



Christiana Idika / Markus Luber (Hg.)

MISSION MENSCHLICHKEIT

Das kritische Potenzial christlich-
humanistischer Bildung weltweit



WELTKIRCHE UND MISSION

15

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Weltkirche und Mission

Band 15

Weltkirche und Mission

herausgegeben von
Markus Luber

Band 15

Christiana Idika / Markus Luber (Hg.)
Mission Menschlichkeit

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Christiana Idika / Markus Lubert (Hg.)

Mission Menschlichkeit

Das kritische Potenzial
christlich-humanistischer Bildung
weltweit

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3259-6

Umschlag: Martin Vollnhals, Neustadt a. d. Donau,
nach einem Entwurf von Tobias Keßler, Frankfurt
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7355-1 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung Mission Menschlichkeit <i>Markus Luber</i>	9
„Entwicklung“ als Schlüsselbegriff für christliche Bildung und einen solidarischen Humanismus heute <i>Friedrich Bechina</i>	28
Christian Humanism, Personhood, and Technology <i>Jens Zimmermann</i>	70
Bildung, Politik, Christentum. Unterwegs zu einem neuen Humanismus <i>Holger Zaborowski</i>	91
Dialogical Pedagogy and Humanising Education <i>John Sullivan</i>	107
Catholic Education and Humanism in Taiwan: From Cardinal Paul Yu Pin's Educational Approach of Inculturation in Fu Jen Catholic University to Today's Practical Challenge in the Global Age <i>Katia Lenehan</i>	124
Kindersicherheit und -schutz: Die Rolle der christlichen Bildung <i>Karolin Kuhn</i>	140
Nonviolence as the Necessary Basis of an Education Geared Towards Christian Humanism <i>Karolin Kuhn and Bernardine Pemii</i>	153
Interkulturelle zweisprachige Schulbildung im Horizont des „Guten Lebens“ – Tajimat Pujut Kooperation und Partnerschaft zwischen Eltern, Dorfgemeinschaften, Lehrenden und Institutionen <i>Birgit Weiler</i>	166

Forging an Inclusive Principle of Education for People with Auditory Impediment: A Socio-Cultural and Humanitarian Imperative for Christians in Nigeria <i>Gesila Nneka Uzukwu and Humphrey K. Akaolisa Obikwelu</i>	184
Jesuit Worldwide Learning – Ein christliches Bildungsprojekt in ignatianischer Tradition im globalen Kontext des digitalen Zeitalters <i>Peter Balleis</i>	198
Diversitätssensible Pädagogik: Beitrag zur Entwicklung einer pluralitätsfähigen Gesellschaft <i>Sérgio Rogério Azevedo Junqueira</i>	213
Promoting Humanistic Education in The DMMM Education Apostolate Community and Individual Experiences <i>Prisca Colette Nkechi Ezenwa</i>	226
Curriculum and Policy Challenges to Education for Fraternal Humanism A Context of Kenya <i>Jacinta Mary Adhiambo</i>	242
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	260

Vorwort

Anstrengungen auf dem Feld der Bildung stellen ein Charakteristikum christlicher Mission dar. Die katholische Kirche gilt durch ihre institutionelle und personelle Präsenz als Global Player auf dem Bildungsmarkt. In der Missionsgeschichte definierten Ordensgemeinschaften ihr Charisma als Dienst an Erziehung und Ausbildung von Kindern und Jugendlichen. Missionarische Bewegungen und das Netzwerk lokaler Kirchen boten und bieten eine Plattform für interkulturellen und interreligiösen Wissenstransfer. Gegenwärtig können inhaltliche und mediale Transformationsprozesse als Kairos erachtet werden, um den durch das Evangelium eröffneten Horizont neu und kreativ in lokale und globale Bildungsdiskurse einzubringen. Insofern lag es auf der Hand, dass das Institut für Weltkirche und Mission mit der Jahrestagung 2019 den Fokus auf das Thema Bildung richtete. Der vorliegende Band 15 in der Reihe Weltkirche und Mission dokumentiert die Beiträge der internationalen Konferenz „Christliche Bildung und Humanismus im globalen Kontext“ und bietet zusätzliche Reflexionen und Analysen. Der internationale Austausch wurde durch die großzügige Unterstützung der Missionsprokuren der Schweizer und der Deutschen Jesuitenprovinz ermöglicht. Mit ihrer Hilfe konnten zusätzliche Expertinnen und Experten aus unterschiedlichen weltkirchlichen Kontexten durch ihre Praxiserfahrung die Diskussionen vertiefen. Mein Dank gilt an dieser Stelle den Missionsprokuratoren Klaus Vähröder SJ und Toni Kurmann SJ.

Sehr herzlich danke ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des IWM Dr. Christiana Idika, Dr. Roman Beck, Friederike Dillenseger, Dr. Leandro Bedin-Fontana, Dr. Tobias Keßler sowie den studentischen Hilfskräften Mina Jung, Johannes Kipping und Katja Nübler für die Unterstützung bei der Durchführung der Tagung und die Mühe der Lektorierung der Beiträge. Außerordentlich verbunden bin ich Marion Waidlein aufgrund ihres unermüdlichen Einsatzes in der Erstellung der Druckvorlage, insbesondere durch geduldige Begleitung der Autorinnen und Autoren und Koordinierung des Projektes. Dankbar bin ich zudem für die engagierte Unterstützung durch Santiago Valencia López. Schließlich danke ich Herrn Dr. Rudolf Zwank vom Pustet Verlag für die bewährte gute Zusammenarbeit und Begleitung der Reihe.

Frankfurt am Main

Markus Luber

Einleitung: Mission Menschlichkeit

Markus Luber

1. Christliche Bildung und Humanismus

Die Jahrestagung 2019 des Instituts für Weltkirche und Mission befasste sich mit dem Thema Bildung in weltkirchlichen und missionarischen Zusammenhängen. Inspiriert wurde die Auseinandersetzung mit dem Thema durch die Orientierungshilfe „Erziehung zum solidarischen Humanismus“ der vatikanischen Bildungskongregation.¹ Die Zusammenschau von christlicher Bildung und Humanismus, wie sie in dem Dokument vorgenommen wird, verlangt eine Klärung ihres Verhältnisses zueinander. Der Untertitel „Für den Aufbau einer ‚Zivilisation der Liebe‘ 50 Jahre nach *Populorum progressio*“ weist das Dokument als Jubiläumsnote aus, die sich bei der Formulierung von Schlaglichtern des kirchlichen Bildungsengagements an den Leitmotiven der Enzyklika von Paul VI. „Über die Entwicklung der Völker“ orientiert. In der Rahmung der Thematik durch eine Situation der zunehmenden globalen Verflechtung in sozialen Fragen und mit der Zielvorgabe einer integralen Entwicklung, die auf Solidarität in den Beziehungen zwischen den Völkern beruht und sich in ökonomischer Hinsicht durch soziale Gerechtigkeit realisiert, bewegt es sich auf der Linie der Sozialenzyklika von 1967. Theologisch rekuriert *Populorum progressio* auf universalistische Prinzipien mit theistisch gefasstem Transzendenzbezug (43). Das Solidaritäts- und Gerechtigkeitsprinzip in Zusammenschau mit einem Transzendenzhorizont bildet auch für „Erziehung zum solidarischen Humanismus“ die soziale und anthropologische Grundverfassung. Die aufgezeigten Parallelen deuten darauf hin, dass *Populorum progressio* auch Aufschluss über das leitende Verständnis des Humanismus gibt. Vor allem das Schlusswort zum ersten Teil fasst die sich abbildende Pragmatik des Humanismus zusammen (42). In der Enzyklika geht es nicht um ein humanistisches Programm, sondern um Förderung von Menschlichkeit, die sich sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene durch Integralität auszeichnet. Weder geht es um eine Metapositionierung der Menschheit noch des Individuums. Dabei versteht sich die Konzeption als ideologisches Kontrastprogramm zu einem „verkürzten Humanismus“, der zurückgewiesen und als inhuman verurteilt wird. Dagegen gesetzt wird ein transzendenzoffener Humanismus. Neben der theonomen Verhältnisbestimmung begegnet ein allonomer Huma-

¹ Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen: Erziehung (2017).

nismus,² der anthropologisch entfaltet wird: *Populorum progressio* führt eine Verwiesenheit auf das Absolute an, die mit der Erfahrung von Selbsttranszendenz korrespondiert (43). Das Ideal der theistischen Fundierung ist unübersehbar, allerdings wird auch eine Skalierung sichtbar. Ein Plus an Menschlichkeit beruht auf der Anerkennung von Hypergütern und Gott als konstitutivem Gut und schreitet fort zur aus der Offenbarung gewonnenen Einsicht einer universalen Liebe, die der Gotteskindschaft entspringt (21). Erkennbar wird die Absicht, mit allen pluralen Kräften in einen Kultur- und Religionsgrenzen überschreitenden Dialog zu treten und zum konzertierten Handeln zu motivieren. Das entspricht dem universalistischen Grundcharakter des Dokuments, der in der Schlussmahnung entfaltet wird (80–87). Zur Kennzeichnung spricht *Populorum progressio* explizit von einem „universale[n] Humanismus“ (72).

Im Hintergrund dieser universalen Stoßrichtung steht die Zeugenschaft von „der Geburt eines neuen Humanismus“ in *Gaudium et spes* mit den prägenden Motiven Solidarität und historische Rechenschaft (55). Dabei macht die Pastoralkonstitution in ihrer zeitdiagnostischen Analyse Antinomien aus (56). Die Rede von Antinomien verdient insofern Beachtung, als sie eine Differenzierung in der Bewertung erlaubt, sodass auch einem nicht in allen Aspekten deckungsgleichen Engagement die Berechtigung nicht von vornherein abgesprochen werden muss. *Gaudium et spes* benennt besondere Aufgaben angesichts der begegnenden kulturellen Pluralität und spricht sich für die Wahrung lokaler Partikularität aus. Die Frage der Partizipation mit Blick auf den Zugang zu kulturellen Ressourcen lässt ein Gespür erkennen für kulturell hegemoniale Prozesse, die im Sinne der historischen Rechenschaft auf die Kolonialgeschichte hindeuten. Insgesamt verzichtet die Pastoralkonstitution auf eine anthropologische Präferenz im Sinne einer kollektiven, institutionellen oder traditionellen Einbettung, und Prozesse der Globalisierung und Individualisierung werden nicht apriori zurückgewiesen. Es besteht eine Aufmerksamkeit für inter- und transkulturelle Dimensionen, ohne dass einem metakulturellen Verständnis das Wort geredet wird. Anerkannt wird der technische Fortschritt basierend auf naturwissenschaftlicher Forschung, jedoch ohne eine Fortschritts- oder Technologiegläubigkeit zu propagieren. Konfliktlinien zwischen Autonomie und Allonomie werden ersichtlich, wenn als Gegenentwurf zum „neuen Humanismus“ der religionsfeindlich[e] Humanismus“ genannt wird, der sich durch Transzendenzverschlossenheit ausweist (56). Hier wird nun auch eine Brücke geschlagen zum agnostizistischen Potenzial einer szientistischen Weltauffassung (57). Insgesamt ist ein dialogisches Bemühen erkennbar, dass darin besteht, mögliche Fehlentwicklungen zur Sprache zu bringen, ihnen aber keine Deutungshoheit zuzumessen.

Ein Dokument, das diese Traditionslinie der katholischen Soziallehre für die Gegenwart mit eigenen Akzentsetzungen fortschreibt, stellt die Enzyklika *Caritas*

² Romano Guardini ersetzt „heteronom“ durch „allonom“, um die negative Konnotation zu vermeiden. Vgl. Die Bekehrung des Aurelius Augustinus (1989), 120.

in veritate „Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit“ dar.³ Sie weist dem Dienst der Kirche *ad intra* (Verkündigung, Liturgie und Caritas) „eine öffentliche Rolle“ zu. Die kirchliche Mission lässt sich nicht einschränken auf apolitisches humanitäres Engagement, vielmehr trägt sie in allen ihren Vollzügen zur Entwicklung bei. Im Rückgriff auf *Populorum progressio* zielt sie auf eine Entwicklungsförderung, die alle Dimensionen des Menschseins umfasst. Damit wird nicht nur die Vorstellung zurückgewiesen, die die christliche Religion als Fortschrittshemmnis erachten, sondern im Gegenzug behauptet, dass ein komprehensives Entwicklungsverständnis auf religiöse Selbstüberschreitung angewiesen ist. Der Hinweis zielt insbesondere auf Transzendenzfähigkeit des menschlichen Daseins als Motor der Entfaltung und Optimierung und richtet sich gegen eine Institutionengläubigkeit, in der sich die Überschätzung menschlicher Handlungs- und Kontrollmacht widerspiegelt (11). Der Zusammenhang zwischen Transzendenzbezug und Öffentlichkeitsauftrag der Kirche tritt in der Verwiesenheit von Berufung und Fortschritt hervor. Es gibt einen legitimen Beitrag der Kirche zu Entwicklungsthematik, da die Antwort auf diese Berufung „verantwortliche Freiheit der Person und der Völker“ voraussetzt (16).⁴ Erst der solidarische Freiheitsgebrauch garantiert die Erfüllung des Kriteriums der Integralität, das verlangt, den ganzen Menschen und die gesamte Menschheit in den Entwicklungsmaßnahmen im Blick zu behalten (18).

Die transzendente Berufung des Menschen stellt den Angelpunkt des Entwurfs eines „neuen Humanismus“ dar. Die Komplementarität von Wahrheit und Liebe ruft zugleich mit der Pflicht zur Solidarität die Ebene der ideellen Orientierung auf. Mit dem Hinweis auf fehlende Brüderlichkeit als Manko der Entwicklungsbestrebungen deutet die Verwendung der Verwandtschaftsmetapher die Stoßrichtung des Arguments an: Die Motivation zur Solidarität findet ihren Ursprung in der transzendenten Berufung des Menschen, die mit einer Veränderung des ontologischen Status des Menschheitskollektivs korreliert. Als Gegenentwurf wird der in technokratischen Verhältnissen verfangene Mensch porträtiert, sodass die theoretische Anlage des neuen Humanismus unmittelbar in Praxiskritik mündet (16). Weitere zeitdiagnostische und -kritische Aspekte begegnen mit dem Hinweis auf den zunehmenden interkulturellen Austausch, der die (geographischen) Grenzen zwischen Kulturen verschwinden lässt. In diesem Zusammenhang werden die Kommerzialisierung der Kultur und kulturelle Homogenisierung problematisiert. Es ist die Rede von „Nivellierung“, „Eklektizismus“ und „Relativismus“. Die starken Wertungen erklären sich vor dem Hintergrund der Reaktion auf kulturalistische Positionen und beziehen sich erneut auf den Transzendenzverlust, der paradoxerweise unter den spätmodernen Vorzeichen der Pluralisierung und Fragmentarisierung aus reduktionistischen Wirklichkeitsdeutungen resultiert (26). Entgegen der Annahme einer säkularistischen Fortschritts-

³ Benedikt XVI.: *Caritas in veritate* (2009), 8.

⁴ Hervorhebung im Original, die auch in den nachfolgenden Zitaten übernommen wird.

gesetzlichkeit wird die Behinderung integraler Entwicklung durch „planmäßige Förderung des religiösen Indifferentismus und/oder des praktischen Atheismus“ benannt, der zuweilen mit den Fortschrittsideen der entwickelten Länder im Rahmen ihres humanitären Engagements exportiert wird (29). In dieser Linie berührt schließlich die anvisierte Komplementarität von Wahrheit und Liebe, orientiert am Ziel einer ganzheitlichen Entwicklung, zudem epistemische Aspekte. *Caritas in veritate* plädiert dafür, in den Diskursen die „*verschiedenen Ebenen des menschlichen Wissens [...] interagieren zu lassen*“ (30). Freilich könnte in diesem interkulturellen Zusammenhang auch die Frage nach der christlich-theologischen Sensibilität für die Validität alternativer Weisheits- und Wissenstraditionen gestellt werden.

Trotz der Konstatierung eines enormen Transformationspotenzials der Globalisierungsprozesse behält *Caritas in veritate* einen antireduktionistischen und antideterministischen Blick auf das Geschehen. Die Enzyklika bietet eine zukunftsutopische Interpretation, in deren Mittelpunkt als Subjekt das Menschheitskollektiv steht. Allerdings ist die kollektivistische Sicht aufgebrochen durch einen transzendenzoffenen Personalismus (42). Daher ist das Ziel auch nicht die Schaffung eines Kirchen- oder Gläubigenkollektivs. Das geht daraus hervor, dass ein Mittel zur Bewältigung dieser Herausforderung in der Zusammenarbeit zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen gesucht wird (57). Das Fundament liefert die Anthropozentrik von *Gaudium et spes*, die mit einer christlichen Anthropologie hinterlegt ist (12).

Die in *Caritas in veritate* vorgestellte Anthropologie bedingt die Verwirklichung des Menschseins durch eine Offenheit auf das Absolute und formuliert sie epistemologisch als Zusammenwirken von Vernunft und Glauben. Auf diese Weise entsteht das Bild eines christlichen Humanismus als Motor für ein Entwicklungsengagement, das den Menschen umfassend fördert und allen Menschen zugutekommen soll. Die charakteristische Ganzheitlichkeit beruht auf einer aus religiösen Ressourcen gespeisten poetischen Kraft der Imagination. Die Schau auf die sozialpolitische Reflexion unter einem anthropologischen Horizont, wie sie im Rückgriff auf *Populorum progressio* ausgesagt wird (75), eröffnet die Möglichkeit zur Beteiligung am Diskurs aus der Position spezifisch christlicher Einsichten. Voraussetzung für gelingende Kommunikation ist allerdings die Wahrnehmung der diskursbestimmenden Paradigmen. Unter dieser Rücksicht erscheint die pauschalisierende Assoziation von Atheismus und Unmenschlichkeit als unangemessen (78), zumal theistische Religionen in eine Gewaltgeschichte verwickelt sind oder – mit Blick auf die Thematik dieses Bandes – drei Autorinnen die Prävention von (sexualisierter) Gewalt im Kontext christlicher Bildung thematisieren.⁵

⁵ Vgl. Kuhn: Kindersicherheit und -schutz; Kuhn/Pemii: Nonviolence; Weiler: Interkulturelle zweisprachige Schulbildung.

2. Transformationen des Humanismuskurses

Das Verdikt der Unmenschlichkeit gegenüber einem „in sich verschlossene[n] Humanismus“⁶ wurde nicht nur in kirchlichen Kreisen in Bezug auf einen Neu-Humanismus mit charakteristisch antichristlicher und neopaganistischer Verortung gefällt.⁷ Seine politische Propaganda zugunsten einer Unterordnung des Individuums unter das Staatskollektiv diente als ideologisches Substrat des Nationalsozialismus und diskreditierte ihn nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches. Die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Entpolitisierung des Humanismus erlaubte eine Annäherung desselben an das Christentum, und es entstanden christlich-humanistische Bewegungen in den 1960er Jahren, deren gedankliches Fundament bereits in früheren Jahrzehnten gelegt worden waren. So kann sich *Populorum progressio* auf Jaques Maritains *Humanisme integral* von 1936 und auf Henri de Lubacs *Le drame de l'humanisme athée* von 1945 berufen.⁸ Der christliche Humanismus ist eng verknüpft mit der anthropologischen Wende in der Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Sie fand ihren Ausdruck in der Entfaltung einer theologischen Anthropologie, die neue Weisen der Kommunikation des Glaubens suchte und sich in die dialogischen Auseinandersetzungen mit wissenschaftlichen, philosophischen und weltanschaulichen Theoriebildungen begab.⁹ *Gaudium et spes* stellt die urkundliche Dokumentation dieser Evolution dar. Dabei liegt auch der Pastorkonstitution keine monolithische christliche Anthropologie zugrunde.¹⁰ Die Absicht der Überbrückung der Kluft zwischen Transzendenz- und Diesseitsorientierung, die in der Moderne als Konkurrenzsituation erfahren wird, bestimmt *Gaudium et spes* leitmotivisch. Gleichzeitig reagiert der christlich-humanistische Entwurf auf eine exklusivistische Konzeption:

[T]hat is, one based exclusively on a notion of human flourishing, which recognizes no valid aim beyond this. The strong sense that continually arises that there is something more, that human life aims beyond itself, is stamped as an illusion and judged to be a dangerous illusion because the peaceful coexistence of people in freedom has already been identified as the fruit of waning transcendental visions.¹¹

In der antichristlichen Tradition der Aufklärung wird das Christentum zurückgewiesen, indem es als unvereinbar mit Liberalismus und Humanismus präsentiert wird. Die Orientierung an christlicher Metaphysik gilt als Ausdruck lebensverneinender Weltdeutung. Es entsteht ein überhöhter Humanismus, der nicht nur den Glauben an Gott in Frage stellt, sondern ihn ersetzt durch die Wirkmächtigkeit

⁶ Vgl. Paul VI.: *Populorum progressio* (1967), 42.

⁷ Vgl. Landfester: Neuhumanismus (2000), 1944.

⁸ Paul VI.: *Populorum progressio* (1967), FN 37.

⁹ Vgl. Bosschaert: *The Anthropological Turn* (2019), 53–55.

¹⁰ Die Exegese fördert beispielsweise die Einflüsse unterschiedlicher Ansätze von Löwener Theologen zutage. Ebd., 410–414.

¹¹ Vgl. Taylor: *A Catholic modernity?* (1999), 19.

der Vernunft, die an ihren Hervorbringungen in der Geschichte und sozialen Gestaltungen, wie die Nation oder das Bürgertum, in Erscheinung tritt. Trotz dieser fundamentalen Inkompatibilitäten übt das humanistische Denken durch sein Bekenntnis zu den Menschenrechten und der Betonung ihrer universalen Geltung eine bleibende Attraktion auch auf Gläubige aus:

[...] modern liberal political culture is characterized by an affirmation of universal human rights – to life, freedom, citizenship, self-realization – which are seen radically unconditional; that is, they are not dependent on such things as gender, cultural belonging, civilizational development, or religious allegiance, which always limited them in the past.¹²

Dagegen hatten christliche Gesellschaften immer wieder ein Problem damit, diese radikale Unkonditionalität in der Anlage der Menschenrechte mit Blick auf Atheisten, Andersgläubige und Menschen, die divergierenden moralischen Kodierungen folgen, anzuerkennen. Der veränderte Ideenhorizont der Moderne lässt jedoch die durch den Hinweis auf transzendente Hypergüter legitimierten Konditionen bei der Anerkennung der Menschenrechte nicht mehr gelten. In der Konfrontation bahnte sich auf kirchlicher Seite Raum für die Einsicht, dass diese Konditionalisierung im Umstand der Überidentifikation des Christentums mit partikularen kulturellen Situationen begründet liegt, anstatt ein Konstitutivum darzustellen.¹³ Charles Taylor macht in diesem Zusammenhang mit seiner sozialtypologischen Unterscheidung von paleo-, neo- und post-Durkheimianischen Gesellschaftskonfigurationen historisch als auch kontextuell divergierende Korrelationen von Sozialgestalt und Religion aufmerksam.¹⁴ Unter formaler Rücksicht bedeutet die typologische Betrachtung, dass variierende Pragmatiken, wie sie in der Benennung von post-, spät- oder nach-postmodernen Phänomenen aufscheinen, auf dynamischen Diffusions- und Rezeptionsprozessen beruhen. Deshalb muss ein Unterfangen der Diskursrekapitulation mit dem trend- und tendenzartigen Charakter der Bestimmungen rechnen.

In den 1970er Jahren kommt es zur fundamentalen Infragestellung humanistischer Anlagen, die in einer Reartikulation des Humanismuskonzeptes resultiert.¹⁵ Für die Moderne konnte noch festgehalten werden:

Der zentrale Wert des Humanismus ist das Menschheitskollektiv. Ausgehend von einem konkreten Menschheitsideal wird eine Gesellschafts- oder zumindest Bildungsidee entworfen, die sich gegen bestimmte bestehende Verhältnisse richtet.¹⁶

In dieser Hinsicht befindet sich auch Maritains „integraler Humanismus“ völlig im Einklang mit der ursprünglichen Semantik des Begriffes: Die Utopie, die Ma-

¹² Ebd., 16.

¹³ Vgl. ebd., 17.

¹⁴ Taylor: *A secular age* (2007), 486–487.

¹⁵ Vgl. Baab: *Was ist Humanismus?* (2013), 221.

¹⁶ Ebd., 62.

ritain entwirft, zeichnet das Ideal einer in Harmonie geeinten Gesellschaft gottesgläubiger Menschen und richtet sich gegen die Inhumanität einer durch den Kapitalismus dominierten Sozialordnung.¹⁷ Dabei weist er allerdings eine weitschauende Offenheit für kulturelle Pluralität auf. Der Appel zur Überwindung der eurozentrischen Verengung unter Heranziehung anderer wissenschaftlicher Disziplinen erfolgt aus dem als konstitutiv erachteten Universalismus des Christentums.¹⁸

Gegen diese monolithische Konzentration auf das Menschheitskollektiv regte sich zunehmend Widerstand zugunsten einer verstärkten Inblicknahme der handelnden Subjekte. Mit Blick auf die Öffnung der Humanismuskonzeption auf einen weltanschaulichen Pluralismus hin, tritt auf christlicher Seite Karl Rahner hervor. Er beabsichtigt eine Verständigung über Werte unabhängig von religiösen Überzeugungen. Den Rahmen bildet die Konstitutivität des Humanen als Effekt der Inkarnation, sodass Anthropologie und Theologie und in der Folge Gottesdienst und humanitäres Engagement unabdingbar korrelieren. Im Umkehrschluss bringt die damit indizierte Transzendenzoffenheit des menschlichen Daseins ein Verbot der Verabsolutierung jeglicher Form des Humanismus. Vielmehr gilt es, der Zukunftsverwiesenheit jeder humanistischen Ausprägung Rechnung zu tragen. Rahner setzt gegen einen exklusivistischen einen inklusivistischen Humanismus, der sich durch Pluralitätsfähigkeit auszeichnet. Die zukunfts offene Qualität ist auch für christlich-humanistische Entwürfe bestimmend. Unter den Vorzeichen inkarnationsbasierter Weltverwiesenheit können Christinnen und Christen auch eine areligiöse humanistische Motivation akzeptieren und anerkennen.¹⁹ Rahner leistet durch diese Überwindung der diametrischen Positionierung einen Beitrag zur theologischen Fundierung der dialogischen Grundhaltung, die das Konzil und die nachkonziliaren lehramtlichen Äußerungen bestimmen. Mit dem Eintritt in die anthropologische Debatte tritt auch die Differentialität eines kritischen christlichen Humanismus zu Tage. Er schlägt eine Brücke zur zeitgenössischen Humanismuskritik, die den Anthropozentrismus in der Konstruktion von humanistischen Menschenbildern ins Visier nimmt. Vor allem die Vernachlässigung der systemischen Einbettung des Menschseins in materielle und ökologische Zusammenhänge aufgrund isoliert-individualistischer Handlungskonzeptionen wird kritisiert und stattdessen die Unmöglichkeit einer abschließenden und umfassenden Definition des Menschseins vorgebracht. Das Anliegen trifft sich mit christlichen Einwänden, die einen menschlichen Transzendenzhorizont geltend machen. Eine weitere entscheidende Diskrepanz berührt die utopischen Zukunftsentwürfe. Während säkulare Humanistinnen und Humanisten dahin tendieren, die Realität des Bösen auszuklammern, zu kaschieren oder unterzubewerten, nehmen Antihumanisten diesen Punkt dezidiert ins Visier und be-

¹⁷ Vgl. ebd., 79.

¹⁸ Vgl. Maritain: Beiträge zu einer Philosophie der Erziehung (1966), 145.

¹⁹ Vgl. Baab: Was ist Humanismus? (2013), 92–96.

nennen die Destruktivität und Fatalität des menschlichen Miteinanders. Die Kritik reicht vom Vorwurf mangelnder Ernsthaftigkeit und Eskapismus bis hin zur Verantwortungslosigkeit oder gar Mitschuld an den Vernichtungsexzessen in der jüngsten Geschichte und veranlasst Antihumanisten, auf utopische Visionen insgesamt zu verzichten. Postmoderne antihumanistische Kritiker deuten zudem auf Machtstrukturen, hegemoniale Asymmetrien des humanistischen Diskurses, und monieren einen latenten Elitarismus des assoziierten Bildungsideals. Reduktionismen, die eurozentristischen Prämissen in der Vernunftauffassung und ein enges Rationalitätskorsett blockieren eine wertschätzende Offenheit gegenüber der Pluralität der Wirklichkeitsdeutungen. Die Folge ist eine mangelnde Aufmerksamkeit für interkulturelle Prozesse und die ökologische Einbettung menschlichen Daseins.²⁰ Die blinden Flecken gegenüber den negativen Aspekten der Wirklichkeit erklären sich durch den überhöhten Autonomieanspruch, da die Anerkennung von unkontrollierbaren Dynamiken, überwältigenden Erfahrungen und inhärenter Ambiguität die Orientierung an „Selbstzweckhaftigkeit als humanistischem Ordnungsprinzip“²¹ konterkarieren würden.

Die Krise des Humanismus führt jedoch nicht zum Verschwinden des Begriffs, vielmehr erlebt er am Ende des 20. Jahrhunderts ein Revival als „äußert populäre Selbstbezeichnung“.²² Es setzt eine neue Dynamik der Verwendung des Begriffs ein, die mit der Rezeption ab der Mitte des Jahrhunderts vergleichbar ist, wenn sie auch nicht ein ähnliches Maß an Durchdringungskraft erreicht. Die Rede vom Humanismus wird zum Knotenpunkt von mit verschiedenen theoretischen und weltanschaulichen Hintergründen vorgenommenen Anknüpfungen, allerdings in der Weise, dass die Vielfalt der Verwendungskontexte eine eindeutige Fassung des Begriffs kaum noch zulässt:

Unterschiedliche Sozialtheoreme präsentieren sich plötzlich als „Humanismus“, mit dem Anspruch, den Begriff in geläuterter Form für die Gegenwart fruchtbar zu machen; ihre einzige Gemeinsamkeit ist dabei der Bezug auf eine variabel definierte „Menschlichkeit“.²³

Vor dem Hintergrund der wachsenden Prominenz postkolonialer und kulturwissenschaftlicher Diskurse disqualifizieren sich essenzialisierende und anthropozentrische Fassungen. Die neue Aufmerksamkeit für die Pluralität von Begründungszusammenhängen lässt den Anspruch normativer Gültigkeit auf rationaler Basis allein nicht mehr zu.²⁴ Es entsteht ein fluider Humanismus, in dessen Zentrum nicht mehr das Menschheitskollektiv, sondern das Individuum steht. Die Abschiednahme von teleologischen und deterministischen theoretischen Anlagen

²⁰ Vgl. Rösen: *Traditionsprobleme eines zukunftsfähigen Humanismus* (2011), 312.

²¹ Vgl. ebd., 311–312.

²² Vgl. Baab: *Was ist Humanismus?* (2013), 64.

²³ Vgl. ebd., 221.

²⁴ Vgl. ebd., 224–227.

bringt es mit sich, dass Lösungsvorschläge nicht mehr in Orientierung an einem utopischen Ideal erarbeitet werden. Die Intention der Optimierung beschränkt sich auf singuläre Strategien der Problembewältigung und rehabilitatorische Maßnahmen durch humanitäres Engagement.²⁵

3. Fluidier Humanismus und Bildung

Die Fluidität und Anschlussfähigkeit des Begriffs wird beispielhaft illustriert durch die von Hubert Cancik vorgenommene Fassung:

Ein offenes System wie Humanismus ermöglicht zahlreiche Variationen und Verknüpfungen mit anderen Systemen und wirkt in zahlreichen Segmenten von Kultur und Gesellschaft (Pädagogik, Recht, Religion, Wissenschaft, Philosophie, Politik).²⁶

Die ideelle Grundlage bildet Humanität als transversalem Element der Menschheitsgeschichte. Es beruht auf der Universalie Menschheit und postuliert die Gleichheit der Menschen. Dabei ist die menschliche Grundverfassung aufgrund des widrigen Umständen Ausgesetztseins und der Zielsetzungen, die seine geistigen und voluntativen Kräfte überfordern, durch Prekarität geprägt. Auch abgründige Aspekte menschlicher Existenz sind in der Konzeption präsent, jedoch ohne die positive Grundgestimmtheit prinzipiell in Frage zu stellen. In der fortschrittsoptimistischen Anlage spielt die Herausbildung selbstbestimmter Persönlichkeit, die den Menschen sowohl in seinen leiblichen als auch seelisch-geistigen Dimensionen in den Blick nimmt, eine zentrale Rolle. Bevorzugtes Instrument der Verwirklichung von Humanität ist Bildung, die sich als Persönlichkeitsbildung an den Tugenden Barmherzigkeit und Menschenliebe orientiert. Die Tugendorientierung bedingt eine doppelte soziale Verpflichtung zur Erziehung und zum humanitären Handeln. Menschliche Begrenztheit einerseits sowie Autonomie und Transzendenzfähigkeit andererseits bilden die Achsenlinien des humanistischen Menschenbilds. Die Anschlussfähigkeit an religiöse Wirklichkeitsdeutung kennt auch Grenzen. Der Hinweis auf das pessimistische Menschenbild Luthers kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Grunde der Offenbarungsanspruch des Christentums ist, der zurückgewiesen wird. Die Bruchstelle verläuft nicht entlang der Linie religiös respektive areligiös, sondern zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie. Der hier vertretene Humanismus steht in Opposition zu Erlösungsideen, die sich in der Rede von Gnade aussprechen, da sie als inkompatibel mit dem Autonomieprinzip erachtet werden. Entsprechend werden Versuche von christlicher Seite, den dogmatischen Charakter durch Programme

²⁵ Ebd., 275.

²⁶ Cancik: Humanismus (2016), 11.

der Entmythologisierung und Modernisierung zu relativieren, kritisch bewertet.²⁷ Nichtsdestotrotz begegnen zahlreiche Spielarten von sich christlich titulierenden Humanismen, die in ihrer sozialen, kulturellen und politischen Verortung variieren.²⁸ Die verschiedenen Gestaltnahmen weisen Offenbarungswahrheiten konzeptionell unterschiedliche Bedeutungsgrade zu.

Insgesamt eröffnen jedoch die gegenwärtigen, inklusivistisch gestimmten Definitionsansätze eine hohe inhaltlich-thematische Schnittmenge:

[A]lle kreisen um das gleiche Problem: Wie wird in der jeweiligen historisch gewordenen Kulturauffassung von „Barmherzigkeit“, „Bildung“ und „Menschlichkeit“ der Mensch bzw. wie werden die Menschen gesehen, wobei in den Aussagen wiederum je konkrete weltanschauliche Richtungen gebündelt werden, die mal mehr, mal weniger versuchen mit einem rationalistischen und historischen Herangehen die „Würde des Menschen“ zu definieren, die damit verbundenen Fragen in aller Regel anthropozentrisch zu beantworten – oder eben genau dagegen zu polemisieren.²⁹

Die Kennzeichnung als Erziehungsprogramm im Format einer Zivilisierungsbe-
wegung zeigt bei aller Unschärfe der Bestimmung die Eröffnung eines Spiel-
raums an, der als Fundament für geteiltes humanitäres Engagement dienen
kann.³⁰ Es ist die Idee der Menschlichkeit, die trotz bestehender Diskrepanzen
und begrifflicher Unbestimmtheit eine anhaltende Artikulationsmacht für christ-
liches Reden und Handeln entfaltet. Für die kirchlich-humanistischen Wortmel-
dungen lässt sich die Absicht ausmachen, dass im Sinne eines Praxisvorrangs
inhaltliche Differenzen die vereinte humanitäre Aktion mit „alle[n] Menschen
guten Willens“³¹ nicht verhindern soll. Über diese pragmatische Intention hinaus
entstammt der Impetus aus der genuin christlichen Weltzugewandtheit, deren
Evidenz in der Konfrontation mit einem exklusiven säkularen Humanismen neu
zur Sprache gebracht wird. Es ist in erster Linie die Theologie der Inkarnation,
die die Fundierung liefert, indem sie die Dichotomie von Jenseits- und Diesseits-
orientierung transzendiert. Die Entwicklung der theologischen Denkfigur im
transformierenden Rekurs auf antike Konzeptionen bildet das Substrat für zent-
rale Qualitäten des modernen Menschenbildes und eröffnet die Möglichkeit zur
Entwicklung einer säkularen Emanzipation.³² Sie schafft die Grundlage der an-
thropologischen Argumentation, mit der die Bereitschaft zur Beteiligung am
Diskurs signalisiert wird. Die auf diese Weise gewonnene Dialogoffenheit bietet
auch Raum, um das Eigene zu thematisieren. Insbesondere bestimmt das christli-
che Menschenbild eine Aufmerksamkeit für das Gespaltensein des Daseins. Er-
neut ist es die inkarnatorisch angelegte Theologie, die die Seichtheit eines Huma-

²⁷ Vgl. ebd., 11–14.

²⁸ Vgl. Groschopp: *Differenzierungen im Humanismus* (2012), 3.

²⁹ Vgl. Cancik: *Humanismus* (2016), 4–5.

³⁰ Vgl. ebd., 10.

³¹ Vgl. Johannes XXIII.: *Pacem in terris* (1963), Untertitel.

³² Vgl. Zimmermann: *Re-Envisioning Christian Humanism* (2017), 5–7.

nismus entlarvt, der die machtvollen Negativkräfte ausklammert, indem sie mit individueller Sünde rechnet, die durch strukturelle Momente kultureller Art epistemisch, moralisch und religiös potenziert wird. Allerdings verharret sie nicht im Akt der Dekonstruktion. Sie entgegnet gleichzeitig antihumanistischen, defätistischen Tendenzen mit dem durch die Offenbarung verbürgten Gutsein der Schöpfung und der heilenden Kraft der göttlichen Gnade. Der christliche Wahrheitsanspruch macht die Integration der fundamentalen menschlichen Erfahrungswirklichkeiten geltend: „Christian humanism, at its best, sees human history as the dialectical field where the goodness of nature, the violence of sin, and the redemptive power of grace dramatically converge.“³³

Zwar lassen sich Differenzen in der anthropologischen Bestimmung und ihrer Begründung nicht ignorieren, aber die Verortung der humanistischen Menschenbilder „zwischen Utopie und Skepsis“³⁴, bei einer letztlich positiven Grundgestimmtheit, trifft eine christliche Weltdeutung, die Schöpfung und Sündenfall als wirklichkeitskonstituierend erachtet, ohne jedoch ihre völlige Korruptiertheit zu postulieren, wenn auch aufgrund heilmachender Gnadenwirksamkeit. Die „Zukunftsgläubigkeit“ bildet das Fundament für die Zentralität des christlichen als auch humanistischen Bildungsgedankens.³⁵ Als anschlussfähig und inspirierend für die christliche Bildungsidee – wenn auch nicht umfassend – erweisen sich pädagogische Entwürfe, die die „anthropologische Qualität von Bildung [... als] Doppelstruktur der menschlichen Selbstbestimmung“³⁶ entfalten.³⁶ Sie berücksichtigen Aspekte der Unfertigkeit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen in Prozessen der Selbstwerdung unter den Vorzeichen primärer Sozialität und Situativität genauso wie ein Erleben des Sich-selbst-Entzogenseins aufgrund kontingenter, fragiler und fragmentierter Daseinserfahrungen. Bildung bewegt sich unter dieser Rücksicht innerhalb der unauflösbaren Spannung zwischen Anspruch zur Durchdringung und Aufklärung der Geschehnisse des Menschen und der Welt bei gleichzeitiger Konfrontation mit der Nichterfüllbarkeit einer umfassenden Selbst- und Fremderschließung. Trotz des inhärenten Charakters der Unabgeschlossenheit sind Bildungsprojekte durch die Norm der Selbstoptimierung informiert.³⁷ Schließlich rückt mit der Anerkennung von Fallibilität unter dem Anspruch der Selbstreflexivität die humanistische Verortung innerhalb westlich-europäischer Denktradition kritisch ins Blickfeld:

der Ego-, Logo- und Ethnozentrismus der abendländischen Kultur, die Entgrenzungen menschlichen Handelns, die menschliche Selbstüberschätzung etc. An

³³ Vgl. McCarthy: *Authenticity as Self-Transcendence* (2015), 264–265.

³⁴ Vgl. Cancik: *Humanismus* (2016), 13.

³⁵ Vgl. ebd., 11. Cancik bestimmt die Aufgaben einer Humanistik als zielend auf die Einheit von humanitärer Praxis und humanistischen Vorstellungen über Mensch, Menschlichkeit, Solidarität, Selbstbestimmung und Erziehung.

³⁶ Thompson: *Der Streit um die Bildung*. (2011), 350.

³⁷ Vgl. ebd., 351–352.

ihm lässt sich zeigen, dass die Gefahr der Funktionalisierung, der Ideologisierung und der menschlichen Allmachtsphantasien im Begriff der modernen Bildung angelegt sind.³⁸

Die veranschlagte ambivalente Verfasstheit des Daseins korreliert mit dem theologischen Axiom der Unverfügbarkeit des Menschen und der Gespaltenheit der sündigen Existenz. Das Schreiben „Erziehung zum solidarischen Humanismus“ erkennt eine analoge kritische Funktion kirchlicher Mission mit Blick auf den Bildungsauftrag unter zweierlei Rücksicht. Zum einen stellt es Humanisierung als kriteriologisches Item vor, indem es das Ziel formuliert, „Bildung menschlicher [zu] machen“ (Kap. II), zum anderen indem es Humanismus mit Solidarität attribuiert. Die zum Ausdruck gebrachte Verpflichtung zu einer „Kultur des Dialogs“ (Kap. III) zeugt dabei von einer inklusivistischen Konzeption. Mit der Absichtserklärung „Hoffnung [zu] globalisieren“ parallelisiert es den utopischen Charakter säkularer Humanismen (Kap IV). Eine Aufmerksamkeit für kulturelle Stenosen und ethnische Selbstzentriertheit sowie ein Bewusstsein für Anforderungen, die aus pluraler Situativität erwachsen, werden im Appell „Für eine echte Inklusion“ (Kap. V) erkennbar. Schließlich projiziert die Angabe zum *modus procedendi* „Netze der Kooperation“ (Kap. VI) die Umsetzung des anvisierten humanistischen Bildungsprogramms als dynamische Bewegung und Absage an kollektivistische Gestaltnahmen. Insgesamt verrät der Duktus des Schreibens die Absicht der Wiedergewinnung eines christlichen Universalismus. Nicht jedoch unter den Vorzeichen eines konzeptionellen Holismus, sondern im Sinne einer religionsidentitären Überschreitung hingeordnet auf die antideterministische und antireduktionistische Anwaltschaft für menschliche Unverfügbarkeit. Diese Absicht wird durch das 2020 von Papst Franziskus initiierte Projekt *Global compact on education* explizit affirmiert.³⁹

Entsprechend birgt der hier vorgestellte christliche Humanismus auch eine exklusivistische Qualität mit Blick auf Positionen, die diese Unverfügbarkeit als verhandelbar erachten, indem sie Bildung kommerzialisieren oder instrumentalisieren. Deshalb vereint christlicher Humanismus mit säkularem Humanismus und Antihumanismus die Zurückweisung post- und transhumanistisch gefärbter Zukunftsorientierungen mit mentalistischem Programm, die Selbstwertungsprozesse und Entwicklungsförderung auf technologische Strategien innerhalb einer biologistischen Rahmung reduzieren.⁴⁰ Christliche Bildung verweigert sich nicht nur diesen Strömungen, sondern setzt positiv gegen die kompulsive Optimierung die Möglichkeit kritischer Selbsterkenntnis, die aus dem gläubigen Dialog mit der Transzendenzwirklichkeit rezeptiv erfahren wird.

³⁸ Ebd., 352.

³⁹ Vgl. <https://www.educationglobalcompact.org/en/global-compact-on-education>.

⁴⁰ Vgl. Herzberg/Watzka: Transhumanismus (2020), 14–17.

4. Die Beiträge

Welches Konzept von Entwicklung bestimmt das katholische Bildungsverständnis im Entwurf eines solidarischen Humanismus? Zur Beantwortung dieser Frage verweist *Friedrich Bechina* auf die Aktualisierung, Kontextualisierung und Konkretisierung der katholischen Soziallehre, wie sie durch die Rezeption der Enzyklika *Populorum progressio* in einschlägigen lehramtlichen Äußerungen geschieht. Innerhalb der charakteristischen Zusammenschau von Bildung, Entwicklung und Verkündigung erscheint Forschung als Ort und Motor einer anvisierten fundamentalen kulturellen Umorientierung. Dabei muss Bildung als visionäres Instrument, wie sie Papst Franziskus für einen globalen Bildungsvertrag anregt, Entwicklungskonzeptionen zurückweisen, die modellhaft evolutionistisch oder funktionalistisch gefasst, auf einer gnostizistischen Motivlage beruhend, einem exzessiven Autonomiedenken entspringen. Für die katholische integrale Vision erweist sich stattdessen in Affirmation der Grundprinzipien der Aufklärung die für Transzendenz offene Vernunft als paradigmatisch. Ihr Spezifikum besteht in einer theologisch informierten Anthropologie, die angesichts von Freiheit mit sündiger Verfehlung, von Selbstüberschreitung mit göttlichem Anspruch, und von Selbstwirklichkeit mit Begrenztheit rechnet. Schließlich richtet die solidarische Qualifizierung auch einen Appell zur Neusituierung an kirchliche Bildungspolitik im Horizont gegenwärtiger kultureller Transformation. Die Intention besteht nicht in der Fixierung einer universalistischen Agenda des global agierenden Bildungsträgers katholische Kirche. Ihre Mission zielt auf inzentive Prozesse hoffnungsvoll utopischen Charakters, deren Ursprung in gläubiger Vergewisserung den Verzicht auf Kontrolle impliziert.

Jens Zimmermann reflektiert in seinem Beitrag auf den Zusammenhang von christlichem Humanismus, Personalität und Technologie. Um dem Anspruch eines solidarischen Humanismus Genüge zu leisten, gilt es, den Einfluss biologischer Tendenzen auf den Bildungsbereich zurückzudrängen und soziale und leibliche Relationalität in den Fokus zu nehmen. Er verweist auf das christlich-theologische Fundament eines Humanismus, für den Solidarität mit der Menschheit und Schöpfung konstitutiv ist. Eine trinitarisch-inkarnatorisch informierte Anthropologie bildet die Grundlage für eine Konzeption von Person in solidarischer Sozialität, die sich sakramental-ekklesial artikuliert. Die personalistische Anthropologie beruhend auf Selbsttranszendenz, Sozialität und Leiblichkeit stellt den Gegenentwurf zu naturalistisch und technokratisch informierten Menschenbildern mit ihren Tendenzen zur Entpersonalisierung dar. Um transhumanistischen Strebungen entgegenzuwirken, muss Bildung in christlich-humanistischer Orientierung auf die Förderung personaler Gemeinschaft in ihren Zielsetzungen und Vollzügen bedacht sein.

Holger Zaborowski diagnostiziert im spätmodernen Bildungsszenario eine anti-ideologische Festlegung, bedingt durch die Transformation zur Informationsge-

sellschaft. Sie resultiert in der Wende zu einer pragmatistischen Orientierung von Bildung und impliziert eine Absage an ihre traditionell gesellschaftsfundierende Funktion für die westliche Sozialorganisation. Aufbauend auf der Entprechungsthese von der Demokratiegeschichte als Bildungsgeschichte lassen sich die gegenwärtigen Anzeichen einer Demokratiekrise auf vier Verengungen zurückführen: Eine funktionalistische Inanspruchnahme von Bildung führt zum Verlust der Daseinsbestimmung in moralischer Orientierung. Eine kollektivistische Bildungskonzeption stellt Systemrelevanz über die Persönlichkeitsbildung und überformt politische Prozesse durch technisierte Vollzüge. Auf inhaltlicher Ebene führt eine szientistische Reduktion zu einer Überbewertung der Reproduzierbarkeit von verobjektiviertem Wissen und bedingt eine formalistische Kompetenzorientierung. Gegen die Nivellierung humanisierender Bildungscharakteristika durch posthumanistische Tendenzen argumentiert Zaborowski für eine Neuaneignung des Humanismus. Der christliche Beitrag besteht in einer Tiefenanthropologie, die die Matrix für Universalismus, Menschenwürde und Solidarität als Konstitutiva des westlichen Gesellschaftsentwurfs bildet.

John Sullivan stellt in seinem Beitrag eine dialogische Pädagogik mit dem Schlüsselkonzept der mutualen Präsenz als Grundlage einer humanisierenden Bildung vor. Der christliche Anspruch bei der Schaffung einer Kultur des Dialogs im Lehrenden-Lernenden-Verhältnis macht sich dahingehend bemerkbar, dass Relationalität neben der instruierenden Wissensvermittlung in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt. Die dialogische Pädagogik wahrt ein wertschätzendes Bewusstsein für Alterität und erkennt das Gegenüber in seiner Einzigartigkeit. Sie zielt auf die Vermittlung von kollektiven und individuellen Erfahrungen und Artikulationen und involviert neben Kognitivität gleichermaßen Leiblichkeit und Sensualität. Der Ansatz verlangt eine realistische Inblicknahme anthropozentrischer Fehlentwicklungen, die das Moment der Konversion ausblenden und Individualität auf Kosten von Solidarität fördern. Die dialogische Orientierung löst die Asymmetrie zwischen Lehrenden und Lernenden nicht auf und weckt das Bewusstsein für das Eingebundensein in Wissenstraditionen. Neben der Haltung der Unverfügbarkeit gilt die Aufmerksamkeit auch den materiellen und strukturellen Lernbedingungen.

Einen kontextualisierten Blick auf katholische Bildung und Humanismus wirft *Katia Lenehan*. Sie analysiert aktuelle bildungspolitische Entwicklungen an der Fu Jen Catholic University in Taiwan vor dem Hintergrund ihrer Gründungsideen. Das Bildungskonzept Paul Kardinal Yu Pins basiert auf der Verbindung von katholischer Anthropologie und Inkulturation. Cardinal Yu verfolgt einen interkulturellen Ansatz der Sinisierung des Christentums und einer Christianisierung Chinas durch Inbezugsetzung von konfuzianischem und katholischem Denken. Die kulturverbindende Ausrichtung ist sowohl im Curriculum in der Form eines Studiums Generale als auch in der Organisationsstruktur der Universität durch ein seelsorgliches Angebot verankert. Aktuell schwindet unter ökonomischem Druck in einem globalisierten Setup zunehmend die Prägung der universitären

Einrichtung als Ort des Dialogs durch Persönlichkeitsbildung. Die Unterwerfung unter Marktgesetze resultiert in einer utilitaristischen Praxisorientierung und dem Verlust des geisteswissenschaftlichen Profils. Überraschenderweise entpuppt sich der Trend der schleichenden Säkularisierung nicht als Folge der multikulturellen Situation, sondern der Ökonomisierung.

Karolin Kubn meldet sich in diesem Band zweimal zu Wort. Sie äußert sich zur Rolle der christlichen Bildung im Zusammenhang mit der Frage der Kindersicherheit und des Kinderschutzes. Auf der Grundlage statistischer Informationen zum Ausmaß der Betroffenheit von Kindern und Jugendlichen durch (sexuelle) Gewaltübergriffe sowohl in säkularen als kirchlichen Erziehungseinrichtungen, benennt sie die psychischen und physischen Auswirkungen und die spirituellen Beeinträchtigungen in religiösen Kontexten mit dem Hinweis auf die besondere Nachhaltigkeit. Einen Auftrag der christlichen Bildung zum Kinderschutz erkennt sie neben der Bekanntmachung und Umsetzung von Safeguarding-Standards im Eintreten für die evangeliumsgemäße Würde des Kindes in Opposition zu bestehenden gesellschaftlichen und kulturellen Mustern. Neben der Missbrauchsprävention gilt es deshalb, kirchliche Bildungsinstitutionen als Orte der Enttabuisierung zu gestalten. Um die nötige Sprachfähigkeit und Sensibilität zu fördern, plädiert sie für eine wertorientierte Sexualerziehung im Rahmen einer holistischen Pädagogik.

In Ko-Autorinnenschaft mit *Bernardine Pemü* greift *Karolin Kubn* das verbreitete Phänomen der Disziplinierung durch physische Gewalt im schulischen Kontext auf, das zum Teil kulturell oder biblisch begründet wird. Neben der pädagogischen Einsicht, dass körperliche Züchtigung, statt zu einem höheren Maß an Unterrichtseffizienz beizutragen, vielmehr weiteres Störverhalten bis hin zu einer aggressiven Grundeinstellung generiert, stellen die Autorinnen einen Widerspruch dieser Praxis zu den Prinzipien des christlichen Humanismus fest. Zur wirksamen Bekämpfung des Missbrauchs empfehlen sie Maßnahmen der Informationsaufklärung, die sowohl das pädagogische Personal als auch die Elternschaft adressieren. Bei der inhaltlichen Hilfestellung zur Praxistransformation handelt es sich um den Aufweis alternativer Erziehungsmethoden, die durch Beispiele illustriert werden. Schließlich verlangt eine Orientierung am christlichen Humanismus nicht nur die ideelle Auseinandersetzung und den Appell zur veränderten Praxis, sondern die Schaffung struktureller Voraussetzungen zur Förderung positiver Disziplin.

Birgit Weiler richtet den Fokus auf zweisprachige Schulbildung im interkulturellen Setup indigener Gemeinschaften der Amazonasregion in Peru. Der Entwurf eines kultursensiblen Unterrichts berührt die Frage nach Bildungsgerechtigkeit im Kontext sozialer Marginalisierung. Die Konstellation bildet die Reflexionsgrundlage für die Durchführung einer interkulturellen empirischen Studie in Kooperation mit Vertreterinnen und Vertretern von lokalen indigenen Gemeinschaften, die durch das Zusammenwirken kirchlicher und staatlicher Stellen zustande kam. Das entwickelte Bildungsprojekt beruft sich auf das indigene Orien-

tierungsprinzip „Gutes Leben – Tajimat Pujut“, das materielle und spirituelle Ressourcen umfasst. Um den Defiziten im bisherigen staatlichen Angebot zu begegnen, ist neben Interkulturalität und Zweisprachigkeit das partnerschaftliche Verhältnis der Akteure Eltern, Dorfgemeinschaften, Lehrenden und Institutionen charakteristisch. Die interkulturelle Prägung betrifft Momente der territorialen Verbundenheit der Gemeinschaften, der ökologischen und humanitären Ganzheitlichkeit und der sprachlichen Kommunikation des spezifischen Weltverhältnisses. Ein besonderes Augenmerk liegt unter Berücksichtigung dieser Aspekte auf Erziehung zu sexueller Verantwortung und Gendergerechtigkeit – auch um sexualisierter Gewalt vorzubeugen.

Gesila Nneka Uzukwu und *Humphrey Kanayo Akaolisa Obikwelu* stellen Überlegungen zur Inklusion von Menschen mit Hörbeeinträchtigung im Bildungszusammenhang Nigerias an. Basierend auf der Einschätzung, dass Menschen mit Taubheit und Schwerhörigkeit aufgrund sozialer Exklusion und kultureller Stigmatisierung zu den am meisten gefährdeten Personengruppen in Nigeria wie auch anderen afrikanischen Ländern zählen, erkennen sie einen besonderen Bildungsauftrag. Gehörverlust und Taubstummheit beeinträchtigen massiv die Entfaltung des Personseins durch die Beeinträchtigung von Kommunikation als anthropologischem Grundvollzug, die zu sozialer Isolierung führt. Da die Erfahrung der Exklusion zudem das Glaubensleben im höchsten Maß affiziert, sehen sie Handlungsbedarf in kirchlichen Vollzügen, um insbesondere aktive religiöse Partizipation zu gewährleisten. Neben der Forderung nach staatlichen Maßnahmen verweisen sie auf das Aktionspotenzial katholischer Bildungseinrichtungen im Sinne einer Vorreiterrolle und der Anwaltschaft.

Das Projekt *Jesuit Worldwide Learning* (JWL), das in der Tradition christlich-jesuitischer Pädagogik ein humanistisches Bildungsprogramm verfolgt, wird im Workshopbericht von *Peter Balleis* vorgestellt. Das Projekt antwortet auf den aus Situationen der Marginalisierung erwachsenden Bildungsnotstand mit einem Angebot von Qualifikationsmöglichkeiten und Zugang zu Wissensinhalten durch digitale Formate. Die Verbindung von Humanismus und Kommunikationstechnologie spiegelt sich in der Methode des *Blended Online-Learnings* unter Verwendung von Englisch als Verkehrssprache und der inhaltlichen Orientierung an *Humanities* und *Liberal Arts* wider. Das Programm transzendiert Länder-, Kultur- und Religionsgrenzen und verbindet klassische Inhalte mit aktuellen Fragestellungen bspw. der ökologischen Nachhaltigkeit oder Konfliktbewältigung. JWL verfolgt eine disruptive Absicht: Das Projekt widersetzt sich dem Trend zur Kommerzialisierung, indem es freien Zugang zu Bildung bietet. Es baut technologische Hürden durch das Angebot von Lerninstrumenten ab, die auf infrastrukturelle Defizite reagieren. Zudem ersetzt es ein instruktives Vermittlungsmodell durch interaktives Lernen. Mit dem Anspruch, Jugendlichen in räumlicher und sozialer Bildungsferne durch innovative Digitalisierung Entwicklung und Partizipation zu ermöglichen, versteht sich *Jesuit Worldwide Learning* als Projekt der Aktualisierung christlich-humanistischer Bildungstradition.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlich pluralen Verhältnisse Brasiliens, die durch die koloniale Vergangenheit bedingt sind, weist *Sérgio Rogério Azevedo Junqueira* der schulischen Bildung einen besonderen Auftrag in der Förderung von Pluralitätsfähigkeit zu. Trotz der christlichen Prägung der brasilianischen Gesellschaft trägt das religiöse Leben nur bedingt zur Entwicklung einer gesellschaftlichen Respekts- und Verantwortungskultur bei, da evangelikale und katholische fundamentalistische Gruppierungen ihre Instrumentalisierung durch den politischen Exklusivismus befördern. Im Horizont der aktuellen gesellschaftlichen Debatte um den im öffentlichen Schulbetrieb verankerten Religionsunterricht spricht sich der Beitrag für eine dialogische Gestaltung des Religionsunterrichts durch eine diversitätssensible Pädagogik aus. Das Schulfach soll zur ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Auseinandersetzung, Artikulation und qualifizierten Bewertung befähigen. Dabei steht die Religionspädagogik im Austausch mit anderen Wissenschaften und Wissensformen, wobei sich insbesondere die Religionswissenschaft als Bezugswissenschaft erweist. In dieser Anlage zielt der Religionsunterricht primär auf die Einübung und Förderung ziviler Verantwortung und dient nicht primär als Ort der Schaffung religiöser Zugehörigkeitsbindung.

Die Bedeutung der Förderung eines solidarischen Humanismus im nigerianischen Kontext untersucht *Prisca Colette Nkechi Ezenwa*, die das Bildungsapostolat der Ordensgemeinschaft „Töchter Mariens, Mutter der Barmherzigkeit“ analysiert. Das Bildungsengagement der Schwesternkongregation zielt auf Einklang mit den Prinzipien einer humanisierenden Erziehung durch lernendenzentrierte Lehrpläne und Methoden, Qualitätssicherung, Einsatz von Informations- und Kommunikationstechnologie, Personalentwicklung und kollaborative Einbeziehung aller Akteure. Insbesondere zielt es darauf, die Potenziale der Lernenden unabhängig von ihrem religiösen und sozio-ethnischen Hintergrund zu entwickeln und eine Option für die Armen zu verwirklichen. Mit Blick auf Ordensfrauen, die an staatlichen Einrichtungen tätig sind, adressiert der Beitrag die verbreitete Korruption im nigerianischen Bildungssystem, da sie nicht nur die institutionelle Ebene betrifft, sondern auch das Lehrende-Lernende-Verhältnis affiziert. Ezenwa thematisiert im Zusammenhang der Entwicklung des Bildungsapostolats hinsichtlich der Wahrung von Qualitätsstandards die Frage der ausreichenden Repräsentation des Ordens und die Unabdingbarkeit ökonomischer Aspekte.

Unter Rückgriff auf die Methode der integrativen Literaturanalyse untersucht *Jacinta Mary Adhiambo* die Lehrpläne des staatlichen 8-4-4-Bildungssystems in Kenia hinsichtlich ihres Potenzials zur Förderung eines solidarischen Humanismus. Das 1985 eingeführte Modell umfasst acht Jahre Grundschule, vier Jahre Sekundarschulbildung und vier Jahre Hochschulausbildung und ist primär auf die Schaffung sozialer Mobilität, nationalen Zusammenhalts und sozioökonomischer Entwicklung gerichtet. Adhiambo erkennt Reformbedarf aufgrund verbreiteter Anzeichen von gesellschaftlicher und politischer Dysfunktion. Sie werfen Fragen

auf hinsichtlich der Implementierung der in den curricularen Vorgaben festgehaltenen Erziehungsziele, die sich an der kommunitär ausgelegten afrikanischen Daseinsdeutung *Ubuntu* orientieren. Die Analyse von Studien zur Primar- und Sekundarstufe bringen Defizite ans Licht, die die Schaffung eines Klimas des gesellschaftlichen Dialogs und der Achtung der Menschenwürde beeinträchtigen. An erster Stelle ist es die Priorisierung des Kompetenzerwerbs, die auf Kosten ethischer Orientierung vollzogen wird. Insbesondere das teilweise Abrücken von einem durchgehend im Lehrplan verankerten Religionsunterricht beeinträchtigt die Förderung der moralischen Entwicklung. Darüber hinaus reduziert eine fehlende holistische Pädagogik den Unterricht auf eine einseitige kognitive Wissensreproduktion. Symptomatisch für diese Schlagseite der Bildungspolitik ist das verbreitete Phänomen des Prüfungsbetrugs. Des Weiteren leistet die Quotenregulierung der Zulassung zu höherer Bildung einer Mentalität des Ressentiments gegenüber fremden Ethnien, Religionen und sozialen Milieus Vorschub, da sie den intertribalen, -regionalen und -sozialen Austausch unterbindet. Kontraproduktiv wirkt sich zudem ein überlasteter Schulbetrieb in Kombination mit fehlender gesellschaftlicher Unterstützung aus. Als Gegenmaßnahmen werden die Integration ideeller humanistischer Zielvorgaben als Bewertungsgrundlage schulischer Qualifizierung und die Einführung systematischen Monitorings vorgeschlagen.

Literaturverzeichnis

- Baab, Florian: Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute, Regensburg 2013.
- Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate*, Vatikan 2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
- Bosschaert, Dries: The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II. Louvain Theologians Preparing the Path for *Gaudium et Spes* (1942-1965), 2019.
- Cancik, Hubert: Humanismus, in: Ders./Groschopp, Horst/Wolf, Frieder Otto (Hg.): Humanismus: Grundbegriffe, Boston 2016, 9–15.
- Groschopp, Horst: Differenzierungen im Humanismus, Alphabetische Sammlung zum Wortgebrauch von „Humanismus“ in deutsch-sprachigen Texten, in: humanismus aktuell. Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung, Berlin 2012 (3) 15/1, Text 27, https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/text_27_groschopp_adjektive_humanismus.pdf.
- Guardini, Romano: Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, München 1989.
- Herzberg, Stephan/Watzka, Heinrich: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Transhumanismus. Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung, Berlin; Boston 2020, 1–25.