selbst«. ⁴⁴ Weigand differenziert diesen Begriff in Freiheit vollzogener Autorschaft für das eigene Leben noch weiter. Die freie Verantwortung für das eigene Leben ist prinzipiell gegeben, muss aber erst noch »zunehmend autonom« durch die Kinder und Jugendlichen übernommen werden. Zum anderen kann der Mensch dieser Autorschaft nicht entfliehen, sie ist ihm aufgegeben und würde auch noch dort ratifiziert, wo sie bestritten wird. Überdies steht diese Freiheit in den Beziehungen zu anderen, zur Welt, zu sich selbst und zu Gott. Freie Autorschaft über das eigene Leben ist auf das gegenseitige personale »Anerkennen und Anerkanntsein, auf Mitsein und Dialog angewiesen«. Man mag sich durchaus fragen, ob hier nicht die Einsichten psychoanalytischer und soziologischer Forschungen hinsichtlich struktureller Bedingungen menschlicher Existenz einerseits und des Alteritätsdenkens andererseits in die Unterbrechungen und Entfremdungen personaler Freiheit doch etwas unterschlagen werden, wenn sie letztlich das Miteinander der Menschen und die Gestaltung der Institutionen in der »Verantwortung jedes Einzelnen« gestellt sieht. ⁴⁵ Jedenfalls ist ihr mit der Intention Benners verwandtes Anliegen deutlich, Freiheit als Selbstvollzug und Begründung von Bildung zu sehen, die im Anschluss an Kant als Selbstbildung in der Auseinandersetzung mit Welt verstanden wird. »Autonomie und Freiheit gewinnt der Mensch nur in Aneignungsprozessen mit einer Inhaltlichkeit, die zunächst nicht ihm selbst entstammt, sondern Objektivierung menschlicher Welt- und Kulturtätigkeit im umfassenden Sinn ist«. ⁴⁶ Die Frage ist nur: Teilt die theologische Anthropologie eine solche Freiheitsemphase?

⁴⁴ Weigand, Schule der Person – ein anthropologisches Konzept für die Entwicklung von Schule und Unterricht 2006, 4.

⁴⁵ Weigand, Schule der Person – ein anthropologisches Konzept für die Entwicklung von Schule und Unterricht 2006, 4–5.

⁴⁶ Weigand, Schule der Person 2004, 5.

5.2 Befreite Freiheit. Theologische Horizonte

Der theologische Freiheitsdiskurs präsentiert sich vor allem in zweierlei, allerdings durchaus miteinander vermittelter Gestalten: Zum einen versucht er im Gefolge von 1 Petr 3 aus einer Analyse menschlicher Freiheit eine Rechtfertigung des Glaubens an Gott. Zumeist nimmt er den Weg von der Aporetik, der Dynamik, der Sichenteignetheit oder auch der Ekstase menschlicher Freiheit, die als vielfältig bedingte Freiheit aus sich selber auf eine unbedingte Freiheit verweist, um ihren eigenen Postulaten gerecht werden zu können. Gott erscheint hier als unbedingter befreiender Grund und orientierendes Ziel menschlicher Freiheit. Dieser transzendentaltheologisch von Karl Rahner, stärker aus transzendentalphilosophischen Traditionen von Thomas Pröpper, transzendentalphilosophisch mit kritischer Brechung durch phänomenologische Strömungen von Saskia Wendel oder hermeneutisch-metaphorologisch von Jürgen Werbick verfolgte Weg ist letztlich fundamentaltheologisch motiviert.⁴⁷

Zum anderen ist der Freiheitsdiskurs an einem genaueren theologischen Verstehen menschlicher Freiheit vor Gott und insofern an dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, oder mehr traditionell ausgedrückt: zwischen Gnade und Natur interessiert. Dieser Aspekt ist erkennbar von besonderer Relevanz für eine religionspädagogische Anthropologie.

Nun wurde bereits in Andeutungen deutlich, dass pädagogisches Freiheitsdenken durchaus offen ist für den Gottesgedanken. Gabriele Weigand zählt den Gottesbezug zu den konstitutiven Elementen der Relationalität der menschlichen Person.⁴⁸ Indem sie freilich daraus konkrete pädagogische, bildungstheo-

⁴⁷ Vgl. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* 2001; Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik* 1993, 165–192; Pröpper, *Theologische Anthropologie* 2011, 494–584; Wendel, *Affektiv und inkarniert* 2002; Werbick, ›Zur Freiheit hat uns Christus befreit‹ (Gal 5,1) 2006, 41–70.

⁴⁸ Vgl. Weigand, *Schule der Person – ein anthropologisches Konzept für die Entwicklung von Schule und Unterricht* 2006, 4.

retische wie didaktische Schlussfolgerungen ableitet, wird fraglich, inwiefern sie die Autonomie pädagogischer Praxis hinreichend wahr.⁴⁹

Dietrich Benner hingegen betont die Nichtangewiesenheit des pädagogischen Freiheitsdiskurses oder des Bildsamkeitsgedankens auf theologische Traditionen. Während der Schöpfungsglaube die Bildsamkeit auf den schöpfungstheologischen Ebenbildgedanken zurückführt, brauchen pädagogische Traditionen diese Hintergrundannahme nicht, um die sich in der Bildsamkeit aussprechende Weltoffenheit des Menschen als Voraussetzung des Lernens zu verstehen. Was pädagogisch als anthropologische Voraussetzung für jegliche Welterfahrung interpretiert werden kann, lässt sich theologisch als von Gott gesetzte Endlichkeit verstehen. Beide können keinen Primat über den jeweils anderen Interpretationszugang erheben oder den einen aus dem anderen ableiten. Aber beide stehen auch nicht vollkommen autark einander gegenüber. Denn immerhin ist es dem pädagogischen Verständnis nicht versagt, Freiheit und Bildsamkeit als »Voraussetzung für jegliche Welterfahrung, Gotteserfahrungen eingeschlossen« zu deuten.⁵⁰

Wegen dieser Offenheit kann Benner gegenüber dem pädagogischen wie ethischen Freiheitsdiskurs das Proprium des Gottesgedankens in der Möglichkeit freilegen, dem Anderen einen Vorrang einzuräumen, wie dies im Horizont einer intersubjektiv entwickelten Ethik nicht möglich ist.⁵¹ Er könnte sich darin von Jürgen Habermas bestätigt finden, für den aus handlungstheoretischer Sicht die christliche Liebesethik »einem Element der Hingabe an den leidenden anderen gerecht« wird, das »auch in einer intersubjektiv begriffenen Gerechtigkeits-Moral zu kurz kommt. Diese beschränkt sich nämlich auf die

⁴⁹ Vgl. zum Verhältnis von Pädagogik und Theologie Mette, *Religionspädagogik und Pädagogik* 1995, 111–118; Teil C 5.

⁵⁰ Benner, *Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie und Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft* 2004, 25.

⁵¹ Vgl. Benner, *Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie und Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft* 2004, 36.

Begründung von Geboten, denen jeder unter der Bedingung folgen soll, dass sie auch von allen anderen befolgt werden«. ⁵² Doch so sehr die Eigenlogik pädagogischer Praxis bei Benner gewahrt bleibt, so wird der Bezug zwischen einem pädagogischen und theologischen Freiheitsdiskurs nicht scharf genug herauspräpariert.

Helmut Peukert greift das Konzept eines in den Bahnen kommunikativer Vernunft intersubjektiv bestimmten Freiheitsbegriffs auf und betont gegen deren postmoderne, naturalistische oder ökonomisch-technizistische Bestreitungen, dass ein sachgerechter Begriff von Erziehung wie von Bildung »nicht auf den emphat.(ischen) Freiheitsbegriff der klass.(ischen) Trad.(itionen) u.(nd) auf den Begriff des Subjekts verzichten kann«. ⁵³ Er markiert gerade wegen der Eigenlogik und der Wahrheit von Pädagogik und Theologie deren relative Autonomie. Aber er zeigt in einer Grenzreflexion menschlicher Freiheit und Rationalität, wie sehr diese als intersubjektive, transformatorisch-kreative Freiheit, die auch für ihre gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen kritisch-verändernd einsteht, mehr in Anspruch nimmt, als ihr selbst zur Verfügung steht. Dies verweist sie einerseits in die intersubjektiv-praktischen Konstitutionszusammenhänge und Abhängigkeiten menschlicher Freiheit, andererseits aber zugleich auf eine darin vorausgesetzte Unbedingtheit, die auch die Opfer der Geschichte retten kann. Sie verweist sie auf eine Unbedingtheit, die die radikalen Grenzfragen menschlicher Vernunft und Freiheit, »die als Fragen nach der Möglichkeit einer universalen, vergangene u.(nd) zukünftige Generationen einschließenden Solidarität« Pädagogik, Philosophie und Theologie betreffen, buchstabierbar macht und offenhält. ⁵⁴

In genau diesem Sinne wären alle theologischen Sätze der Anthropologie »als Radikalisierung der profanen Anthropologie« zu verstehen. Ohne den Eigenwert profaner Anthropologien zu dementieren, ja indem vielmehr dadurch der wahre

⁵² Über Gott und die Welt 1999, 206.

⁵³ Peukert, Art.: Pädagogik 2009, 1262. Vgl. Teil D 2 und D 3.

⁵⁴ Vgl. Peukert, Art.: Pädagogik 2009, 1264.

Rang profaner Anthropologien erst markiert wird, liegt der kritische Impuls dieser Radikalisierung darin, dass sie den profanen Sätzen verbietet, sich selbst absolut zu setzen in einem System, das »dem Menschen dadurch eine im letzten zynische Herrschaft über sich selbst erlaubt, daß er sich selbst in seiner durchschaubaren Nichtigkeit erfasst«. ⁵⁵ Eine solches Freiheitsdenken geht davon aus, dass Freiheit nur dort wirklich bis zuletzt geschieht, »wenn sie zugleich würdigende und gewürdigte Freiheit ist«, die ihr eigenes Herausgefordertsein als Herausgefordertsein durch Gottes Willen im Heiligen Geist erfährt. »Dieses Sich-gefordert-Wissen gründet darin, dass ihr in Gottes Heiligem Geist der gute Wille widerfährt, der meine Zustimmung – meine Identifikation mit diesem guten Willen – würdigen will, der es also auf sie ankommen lassen will«. ⁵⁶ Die Radikalisierung menschlicher Freiheit liegt in der Entdeckung des Befreitseins der Freiheit durch eine zuvorkommende unbedingte Freiheit in Christus (Gal 5, 1), einer »Freiheit in Unfreiheit«, ⁵⁷ eine Freiheit von Angst (Kierkegaard), von Selbstbemächtigungs- und Selbstvollendungszwängen, aus Sünde und Schuldverstricktheit, der Entdeckung der »Freiheit eines Christenmenschen« (Martin Luther) als einer Freiheit aus schenkender Alterität, ⁵⁸ die in Freiheit angenommen werden will und die auch diese Annahme noch einmal ermöglichend und befreiend mitträgt. Eine solche befreite Freiheit, so Thomas Pröpper, »realisiert sich als Freiheit von der Sünde in der Fähigkeit zu wollen, was Gott tut; als Freiheit vom Gesetz im mündigen Gehorsam des Glaubens; als Freiheit vom Tod im Widerstand gegen die unser Dasein lähmende und die Liebe hindernde Angst«. ⁵⁹

⁵⁵ Rahner, Schriften zur Theologie XII 1975, 400.

⁵⁶ Werbick, Gott verbindlich 2007, 453.456.

⁵⁷ Römelt, Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik 2011, 75.

⁵⁸ Teil D 3.

⁵⁹ Pröpper, Theologische Anthropologie 2011, 495.

Auch ein christliches Freiheitsverständnis geht davon aus, dass Freiheit sich nicht auf Akte der Wahl zwischen endlichen Gegenständen ereignet, sondern Selbstvollzug, mithin reflexive Freiheit (Axel Honneth) ist. Es ist die Möglichkeit, zu sich selber ja oder nein zu sagen. In all ihren Objekten ist sie sich zur eigenen Verantwortung aufgegeben. Der Mensch ist nie nur Natur, sondern muss sich als Person zu sich selbst verhalten. Freiheit ist darin im letzten nicht allein Entscheidungsfreiheit. Zielt Freiheit auf ihr Subjekt selbst, ist sie deshalb »das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun«. ⁶⁰ Sie ist Vollzug von »Selbstbestimmung«. ⁶¹ Christliche Freiheit bezieht ihr Eigenes von der Gegebenheit her, dass sich in dieser Freiheit des Selbstvollzugs und im Umgang mit den Gegenständen der Erfahrung, vor allem aber im Umgang mit den Anderen die Ablehnung oder Annahme Gottes vollzieht. Die These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe macht darauf mit besonderer Eindringlichkeit aufmerksam. Gott wird dort abgelehnt, wo man den Nächsten zurückweist und schändet, Gott wird dort geschichtlich angenommen und wahr gemacht, wo man sich dem Anderen liebend und achtend zuwendet. ⁶² Die ursprüngliche und eigentliche Beziehung zu Gott ist Nächstenliebe. Denn der Akt der Nächstenliebe ist der einzige ursprüngliche Akt, in dem der Mensch die »kategorial gegebene ganze Wirklichkeit erreicht und darin die transzendente und gnadenhaft unmittelbare Erfahrung Gottes macht«. ⁶³ Diese Radikalität der Nächstenliebe ist deshalb gegeben, weil diese Freiheit um ihrer eigenen Möglichkeit und Radikalität willen von Gott selber getragen und auf sich hin ekstatisch dynamisiert ist. Gott ist danach derjenige, »der in diesem absoluten Akt der Freiheit erst dem Menschen aufgeht und an dem das Wesen

⁶⁰ Rahner, Grundkurs des Glaubens 1984, 49.

⁶¹ Pröpfer, Theologische Anthropologie 2011, 504.

⁶² Vgl. Tafferner, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts 1992, 200–229; Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie 2006, 160ff.

⁶³ Rahner, Gnade als Freiheit 1968, 46.

der Freiheit selbst allein zu seinem vollen Wesensvollzug kommt«. ⁶⁴ Im Freiheitsvollzug macht man die Erfahrung Gottes, im Anderen begegnet man Gott. Dies ist die freiheitstheologische Reformulierung der matthäischen Endzeitrede Jesu (Mt 25). Insofern diese Freiheit intersubjektiv strukturiert und in geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen situiert ist, die auch die strukturellen Konstitutionszusammenhänge impliziert, insofern sie also als soziale Freiheit zu bestimmen ist, lässt dies die gesellschaftliche, ja politische Relevanz christlicher Freiheit deutlich werden. ⁶⁵

Obschon allein dies deren Gravität markiert, so muss es doch für profane Strömungen irritierend und für reformatorische Traditionen geradezu anstößig klingen, wenn Karl Rahner der Freiheit des endlichen, begrenzten, schuldhaft verstrickten Menschen ein ewiges Gewicht beimisst. Wo bleiben die gerade von Paulus so scharfsichtig analysierten Aporien menschlicher Freiheit, die zwar frei sein will und sich an Gründe binden will, die gut sein will, aber doch stets hinter diesem Willen zurückbleibt (Röm 7)? Der Freiheitsvollzug selber ist das Vermögen des Ewigen, in dem der Mensch seine eigene Ewigkeit baut, in dem er sich also so konstituiert, wie er sich Gott auf ewig zumuten möchte. Rahner spricht hier unter Verweis auf Augustinus Begriff des ›Herzens‹, Blondels ›action‹ oder auf Kierkegaards ›Wahl‹ von einem Grundakt, von einer option fondamentale, der in vielen Einzelakten geschieht. »Die konkrete Freiheit des Menschen, in der er über sich als ganzen in Erwirkung seiner eigenen Endgültigkeit vor Gott verfügt, ist die nicht mehr reflektierbare Einheit-in-Differenz von formaler ›option fondamentale‹ und freien Einzelakten des Menschen, eine Einheit, die das konkrete Sein des sich-vollzogen-habenden Freiheitssubjektes ist. Dabei ist Freiheit gerade nicht (...) das Vermögen des Immerwieder-anders-Könnens, der unendlichen Revision, sondern das

⁶⁴ Rahner, Gnade als Freiheit 1968, 33.

⁶⁵ Vgl. Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 81–125.232–624; theologisch argumentieren Sobrino, Glaube an Jesus Christus 2008, 466. Ward, The Politics of Discipleship 2009, 195ff.

Vermögen des einmalig Gültigen, des gerade darum endgültig Gültigen, weil es in Freiheit getan ist. Freiheit ist das Vermögen des Ewigen«. ⁶⁶ Genau deshalb aber ist dann Heil oder Unheil als Gewinn oder Verlust Gottes durch die Annahme oder Ablehnung Gottes nicht eine bloß göttliche Reaktion auf menschliche Freiheit, sondern »ist selber schon in dieser Freiheit getan« in der »daraus geborenen Ewigkeit bei Gott selbst«. ⁶⁷

Solche steilen freiheitstheologischen Thesen sind angemessen nur zu verstehen vor dem Hintergrund einer entsprechenden Gnadentheologie und einer angemessenen Verhältnisbestimmung von freiheitstheologischer Theonomie und Autonomie. Es hat besonders diejenigen zu Kritik motiviert, die stark an einem neuzeitlichen Subjektbegriff und an einer formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit orientiert sind, ⁶⁸ wenn Rahner das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur als ein Verhältnis denkt, in dem Abhängigkeit und Selbststand im gleichen Maße wachsen. ⁶⁹ Gott selber schenkt sich jedem Menschen in seiner Selbstmitteilung, redet ihn von innen her und durch das Angesicht des Anderen an, ruft ihn, rechtfertigt ihn, befreit ihn. So wie Liebende sich gegenseitig freisetzen zu den eigenen Möglichkeiten und eben gerade nicht einengen, so in analoger Weise auch Gott. Gott ist in seinem universalen Heilswillen als derjenige verstanden, »der das Vermögen der Freiheit und seinen guten Akt selbst schenkt nach seiner eigenen, unableitbaren und unerzwingbaren Gnade, der nichts im Menschen vorausgeht«. ⁷⁰ Christologisch bedeutet dies die Einholung des Dogmas von Chalcedon, wonach Gott und Mensch in Jesus ungetrennt und unvermischt zusammengebracht sind. Gerade weil Jesus in radikalster ungetrennt-unvermischter Einheit vor Gott steht, ist er am radikalsten und eigenständigsten Mensch; gerade weil er der ist, der

⁶⁶ Rahner, Gnade als Freiheit 1968, 42.

⁶⁷ Rahner, Gnade als Freiheit 1968, 42. Rahners Theologie einer Auferstehung im Tod zehrt von dieser Freiheitstheologie.

⁶⁸ Vgl. Pröpfer, Evangelium und Freie Vernunft 2001, 312–316.

⁶⁹ Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens 1984, 86.

⁷⁰ Rahner, Karl, Gnade als Freiheit 1968, 57. Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens 1984, 127ff. 194ff.

sich ganz Gott übereignet, kommt er in tiefster Weise zu sich, ist er radikal frei und ist er die Offenbarung Gottes selbst. Darum gilt, dass »nur eine göttliche Person eine von ihr real verschiedene Freiheit so als ihre eigene besitzen kann, dass diese nicht aufhört, wahrhaft frei zu sein auch gegenüber der sie besitzenden göttlichen Person und doch diese Freiheit diese Person selbst als ihr ontologisches Subjekt qualifiziert. Denn nur bei Gott ist es überhaupt denkbar, dass er selber die Unterschiedlichkeit zu sich selbst konstituieren kann.«⁷¹ Die göttliche Liebe ist insofern »der Höhepunkt der Subjektivität auf Seiten des Mitteilenden und des Empfangenden.«⁷² So gesehen ist der Mensch je mehr bei sich, je mehr er sich Gott verdankt. Auf diese Weise kann Gottes immer ungeschuldete Liebe ein ereignishafter dialogischer Akt sein, in dem Gott sich gibt, ohne sich zu depotenzieren, und in dem auch der Mensch nicht aufhört, der von Gott bleibend verschiedene zu sein. Gott trägt den Menschen gerade auch in dessen bleibender, radikal ermächtiger, befreiter Freiheit. Daher ist eine wahre heilschaffende Freiheitstat, nicht indes eine böse im gleichen Maße, zugleich die des Menschen und diejenige Gottes als deren Grund.⁷³ Auf der Basis von Phil 2,13, wonach Gott das Wollen, Können und Vollbringen gibt, und der im Trienter Rechtfertigungsdekret festgeschriebenen Möglichkeit der menschlichen Mitwirkung am Akt seiner Erlösung durch die zuvorkommende Gnade spricht Rahner von »Gottes Allwirksamkeit«.⁷⁴

Die weitverzweigten Debatten um das Verhältnis von Gnade und Freiheit, die mit heftigsten Auseinandersetzungen einher gingen und zu einer elfenbeinturmartigen theologischen Begriffssakrobatik geführt haben, so dass am Ende auch die päpstliche Seite den eskalierenden Streit zwischen den zu Gnadensystemen verdichteten Gedankenkonstrukten sich nicht mehr zu entscheiden in der Lage sah, markieren doch in ihrem Ertrag für eine

⁷¹ Rahner, Schriften zur Theologie I 1954, 182.

⁷² Rahner, Grundkurs des Glaubens 1984, 124.

⁷³ Vgl. Rahner, Gnade als Freiheit 1968, 56ff.

⁷⁴ Rahner, Art.: Gnade und Freiheit 1972, 148.

religionspädagogische Anthropologie die Absage an zwei Extreme: einerseits an die Verharmlosung des Menschen als passivem Gegenüber der göttlichen Freiheit, wie dies insbesondere im augustinischen Paradigma zum Austrag kommt; andererseits an einen heilsgeschichtlich-anthropologischen Optimismus, der unter Missachtung der absoluten Souveränität Gottes der menschlichen Freiheit soviel zutraut, dass diese synergistisch mit Gott im Heilsgeschehen zusammenarbeiten zu können meint, wie dies das pelagianische Paradigma artikuliert.⁷⁵ Christliche Freiheit ist – soviel sei zu den legitimen reformatorischen Reserven gesagt – eine, die in ihrer Selbstursprünglichkeit als »von Gott ermöglicht zu konstatieren ist«⁷⁶ und die in ihrem höchsten, auf Ewigkeit zielenden Vollzug von Gottes Gnade in Jesus Christus »zu Gott hin« befreit werden muss.⁷⁷ So kann Rahner spitz formulieren, Gott könne »in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse Freiheit setzen, ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören«.⁷⁸

Die Konsequenzen einer solchen Anthropologie sind enorm. Sie traut dem Menschen eine tiefe, sich selbst vollziehende Freiheit zu, die sich durch die im Menschen wirksame Liebe Gottes radikalisiert sieht. Der Mensch steht Gott frei und verantwortlich gegenüber, einem Gott, der aus freier Liebe heraus ihn zuvor angerufen hat, damit der Mensch glaubend und liebend auf sein Wort antworte. Eine solche Theologie bringt uns mitten in

⁷⁵ Dieser sehr grob verkürzende Antagonismus müsste freilich im Einzelnen begrifflich weiter geklärt werden (z. B. hinsichtlich der Differenz zwischen einem Pelagianismus und Pelagius). Vgl. als kurzer Überblick Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* Bd. 1 2008, 133–141; Detaillierter Menke, *Das Kriterium des Christseins* 2003; Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit* 1972; Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß* 2005. Miggelbrink, *Lebensfülle* 2009, 156ff.164f. 183ff. 210f; Werbick, *Gott verbindlich* 2007, 600ff; Pröpfer, *Theologische Anthropologie* 2011, 659–679.1158–1350.

⁷⁶ Striet, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels* 2004, 182f.

⁷⁷ Rahner, *Gnade als Freiheit* 1968, 57.

⁷⁸ Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 1984, 112. Die Anleihen an den Moliernismus sind unverkennbar: vgl. Rahner, Art.: *Gnade und Freiheit* 1972, 146.

die Debatte um die menschliche Autonomie, die dem neuzeitlichen Autonomiepostulat nicht von vornherein zu entsprechen scheint.⁷⁹ Sie bringt uns – noch schärfer – mitten in die Frage der Theodizee, der sich Rahner selber gestellt hat.⁸⁰ Auch wenn wir diese Debatten angesichts des hier gegebenen Referenzrahmens nicht erörtern können, so ist es von ganz entscheidender Wichtigkeit zu sehen, dass Rahner vor der Folie seiner Theologie des Geheimnisses argumentiert. Da Gott das Absolute Hl. Geheimnis ist und als solches den Menschen zu dessen Geheimnishaftigkeit in sich hinein eröffnet, muss das Gott-Welt-Verhältnis ebenso »notwendig geheimnisvoll« sein.⁸¹ Es verbietet sich darum, die unableitbare, totale Herkunftigkeit und Wirkmächtigkeit und Verantwortung menschlicher Freiheit zugleich auf ein anderes drittes Prinzip erklärend zurück zu führen. Weil menschliche »Autonomie sich der Setzung Gottes verdankt«, steht sie im Spannungsfeld von Theonomie und Autonomie, das nicht zu einer Seite hin undialektisch aufzulösen ist.⁸² Positiv gewendet: Nur in streng analoger Rede, die sich selbst ins Geheimnis überantwortet, am Ende nur in der »Gestimmtheit des Beters«, in der man sich als Freiheit empfängt, diese annimmt, wirkt und sich so als Moment an dieser geschenkten Freiheit selbst zurückgibt »als das Geschöpf, das in Freiheit schafft und schaffend als Gnade geschaffen wird«,⁸³ indem man dem ergehenden Ruf zu entsprechen sucht, lässt sich das Verhältnis von Gnade und Freiheit besprechen. Während ein Freiheitsdenken der formalen Unbedingtheit, die sich in material bedingten, symbolischen Akten vollzieht,⁸⁴ diese theologi-

⁷⁹ Vgl. Striet, *Bittgebet – selbstverständlich?* 2010, 107–124; Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft* 2001; Müller, *Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie* 2010, 289–306.

⁸⁰ Vgl. Rahner, *Schriften zur Theologie XIV* 1980, 450–466.

⁸¹ Rahner, *Art.: Gnade und Freiheit* 1972, 145.

⁸² Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie* 2006, 171.

⁸³ Rahner, *Art.: Gnade und Freiheit* 1972, 149. Vgl. Stinglhammer, *Einführung in die Schöpfungstheologie* 2011, 110–114.

⁸⁴ So jedenfalls Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft* 2001, 5–23. Bekräftigend und erläuternd dazu und zur Unterscheidung von formal unbe-

sche Dynamik und auch deren Eingebundenheit in den geschichtlich-gesellschaftlichen Herausforderungs- und Bedingungskontext nicht zu Ende zu buchstabieren scheint, markiert dies für eine alteritätstheoretisch strukturierte Freiheitstheologie das Entscheidende: Freiheit gewinnt theologisch ihren Rang mit ihrer bleibenden Eröffnung und Sichentzogenheit durch eine unbedingte, schenkende, rufende Alterität. Die humanwissenschaftlich erhobene Spannung innerhalb des Personbegriffs zwischen Sein und Werden radikalisiert die Freiheitstheologie als ein Sichentzogensein in den je größeren Gott. Gerade aber darin, gerade also wegen dieser Entzogenheit in das Hl. Geheimnis Gottes hinein, ist sie letztlich nur aus der Innenperspektive des sich frei vollziehenden Subjekts erkennbar, ist aber »kein Datum einer empirischen Psychologie«. ⁸⁵

5.3 Religionspädagogische Perspektiven. Einige Thesen

Es würde sich berechtigterweise schärfster Ideologiekritik aussetzen, wer die Möglichkeit menschlicher Freiheit losgelöst von geschichtlichen, gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen thematisierte. Freiheit ist immer auch die endliche, eingeschränkte, die verweigerte, die dementierte, die verhinderte, die nicht aktualisierte Freiheit. Dies hat vor allem mit kulturellen, soziologischen, psychologischen, medizinischen Faktoren zu tun. Freiheit kann abgewiesen werden, auch wenn dies nicht losgelöst von Momenten der Willensfreiheit erfolgt. Freiheit kann aber auch die irregeleitete, versagende, schuldhaftige Freiheit sein, die Freiheit, die christlich als Sünde interpretiert wird. Dies alles war in den bisherigen Überlegungen im Hintergrund präsent und wurde da und dort erwähnt. Es wurde aber nicht

dingter und material bedingter Freiheit vgl. Michael Greiner, *Frei vor Gott* 2005, 69ff. Vgl. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute* 2006, 95ff; Werbick, »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1) 2006, 66ff. Sehr scharf die Kritik bei Miggelbrink, *Lebensfülle* 2009, 76–80.169–172.

⁸⁵ Rahner, *Gnade als Freiheit* 1968, 47.

systematisiert, weil dies dem folgenden Reflexionsgang überlassen werden sollte. Denn nur so schien die Eigenlogik beider Ebenen der Freiheit angemessen gewürdigt werden zu können. Wegen deren innerer Bezogenheit sind beide Abschnitte stets aufeinander zu beziehen. Das korrelative Ineinander der verschiedenen anthropologischen Dimensionen, das ohnehin für die Anlage dieses Buches gilt, gilt hier in einem besonderen Maße – auch bei der Beleuchtung der religionspädagogischen Konsequenzen.

Religionspädagogische Prozesse könnten sich von den anthropologischen Überlegungen vor allem in folgender Hinsicht zu denken und zu tun geben lassen:

1. Freiheit soll sein, Freiheit ist den Schülerinnen und Schülern zuzumuten.

Ein solches Postulat steht kritisch gegenüber jenen anonymen Tendenzen der Freiheitsdementierung und Freiheitsnegierung, der Absage an Subjektsein und Personsein, die kontextuell wirksam sind.⁸⁶ Es befähigt dazu, Freiheitsbewusstsein zunehmend zu entwickeln und ermutigt dazu, Freiheit in Gebrauch zu nehmen. Die strukturgenetischen Modelle der Moralentwicklung können gelesen werden als Modelle zunehmender Vertiefung und Ausweitung der Freiheit von bloßer Wahlfreiheit zur Seinsfreiheit, die sich schließlich nicht nur auf sich selber, sondern in universaler Stoßrichtung auf alle anderen im intersubjektiven Bedingungsgefüge bezieht. Mit dem Freiheitsbewusstsein ist die Entfaltung kritischer Urteilsfähigkeit von Freiheit verbunden. Diese bezieht sich zunehmend selbst-reflexiv auf die eigene Freiheit, auf deren Grenzen, auf die fragmentarischen, oft hinter den eigenen Willensimpulsen zurückbleibenden Momente, auf eine illusionslose Wahrnehmung von Freiheit, auf Kontexte und Phänomene von Unfreiheit. Dabei

⁸⁶ Teil B. Zu religionspädagogischen Bezügen beispielsweise auf die Hirnforschung vgl. Bergold, Gehirn – Religion – Bildung 2005, 51–68. Zu Bezügen auf politische Kontexte Grümme, Religionsunterricht und Politik 2009, 20ff.

überwindet sie individualistische Zuschreibungen, indem sie Freiheit in ihren strukturell-kontextuellen Bedingungsgefügen analysiert und zu deren kritischer Transformation einlädt. Ein solches Freiheitsverständnis wendet sich kritisch gegen Erscheinungsformen einer »schwarzen Pädagogik« in pädagogischer und religionspädagogischer Praxis.⁸⁷

2. Freiheit ist zuzugestehen.

Eine solche Freiheit ist aber auch bereits vorauszusetzen. Dies bedeutet zum einen, dass sich die Freiheit der Schülerinnen und Schüler wenigstens prinzipiell auch gegen die Impulse der Erzieher wenden können muss. Dies bedeutet zum anderen, dass Erziehung und Bildung prinzipiell das voraussetzen und dass sie sich daran orientieren müssen, was es doch erst noch zu entfalten und zu nachhaltiger, autonomer Gegenwart zu bringen gilt. Das, was in der Rede vom Pädagogischen Paradox analytisch und was unter dem Stichwort Subjektorientierung normativ pädagogisch wie religionspädagogisch verhandelt wird, findet im Freiheitsbegriff eine ihrer wesentlichen Gründe. Der Personbegriff, der engstens dem Freiheitsbegriff vermählt ist, müsste als regulatives und konstitutives Prinzip des Unterrichts und der Entwicklung der Schule veranschlagt werden. An diesem Regulativ haben sich Didaktik und Methodik auszurichten. Aufgabe von Erziehung und Bildung in religionspädagogischen Prozessen müsste es sein, Kinder und Heranwachsende dabei zu unterstützen, »ihre eigenen Ziele zu finden, ihnen zu helfen, dass sie ihren eigenen Weg erkennen und verfolgen«. ⁸⁸ Der jeweilige Schüler, nicht das System steht im Vordergrund. Der Primat der Heterogenität der Lernstufen, der Entwicklungswege, Lerntempi und Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen, der Prozesshaftigkeit des Lernens statt Ergebnisorientierung und Homogenität: das sind keine Zugeständnisse an die Bedingungen pluralisierter Lebenswelten, sondern Implikate freiheitsorientierter Pädagogik. Religionspädagogisch lässt sich dies reformulieren, indem der Religionsunterricht als Sprachschule der Freiheit verstanden wird. In ihm

⁸⁷ Vgl. Rutschky, Schwarze Pädagogik 1988.

⁸⁸ Weigand, Schule der Person 2006, 6.

konvergieren Form und Inhalt insofern, als dass er seinen zentralen inhaltlichen Fokus, nämlich die Befreiung der Freiheit in Jesus Christus und die Gratuität der Freiheit methodisch durch eine Freisetzung und Freilassung grundlegend realisiert. Dies verbietet negativ jede Indoktrination und Überwältigung und erfordert positiv das Vertrautmachen mit einer befreienden Tradition in einer zur Autonomie freisetzenden Weise.⁸⁹

3. In das Geschenk der Freiheit ist erfahrungsbezogen und praktisch einzuweisen.

Die christliche Freiheit findet ihr Proprium im Geschenksein und Herausgerufensein durch eine unbedingte Freiheit. Der Religionsunterricht würde dem eben entwickelten Postulat einer Anerkennung der Freiheit der Schülerinnen und Schüler im Ansatz widersprechen, würde er die gläubige, freie Bejahung dieser Gratuität der Freiheit durch Gott als Lernziel anvisieren. Will er seinem Bildungsauftrag in der öffentlichen Schule einer pluralen Gesellschaft und Kultur nur halbwegs gerecht werden, muss er die Differenz von Katechese und Religionsunterricht anerkennen. Zugleich gehört aber zu einem Vertrautmachen mit dieser christlichen Tradition der geschenkten Freiheit ein erfahrungsbezogener Zugang aus der Innenperspektive dieser Tradition heraus. Was performative Religionspädagogik als mystagogische Einweisung in das Geheimnis Gottes unter den institutionellen Bedingungen von Schule thematisiert,⁹⁰ würde hier freiheitstheoretisch zugespitzt. Religionsunterricht hätte eine erfahrungsgesättigte Ahnung der christlichen Freiheit zu vermitteln, die erst die mit der Bildung anvisierte Urteilsfähigkeit und religiöse Kompetenz der Heranwachsenden ermöglicht.

4. Der Indikativ und der Imperativ christlicher Freiheit sind zur Geltung zu bringen.

⁸⁹ Vgl. Mette, Art.: Freiheit 2001, 612–618; Grümme, Nicht mehr als ein »Läberfach«? 2006, 131–146.

⁹⁰ Vgl. Grümme, Mystagogische Performanz 2007, 291–300; Klie, Leonhard, Performative Religionsdidaktik Stuttgart 2008; Leonhard, Klie, Schauplatz Religion 2003.

Nicht allein über kognitive Prozesse erfolgt Werteeerziehung im Unterricht. Diese beruht wesentlich ebenfalls auf Affektionen, auf Erfahrungen, auf praktischen Zusammenhängen und deren kritischer Reflexion.⁹¹ Ein freiheitsbezogener Religionsunterricht bräuchte sich freilich nicht zum Ziel zu setzen, die Schüler erstmals mit der christlichen Freiheit bekannt machen zu müssen. Eine hier in Ansätzen skizzierte Freiheitstheologie insistiert eindrücklich auf der vorgängigen Gegenwart der befreienden göttlichen Freiheit in jedem Schüler und in jeder Schülerin. Noch bevor im Religionsunterricht davon die Rede ist, ist sie bereits gegenwärtig, will in Anspruch genommen werden, will im individuellen Leben, im Miteinander der Lerngruppe, in außerunterrichtlichen Zusammenhängen befreiende, auf den Weg bringende Realität werden. Dem Paradigma der jüdischen wie der christlichen Ethik, dass der Indikativ geschenkter Freiheit dem Imperativ des Gebotes vorausgeht oder gar ihm inhäriert,⁹² müsste der Religionsunterricht dadurch zu entsprechen versuchen, dass er diese Freiheit mystagogisch zu aktualisieren, sie zur Geltung zu bringen versucht. Dies müsste korrelativ geschehen, jedenfalls in einer alteritätstheoretisch strukturierten Didaktik der Korrelation, die dem Zugesagtsein dieser Freiheit am besten entspricht.

⁹¹ Vgl. Joas, Wertevermittlung 2002, 72ff.76.

⁹² Man braucht nur die Gebotsphilosophie von Franz Rosenzweig als Beispiel heranzuziehen, um zu erkennen, dass die These eines Primats des Gesetzes vor dem befreienden Zuspruch geschenkter Freiheit einem (letztlich antijudaistischen) Klischee entspricht. Nach Rosenzweig kann nur die Liebe Liebe gebieten. Vgl. Grümme, »Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht« 1996, 384–390.