

## **Die „Rückkehr der Religion“ in den Diskurs der Erwachsenenbildung**

Eine Skizze zur religionstheoretischen Begründung der Erwachsenenbildung und der religiösen Bildung Erwachsener

Andreas Seiverth

### **Zusammenfassung**

*Ausgehend von den skeptischen Äußerungen Günter Böhmes über die Möglichkeit einer religiösen Bildung wird zunächst die säkularisationstheoretische Konzeption der Moderne, wie sie von Jürgen Habermas entwickelt worden ist, rekonstruiert. Danach werden in dem historisch-normativen Selbstverständnis der Erwachsenenbildung die Begriffe „Fortschritt“, „Rationalisierung“ und „Machtsteigerung“ expliziert. Im letzten Teil wird die Idee einer „achsenzeitlichen Begründung“ religiöser Bildung Erwachsener erläutert.*

### **1. Bemerkungen zur zeitdiagnostischen Situierung religiöser Bildung**

Selten dürfte das Thema eines lange vorausgeplanten Heftes der „Hessischen Blätter für Volksbildung“ in seiner öffentlichen Relevanz so genau durch ein Ereignis und seine politisch-gesellschaftlichen Wirkungswellen bestätigt worden sein, wie das Heft 3/2001, das auf der Titelseite das Thema „Religiöse Bildung“ ankündigt. Der Schock des Terroranschlags am 11. September 2001 hat das Thema mit einer völlig unvorhersehbaren Relevanz und Aktualität aufgeladen, die bei seiner Planung nicht anzunehmen war. Wenige Wochen danach hat dann jedoch Jürgen Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels den Versuch unternommen, das Ereignis intellektuell zu begreifen und im Kontext einer „Dialektik der Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft“ (Habermas 2001, S. 12) zu deuten.

Die Überlegungen, die Günther Böhme im Editorial zu jenem Heft entwickelt, lesen sich im Rückblick auf die zeitgeschichtliche Konstellation ihrer Veröffentlichung wie eine auf die Erwachsenenbildung bezogene bündige Artikulation eines gesell-

schaftlichen und bildungstheoretischen Konsenses, dass in der säkularen Gesellschaft „nicht nur (...) religiöse Bildung gegenwärtig zweifellos keine Konjunktur hat,“ sondern „Religion selbst als kulturelles Agens und als individuelle Leitvorstellung längst obsolet geworden“ ist (Böhme 2001, S. 193). Doch dieser scheinbar selbstgewissen säkularisationstheoretischen Zeitdiagnose ist eine intellektuelle Beunruhigung eingeschrieben, die einerseits nach der „Unverzichtbarkeit des religiösen Elements der Erwachsenenbildung“ in einer „laizistischen Gesellschaft“ (Böhme 2001, S. 194) fragt, andererseits aber ein historisches Spannungsfeld vor Augen hat, „in welchem sich eine Bildung behaupten muss, die in einer historisch gewandelten Welt ihrer eigenen Grundlagen nicht mehr selbstverständlich gewiss sein kann. Oder wäre es am Ende gar so, dass man sich wird von religiöser Bildung distanzieren müssen? Vermögen ihre Antworten in den aktuellen Kontroversen noch zu überzeugen? Oder würden ihre Antworten fehlen, wenn sie nicht mehr gegeben werden könnten?“ (ebd., S. 195).

Diese zwischen resignativer Verabschiedung und dem Bewusstsein eines möglichen zukünftigen Mangels changierenden Fragen über die Möglichkeiten religiöser Bildung Erwachsener bilden den Ausgangspunkt und Reflexionshorizont für die folgende Skizze zu einer *religionstheoretischen Begründung der Erwachsenenbildung und der religiösen Bildung Erwachsener*. Dabei greife ich zunächst auf die avancierteste Gesellschaftstheorie zurück, die das Verschwinden der Religion bzw. ihre „Aufhebung“ und Beerbung als Resultat einer historischen „Dialektik der Rationalisierung“ behauptet hatte. Das gesellschaftstheoretische Hauptwerk von Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981), das hier als Ausgangspunkt gewählt wird, bildet dann für den zweiten Schritt die Interpretationsfolie für eine kurze, gleichsam idealtypische Beschreibung einer Konzeption von Erwachsenenbildung, die als fortschritts- und rationalitätsorientierte Institution der Moderne mit einer „Dialektik der Machtsteigerung“ verwoben ist. In einem dritten Schritt will ich dann den Umriss einer *achsenzeitlichen Konzeption der Erwachsenenbildung* entwerfen, in der religiöse Bildung – konturiert um das Konzept der Reflexivität – einen integralen Ort findet. Damit versuche ich auch, eine konzeptionell-optimistische Antwort auf die von Günter Böhme aufgeworfenen zweifelnden Fragen und skeptischen Überlegungen zur religiösen Bildung als integrale Aufgabe einer „postsäkularen Erwachsenenbildung“ zu geben.

## 2. Modernisierungstheorie als radikale Säkularisierungstheorie

Der schillernde Begriff der „Rückkehr der Religionen“ ist eine journalistische Metapher, in der sich die zwiespältige Erfahrung artikuliert, dass „in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ „religiöse Gemeinschaften“ fortbestehen (Habermas 2001, S. 13) und dass sich heute Konflikte „aus der unerwarteten spirituellen Erneuerung und der beunruhigenden politischen Rolle religiöser Gemeinschaften weltweit ergeben“ (Habermas 2008, S. 31). Die *unerwartete* Vitalität religiöser Gemeinschaften hat Habermas dazu genötigt, ein zentrales Theoriestück seiner Rekonstruktion der Moderne am Leitfaden einer fortschreitenden Rationalisierung, also am

Paradigma der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), zu revidieren. In dieser theoretischen Rekonstruktion erfüllte das Rationalisierungsparadigma nicht nur eine methodologische Orientierungsfunktion, sondern implizierte auch normative Aussagen zur Bestimmung der Rationalitätsstandards „der Moderne“. <sup>1</sup> Dabei spielt der Gedanke der *Rationalisierung der Religion* eine entscheidende Rolle. Als ihr Ausgangspunkt wird die „Entstehung einer universalistischen religiösen Brüderlichkeitsethik“ vorausgesetzt, durch die der entwicklungslogische Prozess einer „Ethisierung der Religion“ initiiert wurde, der eine Facette des umfassenden Prozesses der „Entzauberung der Welt“ darstellt.

An diesem Gedanken wird deutlich, dass das von Habermas nach dem 11. September in einer ganzen Reihe von Beiträgen wieder aufgenommene Thema des Verhältnisses von Glauben und Wissen über den Aktualitätsbezug hinaus in der theoretischen Systemarchitektur seiner Gesellschaftstheorie begründet ist. In dieser vertritt er die These, dass die „religiöse Brüderlichkeitsethik“ eine im „Kern kommunikative Ethik“ darstellt, die „mit den ‚brüderlichkeitsfeindlichen‘ innerweltlichen Lebensordnungen umso schärfer in Widerspruch gerät, je durchgreifender diese rationalisiert werden“ (Habermas 1981a, S. 312). Allerdings werden der historisch-religiöse Gehalt sowie die macht- und unrechtskritischen Impulse der Brüderlichkeitsethik von Habermas nicht weiter erläutert. Er folgt vielmehr Webers Deutung der alttestamentlichen Propheten, die sich in ihrem Kern auf den Kampf gegen religiöse Magie bezieht und daraus dann den Fortschritt der ethischen Rationalisierung durch die prophetische religiöse Botschaft ableitet. Die Rolle der Propheten im antiken Israel und der durch sie repräsentierte „Gedanke eines fundamentalen Einschnitts in der Religionsgeschichte der Menschheit“ (Joas 2017, S. 288) war für Weber deshalb von zentraler Bedeutung, weil er darin den historischen Ausgangspunkt für die Aufstiegsgeschichte des okzidental Rationalismus sah.

Im Prozess der seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten folgenden Rationalisierung der ausdifferenzierten Wertsphären (Wissenschaft und Kunst) verliert das sozial-ethische Ideal der religiösen Brüderlichkeitsethik seine gesellschaftsprägende Kraft und erscheint nur noch als „Hemmung der formalen Rationalität“ (Max Weber). Habermas folgt in seiner Rekonstruktion der These einer „strukturellen Unvereinbarkeit jeder konsequent durchethisierten Erlösungsreligion mit den unpersönlichen Ordnungen einer rationalisierten Wirtschaft und einer versachlichten Politik“ (ebd., S. 312), da er wie Weber den unaufhebbaren Gegensatz zwischen dem irrationalen Charakter einer religiösen Glaubenslehre und den formal-rationalen Handlungslogiken von kapitalistischer Wirtschaft und bürokratischem Staat betont. Diese Handlungslogiken werden in entpersönlichten, d. h. versachlichten „*antagonistischen* Lebensordnungen“ verkörpert (institutionalisiert) (ebd., S. 320), die jedem ethisch motivierten Handlungszugriff entzogen sind. Weil die moderne Welt von Lebensordnungen beherrscht wird, in denen „die kognitiv-instrumentelle Rationalität (...) im Wissenschaftsbetrieb“ und die „ästhetisch-praktische Rationalität im Kunstbetrieb“ institutionalisiert ist (ebd., S. 329), „haben Moralvorstellungen, die auf eine in kommunikativ Veröhnung wurzelnden Autonomie zielen, keine hinreichenden Durchsetzungs-

chancen; die Brüderlichkeitsethik findet keinen Halt in Institutionen, über die sie sich auf Dauer kulturell reproduzieren könnte“ (ebd., S. 329 f.).

Der im Sinne Max Webers rekonstruierten Rationalisierungstheorie folgt Habermas im Sinne einer konsequenten Säkularisierungstheorie, deren treibendes Motiv davon bestimmt ist, den „Bann des Traditionalismus“ (ebd., S. 311) zu brechen. Dafür war es nach der Sicht von Weber – in den Worten von Habermas – notwendig, eine „motivationale Basis zweckrationalen Handelns in der Sphäre gesellschaftlicher Arbeit“ zu verankern und damit die funktionalen „Startbedingungen des Kapitalismus“ zu erfüllen (ebd., S. 314). Das theoriestrategische Interesse von Habermas zielt aber darauf, herauszuarbeiten, dass Weber nicht plausibel zeigen könne, „warum die Einbettung der prinzipiengeleiteten Ethik in eine Erlösungsreligion, warum die Verbindung von Moralbewusstsein und Erlösungsinteresse für die *Erhaltung* des Moralbewusstseins ebenso unerlässlich ist, wie sie es unter genetischen Gesichtspunkten, eben für die *Entstehung* dieser Stufe des moralischen Bewusstseins ohne Zweifel gewesen ist“ (ebd., S. 315). Weil im Prozess der historischen „Dialektik der Rationalisierung“ die protestantische (Berufs-)Ethik genauso wie die religiöse Brüderlichkeitsethik „zwischen den Mühlsteinen der beiden anderen Rationalitätskomplexe längerfristig zerrieben“ wird, (ebd., S. 330), stellt sich die Frage, wie der „moralisch-praktische Rationalitätskomplex“ fortbestehen und sich regenerieren kann. Die Antwort, die Habermas gibt, verknüpft seine Weber-Kritik mit einer radikalen Säkularisierungskonzeption: Seine Kritik der Weber’schen Theorie der „Dialektik der Rationalisierung“ besteht darin, dass für Weber „in der Ausdifferenzierung der Eigengesetzlichkeiten der kulturellen Wertsphären *selber schon* der Keim der Zerstörung für die Rationalisierung der Welt, die sie doch ermöglicht, angelegt ist – und nicht etwa in einer ungleichgewichtigen institutionellen Verkörperung der damit freigesetzten kognitiven Potentiale“ (ebd., S. 331). Im Kontext einer Gesellschaftstheorie, die die Möglichkeit einer gleichgewichtigen und vollständigen Verkörperung der Rationalitätspotentiale aller drei kulturellen „Rationalitätskomplexe“ zu begründen intendiert, entsteht mit dem Zerfall der religiösen Ethikkonzeptionen eine Leerstelle; gegen Weber hält Habermas deshalb im Interesse der Konsistenz seiner rationalitätstheoretischen Gesellschaftskonzeption daran fest, dass Webers Gedanke eine „gewisse Plausibilität freilich nur so lange (behält), wie Weber für den moralisch-praktischen Rationalitätskomplex eine auf der Augenhöhe von moderner Wissenschaft und autonomer Kunst säkularisierte Brüderlichkeitsethik, eine von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik *nicht* in Betracht zieht, sondern allgemein auf die Spannungsverhältnisse zwischen Religion und Welt fixiert bleibt“ (ebd.).

Auf der gesellschaftstheoretischen Ebene ist damit die vollständige Säkularisierbarkeit des „moralischen Universalismus der Erlösungsreligionen“ behauptet (vgl. Joas 2017, S. 411). In seiner Theoriearchitektur korrespondiert dieser These einer immanenten Säkularisierungsmöglichkeit und damit der institutionellen Entfaltung des „moralisch-praktischen Rationalitätskomplexes“ im zweiten Teil seines Hauptwerkes die Konzeption einer „rationalen Struktur der Versprachlichung des Sakralen“ (Habermas 1981b, S. 118-169). Dort geht er von einer sozialevolutionären These aus, wonach die „sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der ri-

tuellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils *für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird*‘ (Habermas 1981b S. 118, Hervh. AS). Dies dürfte die steilste Formulierung für die Säkularisierungsthese sein, die ihre Begründung in der These findet: „Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das *Erbe der Religion* (Hervh. AS) an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann *in dieser Hinsicht* die Autorität des Heiligen substituieren. In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn von normativer Geltung“ (Habermas 1981b, S. 140).

Die Vehemenz dieser Variante der Religionskritik zehrt systematisch von der mit dem „Archaischen“ identifizierten Religion. Zugleich damit verknüpft ist eine macht- und herrschaftskritische Intention, die darauf zielt, die Integrationsfunktion von Religion durch einen anderen, eben rational-sprachlichen Modus zu ersetzen. „Die *Religion* erschöpft sich darin, eine bestehende rituelle Praxis in Begriffen des Heiligen auszulegen. (...) Im Sinne eines kulturellen Determinismus sichert sie die Einheit des Kollektivs und unterdrückt weitgehend Konflikte, die aus Machtbeziehungen und ökonomischen Interessen entstehen könnten“ (ebd., S. 133).<sup>2</sup>

### **3. Erwachsenenbildung im Kreuzungspunkt einer „Dialektik der Rationalisierung“ und einer „Dialektik der Machtsteigerung“**

Mit der Rekonstruktionsskizze zur rationalisierungstheoretischen Modernetheorie von Habermas sollte eine Interpretationsfolie entwickelt werden, die den religions-skeptischen Reflexionen von Günther Böhme einen theoriesystematischen und -historischen Ort geben können. Gleichzeitig dient sie in einem zweiten Schritt nun auch als Interpretationsrahmen für eine Rekonstruktionsskizze der Erwachsenenbildung, mit der ich durch einige Hinweise auf die realgeschichtliche Integration der Bildung in eine „Dialektik der Machtsteigerung“ den Übergang in eine „achsenzeit-theoretische Begründung der Erwachsenenbildung“ vorbereite.

Der Rückgriff auf die emanzipatorischen Gehalte der Aufklärung bildet für das theoretische Selbstverständnis der heutigen Erwachsenenbildung deshalb die historische Rückversicherungssachse, weil sie in der disziplininternen Geschichtsschreibung in der Regel als ein Phänomen der europäischen Moderne und des Konstitutionsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft rekonstruiert wird (vgl. dazu exemplarisch Tietgens 2017). Durch diese historische Situierung ihres gesellschaftlichen Ursprungs partizipiert die Erwachsenenbildung an den normativen Grundlagen „der Moderne“. Der normative Kernbestand der Moderne ist um den Zentralbegriff einer historischen Fortschrittsidee organisiert, die nicht nur die fortschreitende ‚Aufklärung‘ im Sinne einer Überwindung von Magie, Aberglaube und ‚Priesterherrschaft‘ bedeutet, sondern auch die Aufhebung von sozialer Unterdrückung, politischer Despotie und ökonomischer Ausbeutung intendierte.

Diese Fortschrittskonzeption gründete sich auf den „Glauben an notwendig zu durchlaufende historische Entwicklungsstufen“ und „die Vergöttlichung von Ver-

nunft und Rationalität, eine unkritische Haltung gegenüber allen Formen des Säkularismus und die Geringschätzung von Mitgefühl und Ehrfurcht vor allen Formen des Lebens (insbesondere wenn sich Mitgefühl und Ehrfurcht dabei nichtrationalen Erwägungen, etwa religiösem Glauben, ganz grundlegenden sozialen Bindungen und auf kulturellen Traditionen basierenden ethischen Verpflichtungen verdanken)“ (Nandy 2012, S. 58 und 62 f.). Diese Charakterisierung der normativen Kernidee von Aufklärung ist einem Text des einflussreichen indischen Intellektuellen Ashis Nandy entnommen. In ihm rekonstruiert er – in einer macht- und herrschaftskritischen Perspektive – die Idee eines linearen, unumkehrbaren und als Maßstab für die Beurteilung von Personen, Institutionen und Ideologien dienenden Fortschritts „als wesentliche Rechtfertigung für einige der furchtbarsten Formen von Gewalt und des Ethnozids – von Sklaverei und Kolonialismus bis zu sowjetischem und maoistischem Terror und Entwicklungsautoritarismus“ (ebd., S. 54).

Diese Reflexion des „Nexus von Aufklärung und Gewalt“ (Joas 2012, S. 32) aus einer globalhistorischen Perspektive begründet nicht nur eine fundamentale Skepsis gegen alle Formen einer „Sakralisierung von Vernunft“ (ebd.), sie kann uns in methodologischer Hinsicht auch als Leitfaden für die historischen Prozesse und Konstellationen dienen, in denen sich zeigt, in welcher Form die Realgeschichte der Bildungsinstitutionen mit Strategien der Machtsteigerung verbunden sind. Dazu ist jedoch ein erweiterter historischer und systematischer Bezugsrahmen für die Rekonstruktion und theoretische Selbstverständigung der Erwachsenenbildung notwendig, durch den auch die „Machtvergessenheit“ des theoretischen und politischen Erwachsenenbildungsdiskurses korrigiert werden kann. Als systematische Bezugspunkte, die hier nur angedeutet, aber nicht ausgeführt werden können, wären dabei zu berücksichtigen und zu verknüpfen: die „Geschichte der Staatsgewalt“ und die Integration der Bildung in die Entwicklung der staatlichen Machtressourcen; die Einbindung der Religion in die Rechtsentwicklung der entstehenden souveränen Territorialstaaten der Moderne; die machtpolitische Instrumentalisierung der Religion insbesondere mit Blick auf ihren Beitrag zur „Wertevermittlung“ und zur Stabilisierung des „gesellschaftlichen Zusammenhalts“; schließlich die eigendynamische Entwicklung von Bildung als Vermittlungsinstitution, die die reibungslose funktionale Kooperation der modernen Funktionssysteme sicherstellt, sowie als Praxis der Rationalisierung, die den pädagogischen Handlungsmodus von Vermittlung und Aneignung zu einem universellen, in alle gesellschaftlichen Bereiche integrierten Rationalisierungsinstrument macht, wenn die historische Logik des Modernisierungsprozesses sich ungebrochen fortsetzen können soll.

In dem letzten zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Essay „Überleben durch Bildung. Umriss einer Aussicht“ (Frankfurt 1980, 1. Auflage 1974) hat Heinz-Joachim Heydorn im Rückgriff auf die „Bildungsgeschichte der Menschheit“ deutlich gemacht, „dass eine ständig wachsende Zahl von Menschen einem organisierten Bildungsprozess unterworfen worden ist; schließlich wird Bildung umfassend. Die industrielle Revolution bezeichnet die Zäsur. Die Ausweitung organisierter Bildung setzt sich mit der fortschreitenden Revolutionierung der Produktivkräfte fort, da sich die Umstellungsprozesse beschleunigen. Bildung wird zu einer lebenslangen Einrich-

tung. Vom Umfang her gesehen, ist damit ein ungewöhnliches Ergebnis erreicht. Ist die Institution auch nur ein Aspekt der Bildungsgeschichte der Menschheit, die hier als gesamte Geschichte des Bewusstseins verstanden wird, so ist ihre wachsende Bedeutung unverkennbar“ (ebd., S. 288). Unabhängig von den vielfältigen theoretischen und bildungsgeschichtlichen Implikationen dieser Textpassage kommt es mir vor allem auf den Gedanken an, dass die Ausweitung von Formen der „organisierten Bildung“ und ihre Institutionalisierung als lebenslanger Aufgabe als *Movens* eines gesellschaftsimmanenten Rationalisierungsprozesses begriffen wird. Doch im Unterschied zur Theoriekonzeption der „gesellschaftlichen Rationalisierung“ durch Habermas hat Heydorn den historischen Prozess der Institutionalisierung von Bildung am Leitfaden des „Widerspruchs von Bildung und Herrschaft“ rekonstruiert (Heydorn 1970). Diese Rekonstruktion beginnt mit einem „Hinweis auf frühe Vorgänge“ und der „Erinnerung an den Tod des Sokrates“ (ebd., S. 8-33) und endet in der Gegenwart des ‚Spätkapitalismus‘ mit einer theoretischen Leitidee, die mit einer ‚unbegründeten‘ normativen Behauptung verknüpft ist: „Bildungsfragen sind Machtfragen; die Frage der Bildung ist die Frage nach der Liquidation der Macht. Sie baut auf das Handeln des Menschen, das niemand für ihn übernimmt“ (ebd., S. 337). An diese macht- und religionsbewusste, handlungstheoretisch fundierte historische Bildungstheorie knüpfe ich mit der Idee einer achsenzeittheoretischen Begründung der Erwachsenenbildung auch deshalb an, weil in ihr nicht ein ‚methodischer Atheismus‘ (Habermas) vorausgesetzt wird, sondern eine sozusagen ‚religionssensible‘ Methodik für die Rekonstruktion der „Bildungsgeschichte der Menschheit“ verfolgt wird.

#### 4. Die Idee einer „achsenzeittheoretischen“ Konzeption der Erwachsenenbildung<sup>3</sup>

Die Grundidee einer achsenzeittheoretischen Konzeption der Erwachsenenbildung geht davon aus, dass die den Begriff der ‚Bildung‘ konstituierende Fähigkeit und Haltung darin besteht, dass der Mensch sich in ein Distanzverhältnis zu sich selbst und der Welt versetzen kann. Diese *Fähigkeit zur Distanzbildung* ist in der frühgriechischen Philosophie als Kritik der Mythen begonnen worden; in der jüdischen Tradition ist mit der priesterlichen Schöpfungserzählung das Distanzverhältnis zwischen dem Schöpfergott des Universums und dem Menschen als „seinem Ebenbild“ durch ein gleichzeitig gedachtes „Bundesverhältnis“ zwischen Gott und dem menschlichen Kollektiv des jüdischen Volkes in ein ethisches Verpflichtungs- und Rechenschaftsverhältnis transformiert worden. Der religionsgeschichtliche ‚springende Punkt‘ ergibt sich jedoch erst dadurch, dass diese scheinbar gegebene ‚anthropologische Fähigkeit‘ erst in einer geschichtlichen Epoche in einem schöpferischen Akt der Reaktion auf die Wirkungen archaischer Staatsbildung entstanden ist. In dieser These fasst Hans Joas die internationalen Forschungen zur Achsenzeit zusammen: „Wir müssen (...) die achsenzeitlichen Neuerungen als kontingente schöpferische Reaktionen auf die Herausforderungen imperialer Staatlichkeit begreifen. Diese Reaktionen sind kontingent, das heißt, sie konnten auch schwach ausfallen oder ganz ausbleiben. Sie erfolgten oft keineswegs in den Zentren archaischer Staatlichkeit selbst, sondern au-

Berhalb dieser, allerdings unter der Voraussetzung einer Betroffenheit von diesen Zentren und eines Bewusstseins von ihrer Macht“ (Joas 2017, S. 342).

In die Achsenzeit (ca. 800 – 200 v. Chr.) fallen „mehrere weitgehend voneinander unabhängige kulturelle Durchbrüche in Richtung des moralischen Universalismus, nicht nur im antiken Griechenland und Israel, sondern auch in China, Indien und vielleicht Iran“ (Joas 2015, S. 27). Die gemeinsamen Züge dieser kulturellen Entwicklungen lassen sich zusammenfassen als „Zeitalter der Entstehung der Transzendenz“. Gemeint ist damit die Tatsache, dass es in jenen Religionen und Philosophien zu einer scharfen quasi-räumlichen Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen kam und dass Vorstellungen entwickelt wurden, wonach es ein *jenseitiges*, eben *transzendentes* Reich gebe“ (ebd., S. 28). Auf der Grundlage der zentralen Idee, dass „das Göttliche das Eigentliche (ist), das Wahre, das ganz Andere, dem gegenüber das Irdische nur defizitär erscheinen kann“ (ebd., S. 29), ergeben sich eine „unerhörte lebenspraktische Spannung zwischen dem ‚Mundanen‘ (dem Weltlichen) und dem ‚Transzendenten‘, eine Spannung, mit erheblichen Konsequenzen für die Gestaltung des Gemeinwesens und auch der individuellen Lebensführung“ (ebd.).

Für die hier verfolgte Absicht, den Gedanken einer „religionstheoretischen Konzeption der Erwachsenenbildung“ plausibel zu machen, ist diese Verknüpfung der „Gestaltung des Gemeinwesens“ und „der individuellen Lebensführung“ die zentrale theoretische Orientierung, die ihre Voraussetzung in der *Entstehung der Transzendenz* hat. Darüber hinaus halte ich das „*machtkritische Potential*“ (Joas 2017, S. 346) für eine weitere entscheidende Einsicht, denn damit ist grundsätzlich die „Art eines Gotteskönigtums“ und jeder irdische Herrscher kritisierbar: „Der Herrscher ist von dieser Welt – er hat sich vor der wahren jenseitigen Welt zu rechtfertigen. Eine neue Form der (Herrschafts-)Kritik wird möglich, die eine neuartige Dynamik in den historischen Prozess bringt, weil nun immer darauf hingewiesen werden kann, dass der Herrscher den göttlichen Geboten selbst nicht genüge“ (Joas 2015, S. 30). Zusammenfassend bedeutet dies: „Mit dem Gedanken der Transzendenz öffnete sich quasi die Geschichte, d. h. es wurden völlig neue Konfliktfelder denkbar. Etwas abstrakter formuliert ließe sich sagen: Mit dem Gedanken der Transzendenz ist auch der Gedanke der fundamentalen Rekonstruktionsbedürftigkeit weltlicher Ordnung aufgetaucht“ (ebd., S. 31) – und bleibt in den nach-achsenzeitlichen Religionen (zu denen das Christentum und der Islam gehören) erhalten.

Mit der Entstehung der Transzendenz ist in die achsenzeitlichen und nach-achsenzeitlichen Religionen die Selbstreflexivität des religiösen Glaubens und die Artikulation menschlicher Erfahrungen (durch Klage, Dank und Lob, Protest und Kritik) als Ausdruck der prinzipiellen Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen institutionalisiert worden. Sie ist auch die Voraussetzung dafür, dass die Geschichte des Christentums als *Lerngeschichte* rekonstruiert werden muss (Joas 2012, S. 176-180), wie sie in der literarischen Struktur der Bibel durch eine über Jahrhunderte sich erstreckende kritische Redaktionsarbeit vorgebildet ist. Die begrifflichen Kennzeichen und Resultate der Achsenzeit, die Hans Joas als Ergebnis seiner umfassenden Darstellung der breiten Forschungstradition zur Achsenzeit formuliert hat, sind auch als konzeptionelle Leitbegriffe einer selbstreflexiven Erwachsenenbil-



derung zu lesen, die sich als Ausdrucksform eines vitalen Christentums begreift: „Transzendenz, Kritik, Reflexivität, moralischer Universalismus und Einsicht in die Symbolizität der Symbole“ (Joas 2017, S. 314), diese Begriffe müssten nur noch um die zentrale Konzeption der „Idealbildung“ und damit der Entstehung neuer Werte ergänzt werden. (vgl. ebd., S. 111-163). In dem Ensemble dieser die Achsenzeit charakterisierenden Begriffe scheint mir der der *Reflexivität* im Hinblick auf die Ermöglichung einer institutionellen Form von Erwachsenenbildung von besonderem Gewicht, weil damit zum einen der Selbstanspruch der Religionsgemeinschaften zum Ausdruck gebracht wird, über Erfahrungen und Gehalte des Glaubens in einer erzählend-reflexiven Weise sprechen und – wo und wenn nötig – das daraus folgende Handeln rechtfertigen zu können (vgl. Seiverth 2017). Zum anderen ist dieser Begriff eine konstitutive Voraussetzung dafür, eine Kommunikation über unterschiedliche Formen des Glaubens – und die jeweils eigenen – in dem Bewusstsein zu ermöglichen und zu praktizieren, dass sie „als Versuche zur Artikulation einer nie völlig artikulierbaren Erfahrung des Göttlichen aufzufassen“ sind (Joas 2017, S. 301).

Die Idee der Achsenzeit ist von Karl Jaspers 1947 zum ersten Mal in einem Vortrag mit der Absicht vorgetragen worden, durch die Überschreitung des eurozentrischen Selbstverständnisses eine „grenzenlose Kommunikation möglich zu machen“ (ebd., S. 303). Damit hat er versucht, „die Grundlagen zu liefern für einen zeitgenössischen Diskurs, der offen ist für alle religiösen Artikulationen der Transzendenz und für nichtreligiöse Formen eines moralischen Universalismus“ (ebd.). Eine für die Spannungen der Zeit sensible und transzendenzbewusste Erwachsenenbildung hätte sich an dieser Idee zu orientieren – und gegen seine resignative Verabschiedung das religiöse Bewusstsein für eine machtkritische und der „Sakralität der Person“ (Joas 2011) angemessene Bildungspraxis zu vitalisieren.

## 5. Schlussbemerkung

Am Ende dieses theoretischen Versuchs, den Umriss einer religionstheoretischen Begründung der Erwachsenenbildung zu entwerfen und die konzeptionellen Begründungsfragen religiöser Bildung Erwachsener in einem historisch und theoretisch erweiterten Diskursrahmen zu reflektieren, würde ich die Ausgangsfrage von Günter Böhme, ob man sich von „Religiöser Bildung“ distanzieren muss, in einen appellativen Auftrag transformieren: Religiöse Bildung muss sich daran zeigen, dass sie ein Bewusstsein der Transzendenz wachhält und in ihrer Bildungspraxis zum Ausdruck bringt und sie müsste dazu beitragen, die Werte eines moralischen Universalismus in die konkreten Lebensverhältnisse von privilegierten und benachteiligten Menschen zu übersetzen und zur Geltung zu bringen.

## Anmerkungen

- 1 Den Begriff der Moderne verwende ich hier im Singular, weil er in der Theoriediskussion zur Zeit der Veröffentlichung der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Habermas noch ganz selbstverständlich in dieser Form zur Charakterisierung der spezifischen

europäischen Gesellschaftsformen und dem sie bestimmenden „okzidentalen Rationalismus“ (Max Weber) gebraucht wurde. Die Differenzierungen im Begriff der Moderne beginnen durch die Auseinandersetzung mit der „Postmoderne“, sie bleiben aber von dem Interesse bestimmt, den „normativen Gehalt der Moderne“ zu verteidigen. Vgl. Habermas 1986.

- 2 Dieses Verständnis von Religion, auf das sich die hier skizzierten weitreichenden gesellschaftstheoretischen und -praktischen Folgerungen stützen, ist in der religionssoziologischen und -philosophischen wissenschaftlichen Diskussion in keiner Hinsicht haltbar und repräsentiert bestenfalls eine Religionsdefinition, die diese seit dem sogenannten Religionsfrieden von 1555 zum gesellschaftspolitischen Integrationsinstrument der sich herausbildenden Souveränität und politisch-kulturellen Konfessionalisierungsstrategie der Territorialfürsten in Deutschland und der französischen und englischen Monarchen machte. Auch Habermas selbst hat diese reduktionistische und defizitäre Theorieposition inzwischen weitgehend aufgegeben (vgl. Habermas 2005).
- 3 Für den folgenden Abschnitt verweise ich generell auf das opus magnum von Hans Joas: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung (Berlin 2017). Darin besonders das Kapitel: „Transzendenz als reflexive Sakralität. Die ‚Achsenzeit‘ als Einschnitt in der Religionsgeschichte“, das den folgenden Überlegungen zugrunde liegt.

## Literatur

- Böhme, G. (2001): Religiöse Bildung. In: Hessische Blätter für Volksbildung H. 3, S. 193-195.
- Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen: (1960): Zur Situation und Aufgabe der Erwachsenenbildung in Deutschland. Nachdruck der 1. Aufl. Stuttgart 1969.
- Habermas, J. (1981a): Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1981b): Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1986): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Dritte Auflage. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2001): Glauben und Wissen. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2008): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Reder, M./Schmidt, J. (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main, S. 26-36.
- Heydorn, H.-J. (1970): Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt am Main.
- Heydorn, H.-J. (1980): Überleben durch Bildung. Umriss einer Aussicht. In: Ders.: Bildungstheoretische Schriften Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 282-301.
- Joas, H. (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau.
- Joas, H. (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt am Main.
- Joas, H. (2012): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i.Br.
- Joas, H. (2015): Sind die Menschenrechte westlich? München.
- Joas, H. (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin.

- Nandy, A. (2012): Fortschritt. In: Joas, H. (2012) (Hrsg.): Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne. Frankfurt am Main, S. 53-65.
- Seiverth, A. (2017): Erwachsenenbildung in der Verantwortung religiöser Gemeinschaften. In: von Hippel, A./Tippelt, R. (Hrsg.): Handbuch der Erwachsenen- und Weiterbildung. 6. Auflage. Wiesbaden. Im Erscheinen.
- Tietgens, H. (2017): Geschichte der Erwachsenenbildung. In: von Hippel, A./Tippelt, R. (Hrsg.): Handbuch der Erwachsenen- und Weiterbildung. 6. Auflage. Wiesbaden. Im Erscheinen.