

Bauer, Daniel

Perspektiven einer Religionspädagogik der Lebenswelt. Skizzen zu einem transdisziplinären Ansatz im Kontext von Ethik und Bildungstheorie, Theologie und der Theorie Sozialer Arbeit

Theo-Web : Zeitschrift für Religionspädagogik 24 (2025) 2, S. 166-177



Quellenangabe/ Reference:

Bauer, Daniel: Perspektiven einer Religionspädagogik der Lebenswelt. Skizzen zu einem transdisziplinären Ansatz im Kontext von Ethik und Bildungstheorie, Theologie und der Theorie Sozialer Arbeit - In: Theo-Web : Zeitschrift für Religionspädagogik 24 (2025) 2, S. 166-177 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-346381 - DOI: 10.25656/01:34638; 10.58069/theow.2025.2.61

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-346381>

<https://doi.org/10.25656/01:34638>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS

DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft



Perspektiven einer Religionspädagogik der Lebenswelt.
Skizzen zu einem transdisziplinären Ansatz im Kontext von
Ethik und Bildungstheorie, Theologie und der Theorie
Sozialer Arbeit

Daniel Bauer

Perspectives of a life-world orientated Religious
Education. Outlines for a Transdisciplinary Approach in the
Context of Ethics and Educational Theory, Theology and
Social Work Theory

Theo-Web 02 (2025)

ISSN: 1863-0502

<https://openjournals.fachportal-paedagogik.de/theo-web>

Edited by: Susanne Schwarz und Karlo Meyer

Hosted by: University Library Heidelberg

Published by: DIPF – Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation

DOI: <https://doi.org/10.58069/theow.2025.2.61> Licence: CC BY 4.0 International

Perspektiven einer Religionspädagogik der Lebenswelt. Skizzen zu einem transdisziplinären Ansatz im Kontext von Ethik und Bildungstheorie, Theologie und der Theorie Sozialer Arbeit

Daniel Bauer

Zusammenfassung

Im Folgenden soll ein möglicher Ansatz zur kritischen Analyse sowie zum partizipativen und bildungstheoretischen Umgang mit ethischen und religionsbezogenen Strukturen unserer Lebenswelt aufgezeigt werden, der ein weiterführendes Potenzial für lebenswelt-orientierte Soziale Arbeit und die kritische Alltagstheorie bietet. Dazu werden Erkenntnisse der phänomenologischen Herangehensweise in der Ethik hinsichtlich der Bedeutung von Wahrnehmung, Emotionen und Narrationen für unsere moralischen Praxen an den Lebensweltbegriff nach Habermas angeschlossen und anhand von Habermas' Rezeption der Philosophie der symbolischen Formen (von Ernst Cassirer) bildungstheoretisch erweitert – und zwar mit besonderem Blick auf die Desiderate einer Sprachfähigkeit in Sachen Religion sowie einer Religionssensibilität.

Schlagwörter: Religiöse Bildung, Lebenswelt, Ethik, Soziale Arbeit, Sensibilität

Perspectives of a life-world orientated Religious Education. Outlines for a Transdisciplinary Approach in the Context of Ethics and Educational Theory, Theology and Social Work Theory

Abstract

In the following, a possible approach to critical analysis as well as to the participatory and educational theoretical handling of ethical and religious structures of our life-world is to be demonstrated, which offers a further potential for life-world-orientated social work and the critical everyday theory. To this end, findings of the phenomenological approach in ethics relating to the importance of perception, emotions and narrations for our moral practices are connected to the concept of life-world according to Habermas, and are extended by a theory of education based on Habermas' reception of the philosophy of symbolic forms (by Ernst Cassirer) – with particular attention to the desiderata of religious literacy and religious sensitivity.

Keywords: Religious education, Ethics, Social work, Pluralism, Habermas

Einleitung

Wenn im vorliegenden Beitrag von Perspektiven einer Religionspädagogik der Lebenswelt gesprochen wird, ist damit eine *Fokussierung* eines stark religionsbezogenen bildungstheoretischen Anspruchs aufgrund von zwei bestimmten Herausforderungen gemeint. Diese Fokussierung wird im Folgenden anhand von Jürgen Habermas' Lebensweltbegriff (Bauer, 2021; Bauer, 2020) vorgenommen, so dass sie eine kritische Analyse und bildungstheoretische Aufnahme ethischer und religionsbezogener Strukturen der Lebenswelt erlaubt, auf die nicht zuletzt Soziale Arbeit gewinnbringend zurückgreifen kann.

Der *erste Teil* setzt mit einer grundlegenden Reflexion über zwei zentrale gegenwärtige Herausforderungen ein. Die erste betrifft den Zusammenhang zwischen Ethik und Wahrnehmung einschließlich der Bedeutung der je besonderen symbolischen Formsprachen, an welche die jeweiligen Wahrnehmungsmuster rückgebunden sind, wie etwa die symbolischen Sprachen der Religionen. Die zweite Herausforderung ist in der oftmals fehlenden bindenden motivationalen Kraft der Vernunft zu sehen, um die insbesondere Habermas im Blick auf das humane Miteinander in der Gesellschaft besorgt ist (Habermas, 2019b, 806). Die zusammenhängende Reflexion dieser beiden Herausforderungen wird im *zweiten Teil* anhand des Habermasschen Begriffs der symbolisch strukturierten Lebenswelt erweitert und in eine hermeneutische Dimension kritischer Kulturtheorie überführt. Dies ermöglicht, im *dritten Teil* zu einer bildungstheoretischen Dimension zu gelangen und anhand des Desiderats einer Sprachfähigkeit in Sachen Religion sowie des Begriffs der *Religionssensibilität* gleichermaßen eine profilierte religiöspädagogische Zieldimension aufzuzeigen wie ihre Anschlussfähigkeit an zwei theoretische Ansätze Sozialer Arbeit: an die kritische Alltagstheorie sowie insbesondere an die lebensweltorientierte Theorie Sozialer Arbeit.

1 Grundlagen des Zusammenhangs von Ethik und Wahrnehmung sowie des Motivations- und Emotionsbezugs ethischer Reflexion

Der Zusammenhang von Ethik und Wahrnehmung wird in Erkenntnissen der phänomenologischen Herangehensweise ethischer Reflexion deutlich. Hier geht es darum, das Phänomen des Moralischen in unseren moralischen Praxen besser zu verstehen; wieso etwas für uns überhaupt moralisch von Bedeutung ist – und zwar in ganz unterschiedlichem Maße und nicht immer mit gleicher Ausrichtung. Mit der *moralischen Perzeption* wird die Wahrnehmung von etwas als moralisch bezeichnet. Wie in der evangelischen Theologie besonders prominent Johannes Fischer betont, „kommt der Wahrnehmung eine zentrale Bedeutung für die moralische Orientierung zu“ (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 60). Die Struktur ist dabei wie folgt: „X nimmt Y als F (als erniedrigend, grausam, auf Hilfe angewiesen usw.) wahr“ (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 60-61). Menschen reagieren nicht moralisch auf Situationen an sich, sondern sie reagieren in Situationen auf etwas, das sie *in* der Situation *wahrnehmen*: Grausamkeit, Erniedrigung, Entwürdigung usw. (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 61). Nehmen sie dies nicht wahr, reagieren sie auch nicht darauf: Der Eine schreit innerlich auf, wenn er sieht, wie ein am Angelhaken zappelnder Fisch in seinem Überlebenskampf aus dem Wasser gezogen wird, da er dies als grausam wahrnimmt; einen anderen lässt die Gegebenheit völlig kalt. Die Situationen, in denen wir etwas als etwas – und damit als moralisch – wahrnehmen, sind jedoch unendlich vielfältig. Was uns dennoch eine Orientierung in dieser Überfülle ermöglicht, ist der

Sachverhalt, dass wir in bestimmten *moralisch relevanten Grundmustern* wahrnehmen, wie eben Grausamkeit, Erhabenheit usw.

„Auf diese Weise reduziert sich die unendliche Mannigfaltigkeit realer oder potentieller Situationen auf das in moralischer Hinsicht Wesentliche. Das trifft sich mit den Einsichten der Emotionsforschung, wonach Emotionen im Sinne affektiv gehaltvoller Wahrnehmungen die unendliche Komplexität der Welt auf das für unser Leben Wesentliche reduzieren und den Dingen Bedeutsamkeit verleihen. Würden wir lediglich über rein kognitive Fähigkeiten verfügen, wären wir angesichts dieser Komplexität vollkommen überfordert und orientierungslos“ (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 61).

Emotionen lassen sich von unserer Wahrnehmung nicht trennen und sind nicht frei von kognitiven Gehalten: Sie erschließen uns Situationen. Und der motivationale Impuls, der von der Situation ausgeht, ist ebenfalls ein ganz anderer.

Wenn man nun nicht möchte, dass der am Angelhaken zappelnde Fisch stirbt und dies begründen soll, könnte man sein Mitleid mit dem Fisch angeben. Das würden als abstraktes Argument aber nicht alle akzeptieren – zumindest dann, wenn man auch sonst Fisch isst und mit denen dann logisch stringent eigentlich ebenfalls Mitleid haben müsste. Es tritt also der Fall ein, dass man in dieser Situation sogar von seinem sonstigen moralischen Verhalten abweichen würde. Verständlich ist nur eine narrative Begründung, die die konkrete Situation – und sei sie auch nur eine fiktive Vorstellung – aus Sicht der eigenen moralischen Perzeption darstellt und eine annährend vergleichbare Wahrnehmung vor dem inneren Auge der Kommunikationspartner:innen entstehen lässt.

Unser moralisches Urteil setzt sich in der Regel aus zwei Ebenen zusammen: verinnerlichten bzw. geltenden und argumentativ rechtfertigbaren moralischen Regeln und Normen sowie unserer konkreten moralischen Perzeption, die stark emotional geprägt und rückgebunden ist (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 55-60). Narrative Begründungen sind in der Regel nur soweit nötig, bis sie ein bestimmtes Grundmuster unserer Wahrnehmung aktualisieren: Mitleid, Ungerechtigkeit, Erniedrigung usw. Aufgrund der Tatsache, dass wir moralische Urteile narrativ begründen, gehen Fischer, Gruden, Imhof et al. davon aus, dass unsere Wahrnehmung und die diese strukturierenden Grundmuster unserer Wahrnehmung durch narrative Tiefenstrukturen geprägt sind – und unsere Prägung je nach alltäglichen Erlebnissen, dem Verhalten unserer Bezugspersonen, Medienkonsum, kulturellen, milieubezogenen und ganz besonders auch religiösen Narrationen anders ist. „Man kann diesbezüglich von einer narrativen Tiefenstruktur der Lebenswirklichkeit in Gestalt solcher Muster sprechen, die in narrativen Begründungen abgerufen werden und aus denen diese ihren begründenden Charakter ableiten“ (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 61-62).

Es sei festgehalten: Für unsere moralische Orientierung sind zwei narrative Ebenen zentral: erstens die *narrative Begründung* und zweitens die *narrative Prägung der moralischen Perzeption*. Wie leicht diese zweite Ebene bildungstheoretisch gewendet werden kann, veranschaulicht die Frage, inwiefern die narrative Prägung unserer moralischen Perzeption veränderbar ist und welchen Narrationen wir uns – oder unsere Kinder – aussetzen wollen. Die Bedeutung von Narrationen kommt auch noch auf zwei weiteren Ebenen zum Tragen.

Zur Erklärung der dritten Ebene, der *narrativen Orientierung der Lebensführung*, sei exemplarisch auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter hingewiesen, das auf dieser Ebene gerade für die Geschichte diakonischen Handelns eine weitreichende Wirkung entfaltet hat (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 62). Es ist evident, dass es als narrative Orientierung der Lebensführung dient. Der Fokus liegt nicht bei den Individuen innerhalb

der Narration, sondern auf dem, was in der Narration in Erscheinung tritt: der Nächstenliebe. Der Samariter selbst würde diese aber wohl kaum als Begründung seiner Handlung heranziehen, sondern vielmehr die Not des unter die Räuber gefallenen Opfers. Es ist also zwischen der intentionalen Teilnehmerperspektive und der Außenperspektive auf das Verhalten der handelnden Person zu unterscheiden. Genau diesen Perspektivwechsel vollziehen wir, wenn wir anfangen, moralisch über unser Handeln nachzudenken. Wir spielen quasi die Narration unserer potenziellen oder faktischen Verhaltensweise durch und fragen uns, ob wir das, was uns in der Narration als moralisches Grundmuster erscheint, in unser Selbstbild aufnehmen möchten, aufnehmen können – oder nicht.

Darüber hinaus sprechen Fischer, Gruden, Imhof et al. von einer *vierten narrativen Ebene, der narrativen Symbolisierung des Lebens als Deutungshorizont menschlicher Erfahrung:*

„Auf dieser 4. Ebene geht es um Muster, die die Wahrnehmung von Situationen im Hinblick darauf betreffen, was uns darin *widerfährt*. [...] Deutungsmuster können lähmend und freiheitshemmend sein, oder sie können konstruktive Energien freisetzen für den Umgang mit dem Widerfahrenden“ (Fischer/Gruden/Imhof et al., 2008, 228).

Es geht hier um die Deutung des einem selbst Widerfahrenden *als etwas* (Fischer/Gruden/Imhof et al. 2008, 229): beispielsweise als unausweichliches Schicksal oder als Herausforderung für die eigene Integrität, die sich durch Widerstand zu bewähren hat – um zwei Beispiele zu nennen, die entgegengesetzte Motivationen für den Umgang mit der Situation auslösen. Auch religiöse Deutungen können hier eine zentrale Rolle spielen – etwa die Nachfolge Christi vor dem Hintergrund der oft schwierigen Geschichte diakonischen Handelns. In diesem Sinne wird das Leben narrativ symbolisiert und fungiert als Deutungshorizont menschlicher Erfahrung. Es geht darum, einen Sinnzusammenhang aufrechtzuerhalten, gerade angesichts herausfordernder und zunächst sinnwidrig erscheinender Situationen wie gesellschaftlichen Ohnmachtserfahrungen oder persönlichen Schicksalsschlägen. Hierbei entscheidet sich, ob und wie man mit ihnen umgehen kann.

Ethik und Wahrnehmung, einschließlich der jeweiligen Wahrnehmungsmuster, hängen aufs Engste zusammen. Unsere moralische Orientierung kann – mit vielleicht wenigen Ausnahmen – eine ausreichende motivationale Grundlage nur unter Einbezug unserer moralischen Perzeption und den damit untrennbar verbundenen Emotionen entfalten. Dieser Zusammenhang – gerade mit der Perspektive, ihn bildungstheoretisch zu wenden – ist nicht ohne eine Beschäftigung mit den narrativen Tiefenstrukturen unserer Lebenswirklichkeit zu verstehen. Im vorliegenden Beitrag wird allerdings die These vertreten, dass die narrativen Ebenen dafür nicht ausreichen. Sie sind vielmehr selbst ein besonders bedeutsamer, aber ergänzungsbedürftiger Teil unserer symbolisch strukturierten Lebenswelt.

2 Die Erweiterung um den Begriff der symbolisch strukturierten Lebenswelt und die Relevanz ethischer Reflexion für eine kritische Kulturhermeneutik in bildungstheoretischer Perspektive

Fischer selbst hat jüngst in seiner Schrift *Die Zukunft der Ethik* die narrativen Ebenen um den neuen Leitbegriff der Lebenswelt erweitert. Er geht davon aus, dass die Lebenswelt gerade in Form von Narrativen zur Sprache kommt (Fischer, 2022, 8). Den Lebensweltbegriff bestimmt er konzeptionell jedoch nicht weiter und er verbindet ihn auch nicht mit den Wurzeln einer kritischen Kulturtheorie, so dass die ethische Dimension der

Lebenswelt als bildungstheoretische Dimension beschreibbar werden könnte. Er grenzt sich sogar ausdrücklich von Habermas und dessen erkenntnikritischer Prägung ab und setzt als Ausgangspunkt „eine Präsenzbezogene Erkenntnis, die in narrativer Form artikuliert wird“ (Fischer, 2022, 61) und auf „einer *Tiefenstruktur von Wirklichkeitspräsenz*“ (Fischer, 2022, 69) basiert. Die Ethik der Lebenswelt „macht den Präsenzzusammenhang der Lebenswelt zum Gegenstand ihres Nachdenkens, aus dem alles Handeln seine Gründe bezieht“ (Fischer, 2022, 68). Im vorliegenden Beitrag soll hingegen die Erweiterung um den Lebensweltbegriff gerade in kritisch-kulturtheoretischer Perspektive vorgenommen werden, wie ihn Habermas in der Rezeption von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen entwirft (Habermas, 1997, 9-40).

Die Grundeinsicht des Ansatzes sieht Habermas in dem Gedanken, „daß die über Sinnesreize laufenden Kontakte mit der Welt symbolisch zu etwas Sinnhaftem verarbeitet werden“ (Habermas, 1997, 16) und hierdurch erst diejenige reflexive Distanz zur Welt geschaffen wird, die einen zivilisierten Umgang miteinander möglich macht. Symbolisierungsakte transformieren „fluktuierende Sinneseindrücke in semantischen Sinn“ (Habermas, 1997, 19); in dieser Fähig- und Tätigkeit liege laut Cassirer das wesentliche Merkmal des Menschen als symbolisierendes Wesen. Dabei erstreckt sich die Welt der symbolischen Formen „von der bildlichen Darstellung über den verbalen Ausdruck zum orientierenden Wissen, welches wiederum zur Praxis anleitet“ (Habermas, 1997, 11). Wahrnehmung, durch Symbolisierungsprozesse geprägte Wahrnehmungsmuster und moralische Handlungsmotivation sind hier untrennbar miteinander verwoben. Gerade das bildhafte Element, das menschheitsgeschichtlich wertneutral als mythisch bezeichnet werden kann, ist bedeutsam für die Verarbeitung uns besonders affektiv angehender Situationswahrnehmungen, und zwar bei der Semantisierung von sinnlichen Eindrücken in Sinn (Habermas, 1997, 20). Denn in „mythischen Bildern verdichten sich einzelne prägnante Eindrücke, die ihrer Entstehungssituation verhaftet bleiben, während im Medium der Sprache Einzelfälle zu exemplarischen Fällen eines gegliederten Ganzen generalisiert werden“ (Habermas, 1997, 19).

Führt der Mythos zur Produktion einer bildhaften Sinnfülle, so erschließt die Sprache logisch eine kategorial gegliederte Welt. Beide Richtungen sind konstitutiv für den menschlichen Symbolisierungsprozess, auch wenn im menschheitsgeschichtlichen Verlauf eine deutliche Dynamik zu einer fortschreitenden Abstraktion – und damit Ausdifferenzierung der symbolischen Formen – erkennbar ist, die sich zu verschiedenen Symbolsystemen, symbolischen Sprachen ausdifferenziert hat. Aber: Je stärker der zu verarbeitende Erfahrungseindruck ist, desto wichtiger ist die bleibende Bedeutung der diesen Erfahrungseindruck bannenden und die Affekte stabilisierenden Bilder – auch dann, wenn der Zivilisationsprozess voranschreitet.

„Selbst die mythische Denkform kehrt sich in den bilderfeindlichen monotheistischen Religionen gegen ihr eigenes Prinzip der bildhaften Verdichtung; allerdings können sich Kultpraxis und Sprache dieser Hochreligionen niemals ganz von ihren mythischen Grundlagen lösen, ohne die ihnen eigentümliche symbolische Form zu sprengen und damit ihre sakrale Qualität einzubüßen“ (Habermas, 1997, 30).

Es gibt symbolische Sprachen, die – wie für Cassirer die Kunst, so für Habermas seit seiner Einsicht in die postsäkulare Gesellschaft die Religion – eine besondere Balance zwischen Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion gefunden haben und hierüber eine gesellschaftlich nicht zu ersetzende Wirkung entfalten.

Habermas erkennt in Cassirers Theorie der Symbolisierung a) die jeweilige Inkommensurabilität der verschiedenen symbolischen Sprachen, die je eine eigene Seite des

Wirklichen konstituieren, b) eine bestimmte zivilisationstheoretische Dynamik einer fortschreitenden Abstraktion in ihnen (Habermas, 1997, 17) und c) die Notwendigkeit bestimmter symbolischer Sprachen einer bleibenden Verwurzelung im mythischen Ausdruck, zu der neben ikonischen Elementen auch Metaphern, Gesten, leibgebundene Expressionen, Erregungslaute, mimische Ausdrucksbewegungen etc. gehören (Habermas, 1997, 29).

a) Die jeweilige Inkommensurabilität und Gleichwertigkeit der symbolischen Sprachen ziehe, so Habermas, den Vorwurf eines Perspektivismus aufgrund verschiedener prinzipiell gleichberechtigter kultureller Wertsphären nach sich (Habermas, 1997, 32). Diesen Einwand nimmt er konstruktiv zum Anlass, mit dem Gedanken einer Anschlussfähigkeit aller kulturellen Sphären an die kommunikative Vernunft einen entscheidenden Schritt über Cassirer hinauszugehen: „Diese Dezentralisierung führt dazu, daß sich die Identität der Vernunft in der Vielfalt der Kontexte auflösen muß, wenn nicht in die symbolischen Sprachen selbst ein Übersetzungsmechanismus eingebaut ist, der eine grenzüberschreitende Kommunikation zwischen ihnen erlaubt“ (Habermas, 1997, 33).

b) Es ist nach Habermas der weiterschließende Logos der Sprache, d.h. die kommunikative Vernunft, die dazu führt, dass im Prozess der Zivilisation „die symbolische Vermittlung immer komplexere Formen an[nimmt]“ (Habermas, 1997, 37) und dadurch befreiend wirkt. Die kommunikative Vernunft eint die verschiedenen Sphären und leitet schließlich ihre innere Dynamik in aufklärender Weise, wodurch sich ihr humaner Gehalt entfaltet.

c) Dies kann allerdings nicht heißen, dass alles in rational aussagbare Gehalte überführt werden könnte und einzelne symbolische Sprachen ihre Bedeutung verlieren würden, da ihr Sinngehalt ja nur in ihrer kulturellen Praxis besteht. Auf Religion bezogen: Sie ist kein ontologisch feststehender Fundus semantischer Gehalte, der in seiner Gesamtheit übersetzt werden könnte und dann auf- oder abgelöst wäre, sondern Religion ist kommunikative Praxis und generiert insofern – und nur dann – semantische Gehalte, solange sie praktiziert wird. Solange es religiöse Praxis gibt, ist die angstbesetzte Übersetzungsproblematik erledigt, der die Säkularisierungsthese – wenn auch als Negativszenario – zugrunde liegt. Habermas löst die bei Cassirer identifizierte Problematik auf und nimmt im Sinne von Cassirers Symbolisieren Religion als symbolische Sprache ernst, ohne sie dadurch von der kritischen Kraft kommunikativer Vernunft – zivilisationstheoretisch regressiv – zu suspendieren.

Neben dem Anschluss aller Kultursphären an die kommunikative Vernunft geht Habermas aber auch sprachphilosophisch einen weiteren Schritt über Cassirer hinaus, der eine zweite kritische – und zwar erkenntnikritische – Perspektive bedeutet, indem er der symbolisch strukturierten Lebenswelt als Komplement zur kommunikativen Vernunft einen zentralen Platz im Aufbau der symbolischen Formen einräumt und beiden einen systematischen Vorrang in der kritischen erkenntnistheoretischen Analyseperspektive zuspricht (Habermas, 1997, 35). Bezeichnet der Lebensweltbegriff in der Linie von Husserl bis Schütz die subjektive Perspektive einer Person, die ihren Blick auf den Alltag prägt (Nauerth, 2017, 135), so definiert Habermas Lebenswelt „als de[n] jeweils nicht überschreitbare[n], nur intuitiv mitlaufende[n] Erfahrungshorizont und als nichthintergehbar[e]n, nur ungegenständlich präsente[n] Erlebnishintergrund einer personalen, geschichtlich situierter, leiblich verkörperten und kommunikativ vergesellschafteten Alltagspraxis“ (Habermas, 2012, 20).

„Das Subjekt findet sich [...] im eingelebten Horizont einer Lebenswelt vor, die es intersubjektiv mit anderen kommunikativ vergesellschafteten Subjekten teilt. Das symbolisch strukturierte ‚Worin‘ dieser vertrauten

Umgebung bildet den Kontext für mögliche Bezugnahmen der Subjekte auf die Herausforderungen in der objektiven Welt, mit denen sie zureckkommen“ (Habermas, 2019b, 373).

Die symbolisch strukturierte Lebenswelt bildet somit Hintergrund und Voraussetzung kommunikativen Handelns und ist in Gänze abhängig von der Teilnehmerperspektive – im Unterschied zum Systembegriff, der als zweite notwendige analytische Dimension von Gesellschaften an die für ihn konstitutive Beobachterperspektive gebunden ist.

„Als ganze kommt die Lebenswelt erst dann in den Blick, wenn wir uns gleichsam im Rücken des Aktors aufstellen und das kommunikative Handeln als Element eines Kreisprozesses auffassen, in dem der Handelnde nicht mehr als Initiator erscheint, sondern als Produkt von Überlieferungen, in denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, von Sozialisations- und Lernprozessen, denen er unterworfen ist“ (Habermas, 1988, 95).

Alle ethisch relevanten narrativen Dimensionen erscheinen nun als bedeutende, aber keineswegs alleinige oder isolierte Strukturen unserer symbolisch strukturierten Lebenswelt, die sich über die symbolisierende Tätigkeit der kommunikativ handelnden Menschen reproduziert (Habermas, 1988, 95; Habermas, 2019a, 138) und „einen öffentlich zugänglichen Raum von vorgeschoßenen Deutungen [generiert], in dem sich die Kommunikationsteilnehmer vorfinden“ (Habermas, 2012, 64). Diese vorgängigen Deutungen prägen über die genannten Mechanismen unsere moralischen Praxen.

Es sei hieran anschließend auf das Phänomen der Religionen eingegangen. Habermas konstatiert an zahlreichen Stellen seines Werks die *inkommensurable Bedeutung* der affektbannenden Ausdrucks- und Darstellungsfunktion unserer symbolischen Sprachen als bedeutende Strukturen unserer Lebenswelt – zwei exemplarische Zitate:

1) „Offensichtlich bewegen sich auch die diskursiven Praktiken, die kontroverse Äußerungen dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments unterwerfen, letztlich innerhalb eines Horizonts von undurchdringlich-opaken Erfahrungen, die ikonisch dargestellt, aber diskursiv nicht vollständig eingeholt und aufgeklärt werden können“ (Habermas, 2012, 73-74).

2) „[D]er Raum des symbolisch verkörperten Sinns erstreckt sich immer noch in eine Peripherie von Sinnsedimenten, die über den Raum der explizit verfügbaren Gründe hinausreicht“ (Habermas, 2012, 76).

Habermas fundiert in seinem Opus Magnum *Auch eine Geschichte der Philosophie* sein Religionsverständnis durch den Bezug auf Robert Bellah, der „Religion“ als ein Bündel symbolischer Formen und Handlungen [beschreibt], die den Menschen zu den letztendlichen Bedingungen seiner Existenz in Beziehung bringen“ (Habermas, 2019a, 184 bzw. Bellah, 1964, 361). Situationen, in denen diese Gegenstand der Reflexion und Kommunikation werden, sind von der Begegnung mit dem *Außeralltäglichen im Alltag* (Habermas, 2019a, 224) geprägt, wie es Habermas nennt:

„Die Religion hat eine symbolische ‚Sprache‘ gefunden [...] für die Kommunikation über die Existenzvoraussetzungen einer symbolisch verfassten Lebensform – also über Themen wie Geburt und Tod, die Fragilität des Zusammenlebens [...]“ (Habermas, 2012, 86, Hervorh. D. B.). Und: „Diese Bedingungen sind ‚ultimativ‘ im Sinne der Unverfügbarkeit. Als Bedingungen der Endlichkeit unserer Existenzweise, die wir hinnehmen müssen, nötigen sie zur Stellungnahme und provozieren zur ‚Sinngabeung‘“ (Habermas, 2019a, 226).

Gerade in der Verarbeitung dieser Situationen sind wir auf affektstabilisierende Kommunikationsformen und ihre vorgeschoßenen Deutungen angewiesen, die nicht ihren Schwerpunkt auf der Verallgemeinerung der Semantik, sondern in einer heilsamen Balance haben, in der die Einzigartigkeit der erlebten Situation, ihr existenzieller Sinn, einen Ausdruck findet.

Habermas strebt die Entwicklung eines nachmetaphysisch plausiblen *komprehensiven* Begriffs von Vernunft an, den er im Operieren mit *allen* Gründen sieht (Habermas,

2019a, 173). Damit hält er aber zugleich eine Kritikfähigkeit hinsichtlich der verschiedenen symbolischen Sprachen aufrecht und hofft im gemeinsamen Verständigungsprozess auf die bleibende Entfaltung der humanen semantischen Potenziale in der Gesellschaft. Hierbei erscheinen religiöse Praxen als eine besondere Ressource, ohne dass sie hierdurch verweckt oder säkularisiert würden, allerdings nur dann, wenn sie sich den mit einem komprehensiven Begriff der Vernunft verbundenen kritischen – *de facto* selbstreflexiv-bildungstheoretischen – Anforderungen in gesamtgesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen nicht entziehen.

Ethik als kritische Reflexion auf Moral schließt vielfältige Fragestellungen ein, so etwa nach dem gemeinsamen humanen Zusammenleben gerade auf der Grundlage eines nachmetaphysisch plausiblen komprehensiven Begriffs der Vernunft. „Komprehensiv“ meint dabei ein verstehendes Vorgehen: Zunächst gilt es, unsere moralische Praxis zu verstehen – und hierin liegt die Nähe zur phänomenologischen Zugangsweise, die danach fragt, was Situationen oder Sachverhalte überhaupt erst als für uns moralisch bedeutsam erscheinen lässt. Diese Frage lässt sich nicht ohne eine kritische kulturtheoretische Perspektive angemessen bearbeiten, die sämtliche Alltagspraxen und deren Auswirkungen miteinbezieht. Sie entlässt uns aber auch nicht aus der bildungstheoretischen Verantwortung, uns auf dem Weg unseres Verstehens auf die Pluralität an symbolischen Sprachen und kulturellen Praxen einzulassen – verbunden mit der Frage nach der eigenen Positionierung.

3 Transdisziplinäre bildungstheoretische Vertiefungen

Eine Reflexions- und Sprachfähigkeit in Sachen Religion ist ein weithin anerkanntes religionspädagogisches Ziel; sie kann als *ein* bedeutender Beitrag zur Realisierung der bildungstheoretischen Verantwortung, uns auf dem Weg unseres Verstehens auf die Pluralität an symbolischen Sprachen und kulturellen Praxen einzulassen, verstanden werden. In lebensweltbezogenen Kontexten, in denen religiöse Deutungsmuster in der moralischen Praxis eine Rolle spielen, wird für dieses verstehende Sich-Einlassen verstärkt der Begriff der *Religionssensibilität* herangezogen. Ein solcher Ansatz wird durch eine Dynamik innerhalb der Religionspädagogik gestützt, die sich von der Wahrnehmung religiöser und weltanschaulicher Pluralität als Problem hin zu „Pluralitätsfähigkeit als zeitgemäßer Konkretion religiöser Orientierung“ und als „Bildungsziel“ (Kirchenamt 2014, 54; Schröder 2021, 193) bewegt. Diese nimmt Vielfalt positiv an und richtet sich dabei an Bildung als übergeordnetem Regulativ mit der Maxime aus, Subjektwerdung zu fördern (Schröder, 2021, 172). Das Desiderat einer Religionssensibilität ist eine hoch komplexe genuin bildungstheoretische Herausforderung, da Bildungstheorie von der Einsicht in die Ausdifferenzierung der Modi der Welterschließung mit ihren jeweiligen symbolischen Sprachen lebt. Gleichermaßen gilt für die Frage nach ihrem Verhältnis (Dressler, 2018, 49-50). Dies setzt ein Bewusstsein des Zusammenhangs von Praxisform und Bedeutung voraus, da nur im Symbolisieren Sinn generiert wird. Religionspädagogik hat es von ihrem inneren Bildungsauftrag her nicht nur mit schulischem Religionsunterricht bzw. der *formalisierten* Bildungslandschaft zu tun, sondern *de facto* mit allen Gegebenheiten, in denen religiöse Deutungsmuster Teil unserer Lebenswelt sind und in bildungstheoretischer Perspektive in den Fokus genommen werden. In dem Zusammenspiel von *nonformalisierte* und *informelle* Bildungslandschaft kann ein Großteil Sozialer Arbeit verortet werden. Zwei Ansätze weisen diesbezüglich ein besonders hohes Anschlusspotenzial auf: die kritische Alltagstheorie und die Theorie der Lebensweltorientierung in der Sozialen Arbeit.

Erstens: Die kritische Alltagstheorie strebt keine verfestigende Orientierung an den Alltagsstrukturen der Klient:innen an, sondern rückt diese in eine analytische Perspektive im Hinblick auf einen gelingenderen Alltag (Thiersch, 2015). Eine Dimension, die im Alltag eine herausfordernde Rolle spielt, ist – mit Habermas gesprochen – die des *Außeralltäglichen im Alltag*. Hier stößt unsere Sprachfähigkeit oftmals schnell an ihre Grenzen. Das lebensweltgebundene sinnstiftende – manchmal aber auch nicht unproblematische – Potenzial symbolischer Sprachen, wie sie die Religionen darstellen, zeigt sich insbesondere in förderlichen – oder destruktiven – Deutungsmustern auf der vierten narrativen Ebene, der narrativen Symbolisierung des Lebens als Deutungshorizont menschlicher Erfahrung. Eine diesbezügliche Sensibilität und Sprachfähigkeit erlaubt eine kritische Analyse, ein Bewusstmachen und bestenfalls eine Dynamisierung, das Anstoßen eines Bildungsprozesses. Hieraus erwächst eine erste religionspädagogische Perspektive im Sinne von Religionssensibilität, die strukturäquivalent auch für entsprechende nichtreligiöse Deutungsmuster und Narrationen einschließlich ihres förderlichen oder hemmenden Charakters sensibilisiert.

Zweitens: In der Lebensweltorientierung geht es um das Sich-Einlassen auf die Lebenswelt der Adressat:innen mit ihren Selbst- und Weltdeutungsmustern. Bildungstheoretisches Ziel ist es, diese transparent zu machen und hilfreich zu dynamisieren. Hierzu können natürlich auch religiöse Deutungsmuster gehören:

„Denn religiöse Vorstellungen können Teil menschlicher Lebenswelten sein und Quelle der hier geltenden Werte, Normen und Hintergrundüberzeugungen. Im Sinne des Habermasschen Lebensweltbegriff[s] können sie Bestandteil des Kommunikationsraumes sein [...]. Religion kann in diesem Sinne Ressource sein, Faktor ihrer (fehlenden) Ausstattung und Impulsgeber individuellen Eigensinns“ (Nauerth, 2017, 136).

Hieran schließt sich eine wichtige empirische Perspektive an, die das Bedürfnis eines Erkenntnistransfers einschlägiger religionspädagogischer Einsichten, etwa in entwicklungspsychologischer und soziologischer Perspektive, in die Theorie und die praktischen Handlungsfelder Sozialer Arbeit aufzeigt. Gerade in der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich in herausfordernden Situationen befinden, erlauben Studien wie „Jugend – Glaube – Religion“ (Schweitzer/Wissner/Bohner et al., 2018; Wissner/Nowack/Schweitzer et al., 2020) ein Verständnis für potenzielle religiöse Deutungsmuster der jeweiligen Klient:innengruppe, die ein bedeutendes Potenzial für Selbstdeutungsprozesse und den persönlich-individuellen Umgang mit den problematischsten Situationen bergen können. Gleiches gilt für höhere Altersgruppen, zu denen die Studienlage allerdings bislang weniger ausgeprägt ist. Weiterführende Formen von Kooperation und Austausch wären hier überaus wünschenswert, da nicht nur die Soziale Arbeit von einer Religionssensibilität und Sprachfähigkeit in Sachen Religion profitieren würde. Vielmehr könnte erstens auch der Wirkradius der Religionspädagogik gezielt auf Personen in besonders bedürftigen Lebenslagen jenseits formaler Bildungskontexte erweitert und zweitens insbesondere die Klient:innen selbst perspektivisch in ihren Bildungsprozessen religionssensibler begleitet werden. Matthias Nauerths hieran anschließende Forderung lautet: „[I]n der Religionsfrage werden drei spezifische Herausforderungen aller Subjekt- und Lebensweltorientierung nochmals in besonderer prägnanter Form kenntlich: die Fähigkeiten zu verstehen, zu unterscheiden und zu übersetzen“ (Nauerth, 2017, 137). Welche analytischen Fähigkeiten damit einhergehen müssen, wurden im vorliegenden Beitrag thematisiert:

Deutungs- und Wahrnehmungsmuster sind an die Form und die Praxis der symbolischen Sprache gebunden. Sie sind in hohem Maße – dies gilt gerade für

Selbstdeutungsmuster – ethisch relevant und emotional-affektiv rückgebunden. Die deskriptive Ethik erschließt einen Bereich der Lebenswelt, indem sie untersucht, warum wir bestimmte Situationen oder Handlungen überhaupt als moralisch bedeutsam wahrnehmen. Sie bleibt dabei gebunden an unsere Deutungen und unsere nur in der Praxis Sinn generierenden symbolischen Sprachen, wie diejenige der Religionen, einschließlich ihres jeweiligen lebensweltlichen Horizonts als ihr performativ mitlaufender, aber nicht vollends zu vergegenständlichender und erkennbarer Hintergrund. Deskriptive Ethik leistet eine kritische Analyse der Lebenswelt, auf die in der Sozialen Arbeit zurückgegriffen werden kann. Sie muss aber bildungstheoretisch um die Reflexions- und Sprachfähigkeit hinsichtlich derjenigen kulturellen Praxis erweitert werden, in deren Vollzug die lebensweltgebundenen Deutungsmuster Bedeutung generieren und Sinn stiften – oder auch negieren. Erst auf dieser praxeologischen Grundlage lässt sich angemessen verstehen und hinsichtlich fördernder oder hemmender Potenziale und Dynamiken unterscheiden. Außerdem kann erst auf Basis eines *komprehensiven* Verständnisses der Vernunft, bei dem *alle* Gründe angemessen berücksichtigt, aber dennoch in eine kritische Reflexions- und Kommunikationsperspektive gerückt werden, *ein gemeinsamer Übersetzungsprozess* begonnen werden, der nicht von den lebensweltlichen Praxisvollzügen losgelöst oder abstrahiert werden kann.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Daniel (2021), Das religiöspädagogische Potenzial von Jürgen Habermas' Konzept der symbolisch strukturierten Lebenswelt, in: ZPT 73, 307-318, <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0035> [Zugriff: 15.07.2025].
- Bauer, Daniel (2020), Opazität und Übersetzung. Der Beitrag der Religion zur Bildung im Anschluss an Jürgen Habermas (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 32), Tübingen.
- Bellah, Robert (1964), Religious Evolution, in: American Sociological Review 29, 358-374.
- Dressler, Bernhard (2018), Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen, Leipzig.
- Fischer, Johannes (2022), Die Zukunft der Ethik (Zur Sache. Der Essay 1), Tübingen.
- Fischer, Johannes/Grunden, Stefan/Imhof, Esther/Strub, Jean-Daniel (2008), Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (1988), Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1997), Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (2012), Nachmetaphysisches Denken II, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (2019a), Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin.
- Habermas, Jürgen (2019b), Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin.
- Kirchenamt der EKD (2014, Hg.), Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.
- Nauerth, Matthias (2017), Die Soziale Arbeit vor der Religionstatsache: Erörterungen zu einer neuen Herausforderung, in: Nauerth, Matthias/Hahn, Kathrin/Tüllmann, Michael/Kösterke, Sylke (Hg.), Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart, 129-144.

- Schröder, Bernd (2021), Religionspädagogik, Tübingen.
- Schweitzer, Friedrich/Wissner, Golde/Bohner, Annette/Nowack, Rebecca/Gronover, Matthias/Boschki, Reinhold (2018, Hg.), Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Münster/New York.
- Thiersch, Hans (2015), Gutes Leben im Konzept des gelingenderen Alltags, in: Thiersch, Hans (2015), Soziale Arbeit und Lebensweltorientierung. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Weinheim/Basel, 394-400.
- Wissner, Golde/Nowack, Rebecca/Schweitzer, Friedrich/Boschki, Reinhold/Gronover, Matthias (2020, Hg.), Jugend – Glaube – Religion II. Neue Befunde – vertiefende Analysen – didaktische Konsequenzen, Münster/New York.

Dr. Daniel Bauer ist Professor für Ethik und Bildung an der Evangelischen Hochschule Darmstadt.