

Dokumentation zum Studientag

**„Theologie und
Öffentlichkeit“**

**des
Katholisch-Theologischen
Fakultätentags**

27./28. Januar 2008
Ev. Augustinerkloster Erfurt

Das Copyright der Beiträge liegt bei den jeweiligen Autoren!

Inhalt

BISCHOF DR. JOACHIM WANKE, Erfurt Theologie und Öffentlichkeit	3
PROF. DR. HANS JOAS, Universität Erfurt (Max-Weber-Kolleg) Zukunftsmöglichkeiten des Christentums	13

DR. JOACHIM WANKE, Bischof von Erfurt

Theologie und Öffentlichkeit

Sehr geehrter Herr Professor Wald, sehr geehrte Damen und Herren,

herzlich danke ich für die freundliche Einladung im Rahmen des Katholisch-Theologischen Fakultätentages über das Thema „Theologie und Öffentlichkeit“ zu sprechen. Das ist eine weite Themenstellung, die unterschiedliche Erwartungen weckt. Theologie ist grundsätzlich auf Öffentlichkeit angewiesen, sei es die Öffentlichkeit der Kirche als Glaubensgemeinschaft, der ja die Theologie dienen will, sei es die säkulare Öffentlichkeit, deren Erkenntnisse, Fragestellungen und Überzeugungen die Theologie im Blick haben muss.

In Ihrem Einladungsbrief haben Sie, lieber Herr Professor Wald, im Zusammenhang mit dem Thema „Theologie und Öffentlichkeit“ auf zwei Fragestellungen aufmerksam gemacht.

Sie erwähnen zunächst das „Böckenförde-Theorem“, nach dem bekanntermaßen die westlichen Gesellschaften von Voraussetzungen und Sinnressourcen leben, die sie selber nicht hervorbringen können. Wäre dieses Theorem, so fragen Sie, nicht auch auf die Theologie anzuwenden angesichts der Tatsache, dass Theologie und Gesellschaft zunehmend mit einer theologiefreien Religiosität konfrontiert sind. Wäre hier nicht, so fragen Sie konkreter, in der Logik dieses Gedankens von Böckenförde auf eine Angewiesenheit der Gesellschaft auf Theologie zu bestehen?

Ferner erwähnen Sie das sogenannte „Habermas-Theorem“, nach dem Jürgen Habermas – bei freier Anerkennung und Wertschätzung der Fremdheit religiöser Aussagen – bekanntlich für die Übersetzung dieser religiösen Gehalte und ihrer Sinnpotenziale in säkulare Sprache und damit auch säkulare Öffentlichkeit hinein eintritt. Mit Blick auf dieses Anliegen fragen Sie, ob diese Übersetzungsleistung, wenn sich die Theologie darauf einließe, nicht das religiöse Sinnpotenzial theologischer Rede von Gott verringern könnte und so die Gefahr einer fatalen Selbstsäkularisierung von Theologie heraufbeschwören könnte.

Angesichts der Weite des gestellten Themas bin ich sehr dankbar für diese Lesehilfen. Sie helfen mir, einige Beobachtungen zusammenzutragen, die mir im Blick auf das Thema wichtig erscheinen.

Ich setze mit einem Präludium ein:

Theologie in der Öffentlichkeit – ein italienisch-deutsches Eröffnungsbild

Eine Schlagzeile der letzten Tage lautete: Papst Benedikt XVI. sagt Eröffnung des Akademischen Jahres an der römischen Universität Sapienza ab.

Die Nachrichten meldeten am 15.01.2008: Verstimmungen über Eröffnung des Akademischen Jahres durch Benedikt XVI. an der Universität Sapienza in Rom. Nach der Mobilisierung laikaler Kreise an der Universität Rom gegen die Eröffnung des akademischen Jahres durch Benedikt XVI. zieht dieser seine zunächst gegebene Zusage zurück. Anlass für die vor allem von Professorenkreisen getragenen Proteste ist dem Vernehmen nach eine frühere rechtfertigende Äußerung Joseph Ratzingers zum Inquisitionsprozess gegen Galileo Galilei aus den 90er Jahren. Eine altbekannte Konstellation erfährt eine merkwürdige Aktualisierung: Die

Wissenschaft wehrt sich gegen eine (vermeintliche) Bevormundung durch eine wissenschaftsfeindliche Theologie.

Wäre in Deutschland eine derartige Konfliktsituation gegenwärtig vorstellbar? Vorstellbar vielleicht, aber doch eher unwahrscheinlich. Auch ohne Regensburger Rede und ohne einen deutschen Papst wäre die Eröffnung eines akademischen Jahres in Deutschland durch einen Papst zwar ein außergewöhnliches Ereignis, aber kein Grund zu öffentlichem Protest. Sie würde wohl eher allgemeines Interesse auslösen – von konfessionellen Irritationen einmal abgesehen. Inzwischen, so wird berichtet, habe die Berliner Humboldtuniversität den Papst zu einer öffentlichen Rede eingeladen,

Ist dieses hier gezeichnete Doppelbild überzeugend? Aufgeheizte Kulturkampfstimmung auf dem römischen Campus einerseits und freundliches und irgendwie selbstverständliches Nebeneinander von Theologie und Wissenschaft hier in Deutschland andererseits?

Das Bild ist zugegeben etwas grob gezeichnet. Es gibt sicher Unterschiede zwischen dem laizistisch geprägten Italien und dem bi-konfessionellen, durch staatskirchenrechtliche Verträge wohl temperiertem Deutschland. Doch täuschen wir uns nicht: Auch wenn bei uns keine Kulturkampf-Töne laut werden, dürfte in Deutschland der universitäre Platz der Theologie durchaus auch angefragt sein, wenngleich hintergründiger, manchmal auch nur hinter vorgehaltener Hand. Und zudem: Wie schnell der Rotstift eines Finanzministeriums sich gegenüber Theologischen Fakultäten durchsetzt, hat Bayern jüngst vorexerziert!

Ich gliedere mein Referat in zwei Teile. Sie bestehen aus den Fragen: 1. Braucht Theologie Öffentlichkeit? Und 2.: Braucht Öffentlichkeit Theologie? Am Schluss stehen einige Empfehlungen, die ich aus meinen Überlegungen ableite.

1. Braucht Theologie Öffentlichkeit? Ein Votum für die Theologie an der Universität

Immer wieder, aber besonders intensiv seit den 60er Jahren hat die Theologie in zahlreichen wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis-Debatten ihren spezifischen und eigensinnigen Wissenschaftscharakter gründlich reflektiert. Ich deute die damit zusammenhängenden Fragen nur an. Wie kann das zusammengehen: Gott als letzter Sinnhorizont aller Wirklichkeit einerseits und zugleich „Gegen-stand“ des fragenden Denkens andererseits? Wie kann angesichts des „Verlustes einer Zentralperspektive“ in der Moderne, wie F. X. Kaufmann sagen würde, die Perspektive des religiösen Glaubens einen Vorrang vor anderen Perspektiven des Verstehens behaupten? Ist überhaupt Theologie angesichts ihrer Bindung an die Glaubensdogmen der Kirche wissenschaftsfähig? Wie ist Theologie abzugrenzen von Philosophie, und heute besonders von den Kultur- und Religionswissenschaften?

Wir erleben derzeit einen ungeheuren Wissenszuwachs über die Natur, speziell auch über die Natur des Menschen und seiner biologischen, auch gesellschaftlichen Konditionierungen. Darum verwundert es nicht, dass sich die Fragen nach der Rolle der Theologie im heutigen Wissenschaftsdiskurs neu stellen und neu beantwortet werden müssen.

Diese Debatten – das ist für unseren Zusammenhang nicht unwichtig – wurden in der Vergangenheit häufig unter dem Titel „Theologie und Öffentlichkeit“ geführt, womit dann meist die Rückfrage nach den wissenschaftlichen und rationalen Standards der Theologie gemeint war. Die Theologie erwies sich hier als durchaus auskunfts- und gesprächsfähig. Die theologischen Disziplinen und hier vor allem die historischen und exegetischen Fächer dürften

etwa der Geschichts- und Literaturwissenschaft an methodischem Problembewusstsein in nichts nachstehen.

Für die Akzeptanz der Theologie im Haus der Universität ist freilich immer wieder neu zu werben, so sehr bisherige Klärungen durchaus ihren Wert behalten. Magnus Striet hat jüngst in einem Beitrag in dem Sammelband: *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften* (2007) auf eine neue Infragestellung von Theologie an der Universität hingewiesen.¹ Der Gottesbegriff ist im Zuge der modernen Geistesgeschichte problematisch geworden. Der Agnostizismus hat ein tiefes Fundament in der modernen Vernunftkritik, die alte philosophische Sicherheiten erschüttert hat. Striet meint, dass eine bloß defensive Anpassung der Theologie an die anderen Wissenschaften wohl nicht dauerhaft ihr Existenzrecht an der Universität sichern könnte. Die Theologie müsse vielmehr aus ihrer ureigensten Mitte heraus einen Beitrag zum Gespräch der Wissenschaften einbringen. Und diesen Beitrag sieht er darin, dass Theologie den Platz offen hält, an dem der Mensch angesichts des Ganzen von Wirklichkeit nach sich selbst fragt, seiner – heute gewaltig gesteigerten – Möglichkeiten von Selbstgestaltung und Selbstverantwortung. Daher auch seine These: Theologie als dialogische Lebenswissenschaft. Ich zitiere aus seinem Beitrag: „Wenn es keine Theologie mehr an der einen *universitas* gäbe, entstünde hier eine Leerstelle. Sie könnte zumindest unter gegenwärtigen Wissensbedingungen nur fundamentalistisch ausgefüllt werden. Man muss nicht Gottgläubiger sein, um dies unterschreiben zu können“ (a.a.O. 118). Also: Theologie – im Sinne des Habermas-Theorems – als Stichwortgeber für Fragen, die eine bloß technische Vernunft übersieht!

Bedeutet das, Theologie zur Anthropologie oder zur Kulturwissenschaft zu machen? In dieser Zuspitzung wäre das sicher falsch. Doch in einem weiteren Sinn muss die Theologie ja auch das Wissen und die Kultur der Zeit vom Gotteshorizont her deuten. Sie muss die Deutung der Deutungen etwa von Religion, die die Religionswissenschaften vornehmen, oder die Deutung der kulturellen Wandlungen der Zeit, wie sie in der Kulturwissenschaft untersucht werden, einer Metakritik aussetzen, um eben einen segmentierten Blick auf das Ganze der Wirklichkeit und unseres Lebens immer neu zu hinterfragen.

Darum verdient die gegenwärtige Debatte über die Abgrenzung und Berührung der Theologie von bzw. mit den Religions- und Kulturwissenschaften besondere Aufmerksamkeit.

Die Theologie setzt anders als die Religionswissenschaft nicht nur die neutrale Beobachterperspektive, sondern die „Teilnehmerperspektive“ voraus, die unhintergebar zum „Wahrheitsanspruch“ der christlichen Religion gehört. Grundsätzlich gilt, was Ingo U. Dalferth in einem Beitrag in dem von Arens und Hoving herausgegebenen Sammelband „Wie viel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?“ festgestellt hat: „Wer (...) vom Wahrheitsanspruch einer Religion absieht, enthält sich nicht nur eines Urteils über sie, sondern verliert in entscheidender Hinsicht das Phänomen selbst aus den Augen.“² Ich sage es gern etwas zugespitzt mit einem Wort von Jerzy Lec: „Wer meint, alles, aber auch wirklich alles zu durchschauen, sieht am Ende gar nichts mehr!“

Theologie als Wissenschaft ist Konsequenz der *fides quaerens intellectum*. Der Glaube sucht die Einsicht. Darum gehört die Theologie an die Universität als dem zentralen Ort der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Das hat auch mich bewogen, die hiesige über 50-jährige theologische Studienstätte nach dem Ende des DDR-Staates in der neu erstandenen Erfurter

¹ Magnus Striet, *Theologie als dialogische Lebenswissenschaft*, in: Helmut Hoving (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 111-127.

² Ingo U. Dalferth, *Öffentlichkeit, Universität, Theologie*, in: Edmund Arens/Helmut Hoving (Hg.), *Wie viel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (QD 183) Freiburg/Basel/Wien 2000, 38-81; 68.

Universität zu verankern. Gerade dieser ostdeutsche Raum, der von Kirchenferne und einer spezifischen Areligiosität geprägt ist, braucht eine Theologie, die sich dieser gesellschaftlichen Luft bewusst aussetzt. Die Theologie ist nicht nur an das von der Kirche vorgelegte Offenbarungswort gebunden. Sie muss sich auch dem Zeit- und Gesellschaftshorizont aussetzen, in dem sie ihr Geschäft betreibt. Was also die alltägliche Praxis theologischen Arbeitens über die sie leitende „Teilnehmerperspektive“ hinaus betrifft, so wird die Theologie als Wissenschaft immer auch Glaubenswissenschaft und Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft zugleich sein.

Eine (auch für die katholische Situation) hilfreiche Zusammenfassung der Problemlage gibt der evangelische Theologe Georg Pfeleiderer (Basel), der in einem Beitrag in dem erwähnten Sammelband „Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften“, bemerkt: (Angesichts der derzeitigen Situation) „wird sich die Universitätstheologie auf allerlei Veränderungseffekte einzustellen haben. Erstens: Innerhalb der Universitätswissenschaften profitiert derzeit wohl vor allem die disziplinäre Religionswissenschaft von den aktuellen Entwicklungen. Neben ihr entdecken allerdings auch andere Wissenschaften neuerdings (wieder) die Religion und die Religionsforschung. Fächer, die sich jahrzehntelang zu großen Teilen mehr oder weniger religionsabstinent verhielten wie Soziologie, Philosophie, Politologie, Geschichte, Ethnologie, Psychologie, von den Neurowissenschaften ganz zu schweigen, beschäftigen sich wieder mit Religion und reklamieren Geltungsansprüche für ihre Deutungen ... In wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive ist die Ausdifferenzierung der religionsbezogenen Wissenschaften und die daraus der Theologie erwachsende Konkurrenz gewiss nicht neu; sie ist vielmehr das Charakteristikum neuzeitlicher Wissenschaft von der Religion, und sie bildet ihrerseits grundsätzlich die Voraussetzung für die innere Ausdifferenzierung der Theologie. Aus demselben Grund sollte auch die aktuelle Intensivierung nichttheologischer Religionsforschung für die Theologie an sich kein Grund zur Sorge sein. Im Gegenteil: Keine andere Disziplin dürfte daraus potentiell so großen Nutzen ziehen können wie gerade sie, u. a. aus dem Grund, dass sie, insbesondere in methodologischer Hinsicht, zunehmend von der Zweitverwertung außertheologischer Forschung, von der Deutung der Deutung von Religion (in ihren soziokulturellen Vernetzungen), lebt.“³

Das ist übrigens ein zusätzliches Argument für die Präsenz einer wachen und dialogbereiten Theologie hier an der Erfurter Universität mit ihren stark ausgebauten religionswissenschaftlichen Lehrbereichen.

Magnus Striet zieht aus seinen Überlegungen in dem gleichen Sammelband ein ähnliches Fazit, wenn er schreibt: „Eine Theologie, die sich konsequent und ohne Angst vor neuem Wissen über die Welt, das Leben und den Menschen in der Universität bewegt, erweist sich so als enorm dialogfähig.“⁴ Und etwas weiter führt er aus: „Von der Theologie ist Freimut verlangt, sich auf die nichttheologischen Wissenschaften einzulassen. Und wer den Verbleib der Theologie an staatlichen Universitäten fordert, muss dafür einstehen, dass dieser Freimut gelebt werden kann. Ist die Theologie aber freimütig, muss es ihr um ihre Zukunft nicht bange sein“. Es gelte im öffentlichen Gespräch immer neu und in Geduld die Antwort z. B. auf die Frage einzufordern, „warum Freiheit möglich und auch real ist“ – und, so füge ich hinzu: warum es überhaupt gut ist, frei zu sein. Hier in den neuen Bundesländern, in denen von den Menschen Gleichheit oftmals der Freiheit als gesellschaftlicher Wert vorgeordnet wird, wäre das eine besonders wichtige Aufgabe.

³ Georg Pfeleiderer, Urbanität als Zukunft der Universitätstheologie, in: Helmut Hoving (Hg.) Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg 2007, 205-238, hier: 207f

⁴ Magnus Striet, a.a.O. (s. Anm. 1) 13. Die zweie weiteren Zitate ebd. S. 125 bzw. 122.

Die Theologie hat so entscheidende Fragehorizonte für alle Universitätsdisziplinen offen zu halten. Gesine Schwan hat jüngst in einem Beitrag mit dem Untertitel: „Braucht Wissenschaft Religion?“ einen speziellen Aspekt universitärer Horizonteinschnürung hingewiesen – auf die Engführung einer universitären Forschung, die auf das Einspielen von Drittmitteln fixiert ist.⁵ Hier entstehen neue fatale Abhängigkeiten von Forschung. An diesem Punkt zeigt sich modellhaft, welche Rolle eine Theologie (die natürlich auch Geld benötigt!) im öffentlichen, auch universitären Gespräch spielen kann.

Theologie und Öffentlichkeit – Öffentlichkeit und Theologie. Hinsichtlich der Theologie in der wissenschaftlichen, universitären Öffentlichkeit besteht, so meine ich, wenig Grund zu Minderwertigkeitsgefühlen. Gleichwohl, wenn mein Eindruck nicht täuscht: Unter Theologinnen und Theologen ist manchmal dennoch das Gefühl einer gewissen Marginalisierung verbreitet. Woran liegt das? Vielleicht daran, dass die Theologie mit dieser binnenuiversitären Klärung noch nicht in wünschbarem Maß in der Öffentlichkeit jenseits der „Wissengesellschaft“ angekommen ist. Meine These lautet: Die Theologie hat durchaus hinreichend wissenschaftliche Öffentlichkeit – aber es gibt ein Theologiedefizit in der säkularen und kirchlichen Öffentlichkeit.

Ich verweise nochmals auf meine Eingangsbeobachtungen. Merkwürdigerweise wird der Papst als Fundamentaltheologe, Exeget, Liturgiewissenschaftler etc. breit säkular und natürlich auch kirchlich zur Kenntnis genommen – die Fachtheologen müssen sich derzeit, etwas spitz formuliert, um wahrgenommen zu werden mit der Rezension seiner Thesen zufrieden geben. Also:

2. Braucht die Öffentlichkeit Theologie?

Die neue Selbstverständlichkeit der öffentlichen Religions- und Gottesrede

Mit der „Wiederkehr der Religion“ im öffentlichen Gespräch zeigt sich gegenwärtig ein neues säkulares Interesse an Religion, auch an christlicher Religion. Dazu kommt ein Interesse durchaus auch an der **objektiven** kulturellen Erscheinungsform und der ästhetischen Präsenz von Religion und Christentum in der Gesellschaft. Das steht quer zu dem individualisierenden Trend der Postmoderne, die Religion höchstens für gewisse Therapiezwecke oder spirituelle Selbsterbauung interessant findet.

Das Gespräch über Religion ist wieder in der Öffentlichkeit anwesend. Um nur einige Beispiele zu nennen: Religion und die Gottesfrage werden Gegenstand philosophisch-theologischer Grundsatzdiskussionen über den Zusammenhang von Vernunft und Offenbarung, vor allem auch im Kontext der Frage von Religion und Gewalt. Liturgieästhetische Fragen erregen über den Kreis der Kirchgänger die Gemüter und bestimmen Debatten um (mediale) religiöse Inszenierungen heute. In diesen Zusammenhang gehört auch die neueste Diskussion in Frankreich über den Gehalt der laïcité, angestoßen durch die zwei Reden des französischen Staatspräsidenten Sarkozy am 20.12.2007 in Rom und am 14.1.2008 in Riad. Sarkozy spricht darin von der Religion nicht als Gefahr, sondern als „Trumpf“. Er redet von „positiver Laizität“ und davon, dass „Gott im Denken und in den Herzen jedes Menschen ist“. Man wird das nicht überbewerten dürfen, dennoch kommt anscheinend ein neues Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den Blick.

⁵ Gesine Schwan, Mut zur Weite der Vernunft. Braucht Wissenschaft Religion? in: Bededikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg- Basel – Wien 2007, 33-75.

Es fällt auf: Vor allem die sogenannten Intellektuellen (in den seltensten Fällen Fachtheologen und oft keine Anhänger einer Religion) sind die Stichwortgeber und öffentlich relevanten Kommentatoren der Debatten. Ob der bereits genannte Ernst-Wolfgang Böckenförde oder Jürgen Habermas, ob Gianni Vattimo, Jan Assmann oder Richard Rorty, Martin Mosebach, Karl Heinz Bohrer oder Peter Sloterdijk – was die öffentliche Präsenz argumentativer Rede über Religion und Gottesfrage betrifft, sind es nicht die Fachtheologen, die die öffentliche Diskussion initiativ bestimmen.

Ihr unübersehbares und zweifellos deutlichstes Zeichen hat diese Entwicklung katholischerseits im gegenwärtigen Pontifikat Benedikt XVI. Angesichts dieses Papstes scheinen sich gegenwärtig viele bisher gültige Kategorien und Koordinaten, die für das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit von Bedeutung sind, aufregend neu zu ordnen. Deutlich ist, dass sich die öffentliche Wahrnehmung zu Fragen von Glauben und Religion verändert hat. Hier eröffnen sich neue Chancen für ein öffentliches Erscheinungsbild der Theologie, auch wenn es natürlich so etwas wie einen medialen „Papstbonus“ gibt.

Auf die öffentlichen Erwartungen an verbindliche theologische Rede antwortet Benedikt XVI. als Papst, als Theologe, als Wissenschaftler und Intellektueller in gewisser Weise **gleichzeitig**, in einer merkwürdigen doppelten oder mehrfachen Autorschaft, wie auch die Rezeption seines Jesus-Buches belegt. Ob Benedikt XVI. dabei sich selbst als „Intellektueller“ bezeichnen würde, ist fraglich. Dass er von anderen in dieser Rolle gesehen und als Intellektueller geschätzt wird, dass sich damit Erwartungen an intellektuelle öffentliche Präsenz in Religions- und Glaubensdingen verbinden, daran kann kein Zweifel bestehen.

Nur ein Hinweis: Ein Ranking der Zeitschrift CICERO stellt Benedikt XVI. Ende 2007 an die Spitze der 500 bedeutendsten deutschen Intellektuellen. Die Januarausgabe 2008 enthält ein Interview mit Karl Kardinal Lehmann zum christlich-muslimischen Dialog. Erwähnenswert an diesem Interview ist weniger das Interview selbst, als die Platzierung im Heft inmitten eines Textes von Peter Sloterdijk. Ein Foto zeigt Kardinal Lehmann in einem Kaffeehaus, das den Kardinal nicht als Theologen oder Bischof, sondern als Intellektuellen für den Cicero-Leser inszeniert.

Die öffentliche Debatte um religiöse und theologische Fragen wird gegenwärtig von Intellektuellen geführt. Fachtheologen haben hier eine bestenfalls sekundäre und nachträglich klärende Funktion. Sie nehmen meist die von anderen in die Debatte gespielten Themen und Stichworte auf. Der Grund dafür mag ein weit verbreitetes Unbehagen unter Theologen sein, sich auf das Niveau des Feuilletons zu begeben.

Aber konserviert sich in diesem Unbehagen nicht auch ein überholtes Bild von dem, wofür ein Theologieprofessor zu stehen hat? Ich gebe zu: Unsere spezifische deutsche Situation, näher hin die Engführung auf die wissenschaftliche Selbstbehauptung (speziell) katholischer Theologie in der Universität mag zu solcher Missachtung des Essays bzw. des Feuilletons unter Theologen beigetragen haben. Man wollte eben ernst genommen werden! Und so blieb das übervernünftige „Mehr“ des christlichen Glaubens (etwa im Sinne der bekannten Böckenförde-Formulierung) ausgeblendet, wobei man gerechter Weise sagen muss, dass hier die katholischen Akademien viel aufgefangen haben und noch auffangen, aber auch solche Stimmen wie Robert Spaemann, wie immer man zu seinen sonstigen kirchlichen Positionen stehen mag..

Die in Deutschland leitende polemische Gegensatzbestimmung von Glaube und Vernunft mit ihrem Interesse an Geltungsfragen verhinderte, dass (diesen Gegensatz unterlaufende) **lebenskulturelle** Dimensionen in der jüngeren Vergangenheit keine grundlegende Rolle

spielten, zumindest unterbelichtet blieben, wie etwa die Frage nach christlicher Glaubensgenese, nach der Weitergabe des Glaubens in offenen Gesellschaften oder die Frage nach überzeugender ästhetisch-öffentlicher Repräsentation des Christentums mit ihren symbol-, ritual- und leibhaften Implikationen.

Angesichts des Kultur- und Ästhetikdefizits öffentlicher theologischer Rede (wie angedeutet vor allem der Fakultäten) muss es nicht wundern, dass das Gespräch zwischen dem Philosophen und Intellektuellen Jürgen Habermas und dem Theologen und Kirchenmann Josef Ratzinger in Deutschland als Sensation empfunden wurde. Die Enzyklika „Fides et Ratio“ von 1998 wurde in Deutschland weithin nur im engen inneruniversitären und innerkirchlichen Rahmen gewürdigt. Erst das Gespräch in der Katholischen Akademie in München (vom Januar 2004) und später die Regensburger Rede vom Dezember 2006 rückten die christliche Wertschätzung von Vernunft und Philosophie und deren Rolle im Vollzug des Glaubens ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit.

Woran mag das liegen? Hier trafen sich eben nicht nur zwei Universitätsdozenten verschiedener Fächer, sondern einer der bedeutenden deutschen Intellektuellen und ein höchstrangiger Vertreter der Kirche. Der bisher religions- und christentumsabstinente Intellektuelle Jürgen Habermas wird religionssensibel, der Präfekt der Glaubenskongregation Josef Ratzinger wird zum intellektuellen Gesprächspartner.

Dass es sich hierbei wirklich um einen deutschen Sonderweg handelt, macht Florian Schuller in der Herausgabe des Gesprächs deutlich. Auf die Frage „Wie kam es zu diesem bemerkenswerten Abend?“ schreibt Florian Schuller in seinem Vorwort zur Dokumentation des Gesprächs: „Am Anfang standen Eindrücke aus dem romanischen Sprachraum.“⁶ Konkret nennt er dann die Aufnahme von Kardinal Jean Marie Lustiger in die Académie française sowie die berühmte Nummer 2/2000 der linksintellektuellen Zeitschrift **MicroMega** mit Beiträgen von Bruno Forte (jetzt Erzbischof von Chieti-Vasti), Enzo Bianchi (Gründer des Klosters Bose) sowie eben von Joseph Ratzinger. Nach Schuller scheinen in Deutschland „der gemeinsame philosophische Dialog von unterschiedlichen Positionen aus, die aneinander Interesse hätten (Beispiel Italien), oder eben Strukturen des gesellschaftlich institutionalisierten und zugleich völlig freien weltanschaulich pluralen Gesprächs auf hohem Reflexionsniveau (Beispiel Frankreich)“ zu fehlen. (Ich erinnere mich anlässlich eines Besuchs in Paris vor wenigen Jahren, dass damals ein bekannter französischer Schauspieler in Notre Dame öffentlich Augustinus gelesen hat – bei überfüllter Kirche!)

Es ließen sich sicher weitere Beispiele seriöser und einsichtsreicher theologischer Intellektualität in der Öffentlichkeit finden, die ohne einen Beitrag der wissenschaftlichen Theologie zustande gekommen sind. Diese kommen dabei entweder aus Italien oder verdanken sich Nichttheologen (wie den Agnostikern Bohrer und Scheel) oder entstehen an Akademien. Ich verweise etwa auf Odo Marquarts Lob des Polytheismus, auf das Gespräch zwischen Martini und Eco, Woran glaubt, der nicht glaubt; auf Jan Assmann, Moses der Ägypter (1999); auf Bohrer/Scheel, Nach Gott fragen. Über das Religiöse (Merkur Sonderheft Herbst 1999).

Was folgt aus diesen Beobachtungen für unsere Frage: Theologie und Öffentlichkeit? Ich gebe zu: Weder lässt sich wissenschaftliche Theologie aufs Feuilleton reduzieren, noch wissen wir derzeit, wie christliche oder gar katholische Intellektualität sich überzeugend geltend machen könnte. Aber wenn ich bedenke, mit welcher weithin fruchtlosen Bürokratie heute Universitätstheologen belastet werden (was nicht ihre Schuld ist!), würde ein diesbezüglicher

⁶ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, mit einem Vorwort hsg. von Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien, 2005, hier 8.

Rückbau doch Kraft und die Zeit geben, dass sich wissenschaftliche Theologie wieder verstärkt in der Öffentlichkeit bemerkbar machen könnte.

Der emeritierte Bielefelder Soziologe Franz Xaver Kaufmann notiert in einem demnächst erscheinenden Aufsatz mit dem Titel: „Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität“ vier Gründe für die seiner Meinung nach gegenwärtig „blasse katholische Intellektualität“. Ich zitiere ihn einmal ausführlicher:

„Es fällt auf, dass in Deutschland trotz einer nach wie vor vielfältigen katholischen Medienlandschaft, trotz zahlreicher theologischer Fakultäten und katholischer Akademien und trotz zahlreicher Katholiken unter den einflussreichen Intellektuellen unserer Zeit der Referenzrahmen des Katholischen in der Öffentlichkeit blass geworden ist. (...) Vier wesentliche Umstände lassen sich aus dem Vorangehenden für diese Blässe des Katholischen in der Öffentlichkeit ausmachen:

Erstens erwartet die Öffentlichkeit keine konfessionelle Profilierung der Kirchen mehr, sondern nach Möglichkeit ein gemeinsames „ökumenisches“ Auftreten.

Zweitens wird Konfessionalität allein noch den Kirchen zugeschrieben. Für das öffentliche Auftreten von Individuen gilt die Erwartung, dass sie Religion als Privatsache behandeln. Die Demonstration eines religiösen und erst recht eines konfessionellen Profils sprengt die Erwartungen „normaler“ Kommunikation und wirkt deshalb entweder störend oder mindestens die Kommunikationssituation hin zum „Außergewöhnlichen“ verändernd.

Drittens folgt aus der Multiperspektivität unserer Erkenntnis- und Diskursprobleme, dass eine katholische, ja selbst eine christlich-religiöse Perspektive heute nicht mehr unvermittelt mit anderen Perspektiven in der Verhandlung von Zeitfragen zur Geltung gebracht werden kann.

Schließlich sind viertens die vorherrschenden Probleme oft komplex und moralisch ambivalent, so dass der Rekurs auf eine konfessionelle Identität wenig instruktiv ist. Und dort, wo eindeutig moralische Positionen problemstrukturierend wirken – etwa bei Problemen wie der Verelendung ganzer Menschengruppen, des Missbrauchs von Macht oder der Missachtung der Menschenwürde – ist die moralische Grundlage kein katholisches Sondergut, sondern erfreulicherweise Allgemeingut der tonangebenden Gruppen „westlicher“ Gesellschaften geworden. Das in Europa herrschende Ethos beruht auch dort, wo es sich auf laizistische Quellen stützt, auf einem historischen Amalgam, dessen christliche Elemente im Vergleich mit anderen Kulturen besonders deutlich hervortreten. Aber alltagspraktisch lässt sich das ziemlich folgenlos vergessen.“⁷

Jeder dieser vier Gründe für die „Blässe katholischer Intellektualität“ verdient bedacht zu werden. Manche Voraussetzungen für diese Gründe scheinen sich heute zu verändern. Höchst reizvoll wäre es, diese vier Gründe mit der gegenwärtigen öffentlichen Rezeption der Äußerungen Benedikts XVI. als Papst, Theologe, Intellektueller zu konfrontieren, um die unübersichtliche öffentliche Situation der Theologie besser zu verstehen.

Weitergeben möchte ich auch eine bemerkenswerte Empfehlung Franz Xaver Kaufmanns. Er plädiert für eine Stärkung der Binnenkommunikation, um die Außenwirkung katholischer Intellektualität zu kräftigen. Ich zitiere ihn nochmals:

„Es gilt ... als „politisch unkorrekt“, die **Intensivierung des Austausches unter Seinesgleichen** (Herv. Wanke) zu empfehlen. Dieser scheint sich spontan einzustellen, während die Akzeptanz

⁷ Franz Xaver Kaufmann, Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität, erscheint demnächst in: FUGE – Journal für Religion und Moderne, hrsg. von der Katholischen Akademie Berlin, Bd. II, März 2008.

des Fremden der spontanen Neigung widerspricht, also besonderer Anstrengung bedarf, die eine kulturelle Legitimation benötigt. Wenn aber unsere vorangehende Diagnose der postmodernen Situation im Kern richtig ist, so bewirkt die Vervielfältigung der Solidaritäten und ihrer Horizonte auch einen Relevanzverlust jedes einzelnen Horizonts. Das mag für alltagspraktische Probleme wenig Gewicht haben Problematischer wird dieser Umstand, wo es um grundsätzlichere Fragen geht, etwa um die Aktualisierung und Fortentwicklung kultureller Perspektiven selbst. **Denn auch wenn solche Perspektiven heute keinen Exklusivitätsanspruch mehr erheben können und um ihrer eigenen Kulturbedeutung willen auf öffentlichen Austausch angewiesen sind, versteht sich ihr Inhalt nicht von selbst. Sie bedürfen vielmehr in einer geschichtlichen Situation von bislang nie da gewesener, ja sich wahrscheinlich noch beschleunigender Dynamik einer fortgesetzten Vergewisserung und Aktualisierung. Die Außenwirksamkeit setzt eine entsprechende Binnenkommunikation voraus.** (Herv. Wanke)⁸

Wie könnte für Theologen die von F.X. Kaufmann angemahnte Binnenkommunikation angesichts der notwendigen „Aktualisierung und Fortentwicklung kultureller Perspektiven“ aussehen? Damit komme ich abschließend zu meinen

Empfehlungen.

Die Frage mit F.X.Kaufmann stellen heißt ja inhaltlich gewendet: Die Theologie als Theologie ist zu wenig der „selbstverständliche Stachel“ im Innern jeder theologischen Disziplin. Meine Einladung lautet: Mehr Mut zu expliziter Theologie! Die Wiederkehr des Religiösen ist nicht einfach die Wiederkehr Gottes, wie ein jüngst publizierter Aufsatz von Samuel Huntington suggeriert.⁹ Es braucht heute eine vertiefte Unterscheidung von Gott und Religion. Und diese Unterscheidung zu befördern ist Sache aller theologischen Disziplinen. Es kann nicht sein, dass die Frage nach der Theologie als Theologie den systematischen Fächern überlassen und in den historischen, exegetischen und praktischen Fächern suspendiert wird. Insofern mehr Mut zur selbstverständlichen Binnenkommunikation an den Fakultäten über den „theologischen Eigensinn“ der je eigenen Arbeit.

Und eine weitere Empfehlung: Vielleicht wird die Theologie als Dienst an und für die Kirche so sehr selbstverständlich vorausgesetzt, dass uns der produktive (manchmal auch spannungsvoll-produktive) Sinn dieses Verhältnisses verlorengegangen ist. Die Kirche, auch die Bischöfe (!) bedürfen theologischer Lehrer, die nicht einfach das Alte nur wiederholen, als ob es dadurch richtiger würde. Meine Bitte: Mehr Mut, gerade auch als Theologen, die fest und erkennbar in der Kirche verwurzelt sind, die Probleme und Fragen der heutigen Welt zu bearbeiten und verständlich (!) ins innerkirchliche Gespräch zu bringen. Höchste Aktualität hätte hier m. E. die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheorie. Dokumente der Glaubenskongregation wie jüngst die „Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung“ (vom 3.12.2007) sind das eine – eine verständliche und dem hiesigen Kontext entsprechende Aufarbeitung seitens der wissenschaftlichen Theologie für die kirchliche Öffentlichkeit wäre das andere! Verstärkte Binnenkommunikation also auch hier.

Dazu gehört m. E. auch eine bewusste Identifizierung der Theologischen Fakultäten mit der Priesterausbildung bzw. der Ausbildung für den pastoralen Dienst. Die Aufgabe der beruflichen Ausbildung stellt in gewisser Hinsicht eine Art Erdung der wissenschaftlichen Theologie dar. Pastoral ist nicht nur Anwendung, sondern Ernstfall von Theologie.

⁸ a.a.O. (s. Anm. 7).

⁹ Samuel Huntington, Gott ist wieder da. Das globale Comeback der Religion, in: Cicero, August 2005, 30ff.

Bei Christoph Markschies habe ich in einem Beitrag zum Jahr der Geisteswissenschaften 2007 gelesen: „In elementarer Weise wird die Zukunft der Geisteswissenschaften ... davon abhängen, ob es den entsprechenden Disziplinen gelingt, sich besser als bisher in der Öffentlichkeit darzustellen und Ergebnisse ihres Nachdenkens auch den Menschen zu vermitteln, die nicht gern dicke Bücher lesen oder lange Vorträge hören ... Denn nur wenn Geisteswissenschaften faszinieren, haben sie eine Zukunft; Argumente allein werden es nicht richten“.⁹ Ich meine. Das gilt auch von der Theologie.

⁹ Christoph Markschies, Brückenbauer wider den Dualismus, in: Jörg-Dieter Gauger, Günther Rüter (Hg), Warum die Geisteswissenschaften Zukunft haben! Ein Beitrag zum Wissenschaftsjahr 2007, Freiburg – Basel – Wien 2007, 382-398, hier 398.

Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*

Guten Morgen, vielen Dank für die Einladung. Vielen Dank für die einführenden Worte. Herr Wald, Sie haben deutlich gemacht, dass ich kein Theologe bin, aber ich bin ein Sozialwissenschaftler mit durchaus beträchtlichem Interesse an Ihrem Fach. Ich dilettiere auch gelegentlich theologisch, aber eher in internen Gesprächen des Max-Weber-Kollegs, also nicht öffentlich und schon gar nicht vor einer Versammlung von Theologen. Deshalb habe ich, als ich angefragt wurde, ob ich hier zu sprechen bereit bin, schon beschlossen, bei meinem sozialwissenschaftlichen Leisten zu bleiben und einen Vortrag zu halten, aus dem dann ja vielleicht vielerlei für Ihr Thema folgt, einige Grundzüge vorzustellen eines Gegenwarts- und vor allem Zukunftsszenarios des Christentums.

I. Problem der Prognose

1. Prognose in den Sozialwissenschaften

Wenn man so vorgeht, also über die Zukunft sprechen möchte, besteht natürlich gleich eine andere Art von Blamagegefahr. Es ist ja nicht leicht, als Sozialwissenschaftler gut begründete Zukunftsprognosen zu machen. Sie kennen den alten Scherz, dass Prognosen vor allem dann schwierig seien, wenn sie sich auf die Zukunft beziehen. Blickt man da auf die letzten Jahrzehnte zurück, sind viele der epochalen Veränderungen von den Sozialwissenschaften überhaupt nicht vorhergesehen worden. Allerdings nicht nur von den Sozialwissenschaften nicht, sondern auch von den Journalisten oder den Geheimdiensten. Das sage ich, damit nicht nur die Sozialwissenschaften ihr Fett abkriegen. Ich gebe Ihnen ganz kurz einige Beispiele: Unmittelbar vor dem Ausbruch der Studentenbewegung in Westdeutschland, Frankreich usw. erschien die berühmte Untersuchung „Student und Politik“ von Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg und anderen mit der These, dass die Studenten leider völlig in die Privatheit zurückgezogen seien und an politischer Partizipation desinteressiert. Als der rapide ökonomische Aufbruch Ostasiens einsetzte, waren in den Sozialwissenschaften die Thesen verbreitet, der einzige Weg zum Aufschwung sei, sich aus dem kapitalistischen Weltmarkt ganz herauszunehmen, was von Kim Il Sung in Nordkorea in die Tat umgesetzt wurde mit den bekannten imponierenden Erfolgen in der wirtschaftlichen Entwicklung. Der spektakulärste Fall von etwas, was nicht vorhergesehen wurde, ist natürlich der Zusammenbruch des Kommunismus. Das schließt mich selber ein, dass Sie also nicht meinen, ich würde nur sagen, die anderen haben das nicht vorhergesehen, auch ich selbst habe es nicht vorhergesehen. Ich habe den Sommer 1989 in Berkeley verbracht und wurde angesichts der Massenfluchtbewegung aus der DDR immer gefragt, ob ich denke, dass das irgendwie zur deutschen Wiedervereinigung führen würde, und ich antwortete ehrlich: Ja, das denke ich, aber nicht während meiner Lebenszeit. Es wurde auch im Oktober 1989 eine Habilitationsschrift über die DDR unter meiner Betreuung abgeschlossen mit der These, dass der Kommunismus vielleicht in allen anderen Gesellschaften zusammenbricht, aber nicht in der DDR. Ich habe dann zu einer leichten Überarbeitung geraten, bevor die Arbeit offiziell eingereicht wurde.

Wenn dies schon für allgemeine soziale Prozesse gilt, dann kann man vielleicht sagen, auf dem Gebiet der Religion gelte es a fortiori. Die Sozialwissenschaften würden gerne auch religiöse Entwicklungen vorhersagen können, aber gerade die Religionsgeschichte spottet

* Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die Wiedergabe eines frei gehaltenen Vortrags.

jeder Vorstellung von einer Linearität geschichtlicher Abläufe. Gerade in der Religionsentwicklung gibt es eine Vielzahl von unerwarteten Aufbrüchen, Umbrüchen, Erweckungen. Wer hätte schon den Siegeszug des Christentums in der späten Antike vorhersagen können? Im Rückblick erscheint uns manches, was vor der Reformation stattfand, schon auf die Reformation vorzuweisen. Aber ich glaube, das ist sozusagen eine retrospektive Illusion, und ich kann auch Beispiele aus jüngerer Vergangenheit geben, etwa die Politisierung der schiitischen Version des Islam im Iran. Wer ein bisschen über den Islam weiß, dem ist klar, dass es bei dieser Variante des Islam besonders unwahrscheinlich war, dass eine radikale Politisierung stattfinden könnte. Oder die sensationelle Expansion der Pfingstbewegungen und ähnlicher religiöser Bewegungen, vor allem in Lateinamerika und Afrika in den letzten Jahrzehnten, die so von niemand vorhergesagt wurde und von vielen in Europa bis heute auch nicht zur Kenntnis genommen wird. Gläubige sollten gar nicht überrascht sein von der Vielzahl dieser Überraschungen. Gläubige sollten ja annehmen, dass in der Geschichte ein Walten Gottes am Werke ist, dass es Wunder gibt und dass wir Hoffnung haben wider alle Vernunft. Säkulare Geister können diesen gewissermaßen gläubigen Gedanken nur rekonstruieren, sich plausibel machen, wenn sie sagen, dass so etwas wie individuelle oder kollektive Selbstüberschätzung eine gute Voraussetzung für individuelle oder kollektive Kreativität ist. Das heißt, wenn Menschen stark an ihren eigenen Erfolg glauben, erhöht das auch unter säkularen Denkvoraussetzungen die Wahrscheinlichkeit eines Erfolges. Das sage ich manchmal Doktoranden. Aber das gilt sicher für das Gebiet der Religionsentwicklung insgesamt. Wenn wir über die Zukunft der Religion reden wollen, müssen wir bedenken, dass Prophezeiungen einen sich selbst erfüllenden Charakter haben.

2. Säkularisierungsthese

Nun ganz kurz über eine sehr verbreitete oder sehr verbreitet gewesene These auf dem Gebiet der Religion, über die habe ich soviel an anderen Orten geschrieben oder Vorträge gehalten, dass ich darüber jetzt wirklich nur mit zwei Sätzen reden will. Jahrzehntelang, also in den letzten Jahrzehnten, beherrschte eine Prognose fast unangefochten das Feld etwa der Religionssoziologie, und das ist die Säkularisierungsthese. Wir halten uns jetzt nicht damit auf, die verschiedenen Bedeutungen, die „Säkularisierung“ dabei hat, zu trennen. Aber klar war, dass viele angenommen haben, in irgendeinem Sinn schreitet diese Säkularisierung voran, und zwar nicht kontingenterweise, sondern mit einer Art inneren Notwendigkeit, die aus dem Charakter von Modernisierungsprozessen folgt und auch in irreversibler Weise, also nicht in konjunktureller Weise. Der Gedanke war also nicht, dass wir zur Zeit irgendwie ein Wellental der Religiosität erlebten, nach dem wieder ein großer Aufschwung komme. Sondern die Unterstellung war: Irreversibel schwindet die Religion und in radikaler Weise im Sinn eines wirklichen Verschwindens und nicht einer bloßen Abnahme. Für eine Religionsdiagnose der Gegenwart ist, glaube ich, auf jeden Fall zentral, dass diese These ihre Plausibilität weithin verloren hat, und zwar unabhängig davon, ob nun die Leute gläubig sind oder nicht. Es gibt heute eine tiefe Plausibilitätskrise der Säkularisierungsthese. Das äußert sich in solchen Formulierungen, Formulierungen, gegen die ich immer ein bisschen fechte, wie „Wiederkehr der Religion“ oder „Aufbruch eines postsäkularen Zeitalters“. Ich glaube, alle diese Charakterisierungen sind falsch. Wiederkehren kann nur etwas, was verschwunden war. Es ist aber nichts verschwunden gewesen, sondern es haben nur viele angenommen, dass es verschwindet. Auch die Diagnose „postsäkular“, das Wort stammt nicht von Habermas, aber die Diagnose hat sich über ihn in der Öffentlichkeit verbreitet, steht, wenn ich es ironisch formulieren darf, an der Stelle einer Selbstkritik. Also statt zu sagen, ich habe bisher irrtümlich angenommen, dass Säkularisierung immer voranschreitet, und jetzt gebe ich diese Annahme auf, sagt man lieber: Das Zeitalter der Säkularisierung ist um, und es hat ein neues Zeitalter namens „postsäkular“ begonnen. Leuchtet mir gar nicht ein! Denn es gibt keinen dramatischen Wandel bisher auf der Ebene der Verteilung religiöser Einstellungen oder in der

Teilhabe an religiösen Praktiken oder in den Mitgliedszahlen der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Wenn Sie aber ernst nehmen, was ich in der Einleitung gesagt habe, dass sich selbst erfüllende Prophezeiungen hier eine große Rolle spielen, dann ist es trotzdem wichtig, von dem Ende der Säkularisierungsthese oder von dem Ende des Glaubens an die Säkularisierungsthese zu sprechen. Damit ist nämlich die einschüchternde Wirkung weg oder hat abgenommen, die von der Säkularisierungsthese auch auf Gläubige ausgeht.

Ich würde allerdings sofort ein zweites Charakteristikum dieser Gegenwartssituation hinzunehmen, auch um den self congratulatory-Charakter, der bei den Gläubigen durch die These vom Ende der Säkularisierungsthese entstehen könnte, gleich wieder ein bisschen einzuschränken. Ich glaube nämlich, dass eine zweite, bei Gläubigen eher traditionell verbreitete Annahme ebenfalls ihre Plausibilität in unserer Zeit weitgehend verloren hat, und das ist die Annahme, dass Menschen anthropologisch grundsätzlich zur Religiosität prädisponiert seien, so dass das gar nicht anhalten könne, der Wegfall von Religion, weil das einfach dem Wesen des Menschen widerspricht. Oder auch die Annahme, dass ohne Religion sozialer Zusammenhalt und moralische Orientierung von Menschen usw. unmöglich seien. Ich denke, man muss fairerweise als Sozialwissenschaftler sagen, ob man das will oder nicht, dass die Realität hochgradig säkularisierter Gesellschaften, sei es im Osten, sei es im Westen, zum Beispiel in Skandinavien, zeigt, dass diese Erwartungen, die ja im 19. Jahrhundert hochgradig dramatisiert worden sind („ja, wenn der Glaube wegbricht, dann ist alles erlaubt“ oder so etwas), nicht eingetroffen sind. Auch diese Annahme ist nicht wahr. Auch in diesen hochgradig säkularisierten Gesellschaften leben Menschen ein Leben mit moralischen Erwägungen und gibt es zwar Krisen im sozialmoralischen Zusammenhalt, die gibt es überall, aber es gibt auf jeden Fall sozialen Zusammenhalt. Während die Ungläubigen den Unglauben gerne mit der Säkularisierungsthese stützen, mögen es manche Gläubige, wenn ihre Annahmen anthropologisch gestützt werden.

Ich sehe beide Annahmen in einer Krise. Deshalb ein anderer Diagnosevorschlag. Eigentlich müsste man zwei Vorträge halten, also über zwei Themen sprechen: nämlich einerseits eine empirisch-sozialwissenschaftliche Charakterisierung wichtiger Dimensionen der Religionsentwicklung speziell bezogen auf das Christentum heute vortragen, und dann einige etwas kühne Thesen entwickeln, die nicht einfach aus der Sozialwissenschaft folgen, sondern aus meiner persönlichen Einschätzung, meiner Urteilskraft oder meinem Mangel an Urteilskraft, also einige Aussagen über die zentralen intellektuellen Herausforderungen, die sich dem Christentum in unserer Zeit stellen. Die hängen in komplizierter Weise mit den sozialen Entwicklungen zusammen. Ich stelle den empirischen Teil unter drei Überschriften. Er läuft auf drei Thesen hinaus. Ich nenne zunächst einmal die entsprechenden Stichworte: Milieuauflösung, implizite Religion, Globalisierung des Christentums.

II. Religionsentwicklung – empirisch sozialwissenschaftlich gesehen

1. Milieuauflösung:

Sie kennen alle, gestern Abend wurde Franz Xaver Kaufmann zitiert, eine Art konventionelle Sicht auf das Schicksal konfessionell geprägter Milieus in Deutschland in den letzten Jahrzehnten. Diese konventionelle Sicht, von der ich auch nicht sage, sie sei irgendwie falsch (Sie werden eine Korrektur daran hören, aber vieles daran ist sicherlich richtig), lautet ungefähr so: Lange Zeit hat es stark geschlossene konfessionelle Milieus in Deutschland gegeben, und zwar Milieus sowohl im lebensweltlichen wie auch im politischen Sinn. Es ist bei dem Begriff „Milieu“ ja immer etwas unklar, woran man denkt, ob man eher an die persönlichen Beziehungen denkt oder auch an die politische Stellvertretung von sozialen

Lagen. Kaufmann sagt also, dass es eine „katholische Sinnstruktur“ gegeben habe, und meint damit, dass in diesen Milieus etwa der Zeitablauf sehr stark von Vorgaben des Glaubens geprägt war, der Jahresablauf vom Kirchenjahr, ja sogar der Wochenablauf, etwa Sonntagsheiligung, kein Fleisch am Freitag usw. Dass die privaten Beziehungen von denen, die in einem solchen Milieu lebten, sich hauptsächlich auf andere erstreckten, die in demselben Milieu lebten: Freundschaften, Heirat. Dass es so etwas wie eine Weltanschauung gab mit unumstrittenen moralischen Vorstellungen, was aber auch Geborgenheit, Sicherheit der Selbstverortung darstellte, und das war vor allem im katholischen Bereich etwas, das nicht auf ein Milieu im regionalen oder nationalen Rahmen zu beschränken ist, sondern eine Art universelle Dimension hatte, also die einer Weltkirche, die sich zunehmend zentralisiert hat im 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert, und die fast ein weltweit verbindliches Denken, eine Philosophie, ein Rechtsdenken, eine Moral, ein Moraldenken vorgab.

In diesen Darstellungen wird dies oft auch als die gute alte Zeit dargestellt, von der es aufgrund welcher Entwicklungen auch immer, (oft wird so etwas wie „Individualisierung“ genannt) einen Absturz gab, – einen Absturz, der sich vor allem aus den sozialen und kulturellen Bewegungen der 1960er Jahre und den entsprechenden Wertwandelsprozessen heraus ergeben hat, und den man etwa, wenn man nach quantitativen Faktoren sucht, an den Zahlen für den Gottesdienstbesuch und deren Entwicklung in der Nachkriegs-Bundesrepublik leicht illustrieren kann. Also: Nach dem Zweiten Weltkrieg geht ungefähr jeder zweite erwachsene Katholik jeden Sonntag zum Gottesdienst. Im Laufe der 50er Jahre steigen diese Werte in Westdeutschland sogar leicht an. Noch 1968, im Symboljahr dieses Wandlungsprozesses, sind die Zahlen knapp unter 50 %, und dann kommt innerhalb weniger Jahre ein sehr stark feststellbarer Absturz, 35 % im Jahr 1973, und dann eine langsame weitere Abnahme. Die Durchschnittszahlen machen dann immer weniger Sinn, weil es ein sehr unterschiedliches Verhalten nach Alter gibt. Die vorher zur Kirche gehen, also die vor 1968 sozialisierten, die gehen auch weiterhin.

Vieles daran ist wahr, möchte ich ausdrücklich sagen. Ich sage nicht, das wäre Unsinn. Aber jetzt kommt eine These zu dem Befund, dass es hauptsächlich eine solche Auflösung konfessioneller Milieus gebe. Und ich hätte jetzt auch natürlich die protestantischen Zahlen nennen können. Die Entwicklung ist dort parallel, nur auf viel niedrigerem Niveau, was etwas übersehen wird bei dieser Diagnose. Jetzt stütze ich mich zunächst auf eine Untersuchung des Kölner Religionssoziologen Christof Wolf, die allerdings nur die Stadt Köln empirisch betroffen hat. Der sagt, was ungenügend berücksichtigt wurde, sei der Einfluss von so etwas wie „religiöser Intensität“. Also während es Eltern mit geringer religiöser Intensität in dieser Zeit tatsächlich immer weniger gelingt, ihren Glauben an die nächste Generation weiterzugeben, ist dies bei Eltern mit hoher Intensität in ihrer Gläubigkeit nicht der Fall, sondern dort sind hohe Transmissions-, hohe Weitergabeerfolge zu sehen. Dieser Befund bestätigt sich auch bei Untersuchungen über Freundschaftsbeziehungen und Heiratsverhalten. Bei den intensiv Gläubigen spielt die Gläubigkeit des Partners weiterhin eine ganz wesentliche Rolle, allerdings mit einer wirklich bemerkenswerten Einschränkung. Und die Einschränkung lautet: Die Rolle der Konfession oder Konfessionalität dabei hat sehr stark abgenommen. Es ist weiterhin wichtig, dass dieser Liebespartner auch gläubig ist, aber es ist relativ unwichtig geworden, ob er der eigenen Konfession angehört. Das ist ein besonders wichtiger Befund für einen bestimmten Typus von Gesellschaften, zu denen allerdings auch Deutschland zählt, nämlich für bikonfessionelle Gesellschaften. Über monokonfessionelle oder hochgradig religiös plurale Gesellschaften müsste man eigens sprechen. Also starke Abnahme der Rolle der Konfessionen im Bindungsverhalten. Übrigens selbst bei Konfessionslosen oder bei definitiv Nichtgläubigen spielt für das Bindungsverhalten eine

wichtige Rolle, ob der Partner auch intensiv ungläubig ist. Es ist nicht selbstverständlich, aber empirisch scheint es so zu sein.

Ich schließe nun aus dem hier exemplarisch vorgeführten Befund, dass es falsch ist, nur von der Auflösung konfessioneller Milieus zu sprechen, sondern dass wir mit in den Blick nehmen müssen, dass es ernsthafte Anzeichen für ein kleiner gewordenes, aber in seiner Kleinheit vitales, in dieser Hinsicht weiter bestehendes Milieu gibt, das von Gläubigkeit geprägt ist, von dem man aber sagen kann – wegen dieser Bedeutung von Überkonfessionalität oder wegen der Schrumpfung der Konfessionalität –, dass es ja im bestimmten Sinne ein neu entstehendes Milieu ist, ein gewissermaßen im Entstehen begriffenes überkonfessionell-christliches Milieu in Deutschland. Das wäre die etwas kühne These an dieser Stelle, dass wir Augenzeuge der Entstehung sind eines solchen christlichen Milieus. Sie müssen, um diese These ganz plausibel zu finden, mitdenken, dass der Charakter dessen, was ein Milieu ist, sich generell verändert hat aufgrund der Entwicklung der Kommunikations- und Transportmittel. Unsere Vorstellungen über Milieus sind alle stark geprägt von der Idee auch räumlicher Nähe. Ich erinnere mich, wie mein Vater z.B. erzählte, wie Buben einer Straße sich Schlachten mit Buben einer anderen Straße geliefert haben. Die Freundschaften von Kindern spielten sich im unmittelbaren Wohnumfeld ab zum Beispiel. Das ist empirisch einfach nicht mehr der Fall, noch nicht einmal bei Kindern, geschweige denn bei Erwachsenen. Es ist heute außerordentlich leicht, enge persönliche Beziehungen zu pflegen über räumliche Entfernung, z.B. über Telefon oder indem man mit irgendwelchen Verkehrsmitteln oder wie immer dahin fährt oder die Kinder dahin gebracht werden usw. Also das müssen Sie mitdenken. Da gibt es große Untersuchungen in den USA darüber. Die These lautet nicht, Menschen eines Milieus wohnen eng zusammen, sondern sie bilden persönliche Netzwerke.

Hinzukommt, dass wir nicht vergessen dürfen, was uns an einer rückwirkenden Idealisierung der konfessionellen Milieus hindern soll, dass diese Milieus, vor allem das katholische, sich ja nicht gewissermaßen freiwillig gebildet hatten in der deutschen Geschichte, sondern eher erwachsen sind aus der Defensive. Aus einer Defensive gegen Modernisierungsprozesse, gegen eine protestantische Hegemonie, gegen den deutschen Nationalismus, gegen den säkularen Liberalismus, gegen die vornehmlich säkulare Arbeiterbewegung usw., also ein vielfältiges „gegen“ eigentlich ausschlaggebend war, sodass man in Anlehnung an einen Begriff, der von der niederländischen Gesellschaft, die auch eine bikonfessionelle ist, stammt, von der „Versäulung“ der deutschen Gesellschaft gesprochen hat. Dies ist darum erinnerenswert, weil diese Versäulung in konfessionelle, sozialdemokratisch-gewerkschaftliche, kommunistische und andere Milieus immer als Hindernis für die Demokratie in Deutschland erachtet wurde. Rainer Lepsius, ein bekannter Soziologe, hat in den 1960er Jahren, als die ersten Anzeichen sichtbar wurden für eine Auflösung dieser konfessionellen Milieus, diese Entwicklung begrüßt, in dem Sinne: Endlich wird Deutschland „demokratiefähig“, endlich gibt es Kommunikation, politische Kommunikation z.B. zwischen diesen Milieus. Das erste Treffen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz mit der SPD-Führung überhaupt in der deutschen Geschichte hat Ende der 1950er Jahre stattgefunden. Und ich erzähle gerne aus einem autobiographischen Text von Georg Leber, einem katholischen Gewerkschaftsführer und SPD-Politiker, dass seine Mutter im Beichtstuhl aufgefordert wurde, ihren Sohn an seinen gewerkschaftlichen Aktivitäten zu hindern.

Also das war doch Milieu im anderen Sinn. Bis zu den 50er Jahren und in dieser Defensive glaube ich, kann man sagen, hat etwa das katholische Milieu in Deutschland unzweifelhaft intellektuell und kulturell stagnative Züge entwickelt. Das könnte man breiter ausführen, und wenn es hier ein Kongress protestantischer Theologen wäre, würde ich jetzt einen Teil einbauen, der ähnlich böse ist, ähnlich Böses über die Geschichte des deutschen

Protestantismus enthält. Aber das erspare ich Ihnen jetzt, sondern mache aus diesem ersten Schritt, so knapp das war, sozusagen eine praktische These, und die lautet: Wenn das zutrifft, dann fällt zur Zeit die Milieustützung einer Profilierung der christlichen Kirchen gegeneinander weg. Auf der Ebene der Organisationen, der großen Kirchen gibt es, und das stimmt sehr überein mit soziologischen Ansätzen und Annahmen über Organisationen, ein Bedürfnis nach Profil gegeneinander. Das hat dann eine soziale Basis, wenn etwa solche getrennten konfessionellen Milieus existieren. Wenn diese aber nicht existieren, gibt es wenig Unterstützung von den Gläubigen dafür. Der FAZ-Journalist Daniel Deckers hat das auf den, finde ich, schönen Begriff gebracht, wir erlebten gegenwärtig, was ökumenischen Dialog und ökumenische Zusammenarbeit betrifft, eine Umkehrung der Beweislast. Es würde immer begründungspflichtiger, warum die Zusammenarbeit unterbleibt und nicht, warum sie stattfindet.

2. Implizite Religion

Diesen Begriff, den bestimmte Autoren aufgebracht haben, hat in Deutschland vor allem der evangelische Theologe Günther Thomas in einem großen Buch behandelt, den müssen sie nicht akzeptieren. Hier ist auch nicht die Zeit, um darüber groß zu reden. Ich finde nur, man braucht irgendeinen Begriff für alles das, was man vielleicht selbst nicht als Religion bezeichnet, das von anderen aber doch als irgendwie religiös wahrgenommen wird. Das ist ein riesiges und diffuses Feld. Aus Detlef Pollacks Schriften lese ich eine Reihung vor: neue religiöse Bewegungen wie New Age, Psychokult, Okkultismus, Spiritismus, Neo-Sannyas-Bewegung, neugermanisches Heidentum, Bachblütentherapie, Energietraining, Zen-Meditation, Bodybuilding, Wünschelrutengänger usw., von denen, die sagen, meine Religion ist Schalke 04 noch ganz abgesehen. Ich sage dazu heute bei diesem Anlass nur, dass ich zwar wichtig finde, Begriffe zu haben für dieses diffuse Feld, aber dass wir keineswegs den Religionsbegriff so weit anlegen dürfen, wie etwa Thomas Luckmann das getan hat, dass eigentlich die Möglichkeit von Säkularisierungsprozessen definitiv ausgeschlossen ist. Das halte ich für einen, sagen wir mal, Taschenspielertrick. Es ist nicht überraschend, wenn ich so einen weiten Religionsbegriff anlege, dass es dann weniger möglich ist, dass Säkularisierungsprozesse stattfinden. Aber empirisch sagt das nichts mehr. Das führt zu einer Auflösung von begrifflichen Unterscheidungen.

Wenn wir aber einen engeren Begriff haben und manchen von den gerade genannten Phänomenen auch irgendwie Religionsstatus zuerkennen, dann ist jetzt hierzu die empirisch quantitative These die, dass es zwar eine Vielzahl solcher Phänomene in unserer Zeit gibt, dass es aber falsch ist anzunehmen, hier finde ein quantitativer Ausgleich statt, in dem Sinne, dass diejenigen, die aus der Kirche ausgetreten, ausgeschieden sind, in diesen Szenen aktiv wären. Dies trifft nicht zu. Das ist aber etwas, was man gewissermaßen journalistisch oft unterstellt findet, so, als würde sich der Schwerpunkt verlagern. In Wirklichkeit sind die Zahlen in allen diesen Bereichen eher klein. Bemerkenswert und ich finde anregend ist in dieser Hinsicht auch ein Vergleich Europa – USA. Wiederum ganz schwarzweiß gemalt, ist hier das Interessante, dass extrem individualistische Formen von Spiritualität sich in Europa tatsächlich eher außerhalb der großen religiösen Institutionen abspielen, in den USA aber innerhalb. Also ich glaube, man kann sagen, dass die 60er Jahre tatsächlich in einer näher zu besprechenden Weise massive Individualisierungsprozesse auf dem Gebiet der Religionen zwar nicht begonnen haben, ihnen aber einen Schub gegeben haben, was in Europa oft als Grund für fortschreitende Säkularisierung genommen wird.

So einfach kann es aber nicht sein, weil es in den USA auch solche Prozesse gibt ohne diese säkularisierende Wirkung. Es müssen weitere Verursachungen hinzukommen, damit die Individualisierung säkularisierende Wirkung hat. In der amerikanischen Religionssoziologie

wird dies beschrieben unter einer Überschrift, die eine frühere Studentin von mir, wie ich finde, sehr gut erfunden hat: „societal conversation about transcendent meaning.“ Das soll heißen: Die religiösen Individualisierungsprozesse führen sogar zu neuen Gesellungsformen, z.B. bible study groups in einem suburb, bei denen nun die Bindung an eine spezifische denomination nun überhaupt keine Rolle mehr spielt. In den suburbs wohnen wirklich Leute aller denkbaren religiösen Orientierungen. Die treffen sich in der Freizeit – selbst organisiert, nicht von einer Gemeinde oder Pfarrei, was auch immer getragen – um sich über transcendent meaning auszutauschen. (Über solche Gruppen, über solche Gesellungsformen hat sie gearbeitet. Dies führe ich jetzt alles nicht weiter aus.) Ich ziehe jetzt eine Art praktischer Konsequenz daraus, und die würde lauten: Obwohl es für mich gut nachvollziehbar ist, dass von Gläubigen im traditionellen Sinn und von der Kirche und den großen Religionsgemeinschaften her auch mit Verachtung geblickt wird auf diese Szenerie und man es bedauert oder vorwirft, dass dort verzichtet wird auf den Schatz an Weisheit und die jahrtausendlang akkumulierten Umgangserfahrungen mit dem Göttlichen, wie sie sich in den Kirchen etwa finden. Obwohl dies alles schon nachvollziehbar ist, ist es, glaube ich, ein bisschen auch ungerecht. Man könnte nämlich auch eher Hoffnung daraus schöpfen und könnte sagen: Man sieht hieran, an der Tatsache, dass kein quantitativer Ausgleich stattfindet, dass (nicht wie bei kommunizierenden Röhren) Menschen, die aus dem kirchlichen Leben eher herausgefallen sind, nicht wirklich konvertiert sind zu sozusagen geronnenen anderen Glaubensvorstellungen, sondern einen diffusen Kontakt bewahren. Das wird in den Wissenschaften, das wissen Sie ja auch, unter solchen Begriffen wie „vicarious religion“, also Stellvertreter-Religion, erörtert. Ich gehe nicht in den Gottesdienst, aber ich finde es gut, dass andere in den Gottesdienst gehen. Dann findet da immer auch Gottesdienst statt, so dass, wenn ich wirklich mal gehen möchte, da auch wirklich etwas ist. Oder zu bestimmten Lebensereignissen geht man da hin. Das hat vor allem in England Grace Davie untersucht, und es gibt andere Untersuchungen mit ähnlichen Schlussfolgerungen aus der Untersuchung von Kasualien etc.

3. Globalisierung des Christentums

Ich halte es für außerordentlich wichtig, für Religionsdiagnosen eine globale Perspektive einzunehmen. Tut man dies nicht, liegt man wirklich oft daneben. Aus europäischer Perspektive denken z.B. manche, das 19. Jahrhundert sei ein Zeitalter der Säkularisierung gewesen. Das ist aber im weltweiten Maßstab absurd falsch. In den USA war das 19. Jahrhundert ein Zeitalter der stetigen Zunahme der Mitgliedszahlen in Religionsgemeinschaften, absolut und relativ. In Afrika ist das 19. Jahrhundert ein Zeitalter beträchtlicher Missionierungserfolge des Christentums und des Islam, und in Asien gibt es eine Art Revitalisierung eigener religiöser Traditionen in Auseinandersetzung mit der aus Europa kommenden Herausforderung. Bemerkenswert ist, ich weiß nicht, ob Ihnen das bekannt ist, dass in den letzten Jahren in den Sozialwissenschaften selbst die letzten Verfechter der Säkularisierungsthese zu der Prognose kommen, die Welt würde immer gläubiger. Jetzt werden Sie sagen, das kann ja nicht sein, das ist ja Unsinn. Wie kann ein Vertreter der Säkularisierungsthese zu der Prognose kommen, die Welt wird immer gläubiger. Da beziehe ich mich etwa auf das letzte Buch des berühmten Wertewandelforschers Ronald Inglehart. Das Argument läuft dort über die zusätzliche Berücksichtigung demographischer Faktoren. Wenn Sie annehmen, dass Säkularisierung einen stark negativen Einfluss hat auf die Zahl der Kinder, dann könnte man ganz simplifiziert sagen, die These lautet: Säkularisierte Gesellschaften sterben aus: Modernisierung führt zur Säkularisierung, Säkularisierung führt zum demographischen Aussterben, das ist natürlich übertrieben, aber zur demographischen Abnahme, — trotz Aufrechterhaltung der Säkularisierungsthese. Es wird die Welt immer religiöser werden. Es wird immer mehr religiöse Menschen geben, und für diese Menschen oder deren Lebensbedingungen wird es ein Leben mit hoher Unsicherheit

sein. Das führt wiederum nach Vorstellung dieser Leute, die ich so nicht teile, dazu, dass die Menschen immer religiöser sind. Sie unterstellen, Glauben sei Folge eines Lebens unter Bedingungen existentieller Unsicherheit.

Tatsächlich ist die Betonung demographischer Entwicklungen berechtigt. Da will ich vor allem die Bücher von Philip Jenkins empfehlen, die zeigen, dass sich die Verteilung der Größenverhältnisse zwischen den Ländern auf der Welt durch diese demographischen Entwicklungen innerhalb weniger Generationen völlig verschiebt. Ein anschauliches Beispiel ist für alle, die sich an den Vietnamkrieg erinnern können: Das kleine Vietnam, das unterstützt wurde von der großen Sowjetunion, wird binnen kurzem mehr Einwohner haben als Russland. Aber wie steht es um die demographischen Entwicklungen, die für das Christentum eine zentrale Rolle spielen? Gestern wurde auf Samuel Huntington verwiesen. In den früheren Arbeiten von Huntington wird dramatisierend von Demographie im Zusammenhang mit dem Islam geschrieben, aber nicht mit dem Christentum. Das ergibt ein völlig verzerrtes Bild, da einige Länder mit stärkstem Bevölkerungswachstum zutiefst christlich sind: Brasilien, die Philippinen, Uganda usw.

Aber die Demographie ist nicht die einzige Ursache. Es war z.B. auch eine falsche Erwartung der Kritiker des Kolonialismus zu denken, nach dem Ende der Kolonialherrschaft habe dieses fremdländische Implantat „Christentum“ keine Zukunft. Das Gegenteil ist eingetreten. Die Christianisierung Afrikas hat nach der Entkolonialisierung erst eigentlich an Fahrt gewonnen. Dafür eine anschauliche Zahl: Es heißt, es gibt täglich 23.000 afrikanische Christen mehr, teils durch Bevölkerungswachstum, teils durch Konversionsprozesse. Der Anteil der Christen an der afrikanischen Bevölkerung hat sich zwischen 1965 und 2001 von 25 auf 46 % erhöht. In Asien ist Südkorea die spektakulärste Erfolgsgeschichte des Christentums, und der Bereich, der am allerwichtigsten ist, über den ich mich aber keine Aussagen zu machen traue, ist China. Auf jeden Fall (ich rede jetzt nicht über Lateinamerika und die Pfingstbewegungen usw.), würde ich sagen: Die Frage, die Franz Xaver Kaufmann in einer Vorlesungsreihe, die auch als Buch erschienen ist, gestellt hat, „Überlebt das Christentum?“ – also mit Verlaub: Diese Frage ist von einer europäischen Perspektive aus gestellt. Aus der globalen Perspektive kann man sagen: Wir sind Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte.

Nun könnten Menschen dagegen einwenden, ja das mag schon sein, aber es gilt eben nicht hier. Doch ich glaube, es ist offensichtlich, dass diese globalen Prozesse Rückwirkungen auf Europa haben, massive Rückwirkungen haben werden: eine Kräfteverlagerung innerhalb weltumspannender Kirchen von Europa weg. Am spektakulärsten sicher in der anglikanischen Kirche. Umstritten ist, ob wir von einem weiteren Wachstum in der Pfingstbewegung ausgehen sollen. Ich neige hier dazu zu sagen, nein. Allerdings gibt es Rückwirkungen einer hochgradig charismatischen religiösen Bewegung auf die großen Kirchen in Konkurrenzsituationen, wie etwa in Brasilien, wodurch sich diese selber stärker charismatisieren. Das Verhältnis zwischen den beiden großen wachsenden Universalreligionen, Christentum und Islam, halte ich für soziologisch überhaupt, und ich sage Ihnen auch warum, unprognostizierbar, weil unglücklicherweise abhängig von weltpolitischen militärischen und ökonomischen Konstellationen. Dieses Verhältnis lässt sich nicht einfach aus inneren Dynamiken oder theologischen Annahmen heraus prognostizieren. Denn dieses ist tatsächlich abhängig, glaube ich, von der Zukunft des Palästinakonflikts, des Irakkrieges, eines möglichen amerikanischen Angriffes auf den Iran usw. Letzteres wäre eine Katastrophe aus meiner Perspektive – vor allem überall dort, wo expandierendes Christentum und expandierender Islam sich berühren: von Nigeria über Sudan bis zu Malaysia, Philippinen, Indonesien usw.

Also: Rückwirkung der Globalisierung des Christentums, der Globalisierung auch des Islam auf die europäische Religiosität durch die genannten Prozesse, aber natürlich auch durch Migration. Ähnlich, wie ich vorhin gesagt habe, man müsse sich Milieu heute anders vorstellen, muss man sich Migration anders vorstellen. Wenn im 19. Jahrhundert schwedische Landbevölkerung in die USA auswanderte, hieß das im Großen und Ganzen für sie, dass sie ihr Dorf nie wiedersehen würden. Das ist heute völlig anders. Es bleibt die Kommunikation bestehen, Geld wird überwiesen, man kann einen Besuch in der Heimat machen, anderen erzählen usw. Das ist auf religiösem Gebiet außerordentlich wichtig. Wieder ist die Forschung hierzu vor allem auf die USA bezogen. Es gibt einen enormen Austausch zwischen dem Religionsleben in den USA und dem Religionsleben in der Heimat der Migranten. Ich sage als Schlussfolgerung hieraus: Das Christentum wird immer mehr erkennbar als eine Religion, die nicht einfach etwas Westliches ist. Vielleicht darf ich Ihnen anekdotischerweise sagen, ein Fernsehjournalist, der ein Buch über den gegenwärtigen Papst geschrieben hat, hat mich dazu interviewt und gefragt, ob ich der Meinung sei, dass Papst Benedikt der neue Sprecher des Westens sei, und ich habe gesagt, um Gottes willen. Er hat das so verstanden, dass ich nicht wollte, dass der Papst der Sprecher sei. Mir ging es aber darum zu sagen, es wäre nicht gut, wenn er der Sprecher des Westens sei. Das wäre wirklich eine Katastrophe für die katholische Kirche, wenn der Papst sich als Sprecher des Westens verstehen würde, und dies in einer Zeit der Globalisierung des Christentums. Eine mögliche praktische Folgerung an dieser Stelle ist meines Erachtens jetzt für Deutschland: Widerstand gegen Islamophobie. Das stelle ich jetzt einfach so in den Raum. Ich finde es nämlich nötig, dass ich noch wenige Minuten auf den zweiten Teil zu sprechen komme, aber zunächst einmal die Verbindung herstelle zwischen dem bisher Gesagten, den eher empirisch-sozialwissenschaftlichen Thesen, und dem, was jetzt kommt.

Wenn ich mit den drei Thesen recht habe, dann passiert zur Zeit mindestens in bikonfessionellen Gesellschaften, (über andere habe ich nicht gesprochen) erstens eine Lockerung des Nexus zwischen Glauben und homogenen Sozialmilieus; der Glaube lebte in homogenen Sozialmilieus, er lebt heute immer weniger in diesen. Zweitens der Glaube, wie ihn die Kirchen und die großen Religionsgemeinschaften repräsentieren, befindet sich schon das gesamte 20. Jahrhundert hindurch zunehmend in einer Konkurrenzsituation mit einer unübersichtlichen Vielzahl teils säkularer, teils vage religiöser Weltdeutungen, Weltanschauungen, ritueller Praktiken, therapeutischer Formen usw. Und drittens, es findet gegenwärtig eine Neuaneignung der christlichen Botschaft statt außerhalb des schon lange intensivst christlich geprägten Kulturkreises und unter Bedingungen massenhafter Armut und sozialer Entwurzelung.

Aus allen drei Entwicklungen schließe ich, dass es eine dramatische Notwendigkeit gibt für das Christentum, sich zu reflektieren auf gewissermaßen mitgeschleppte, unbemerkte Partikularismen hin. Ich glaube, es geht nicht ohne Partikularismen. Verstehen Sie mich nicht falsch. Ich glaube, jede Sozialgestalt eines universellen Glaubens ist partikular. Aber diese Sozialgestalten geraten immer in Bewegung. Sie können immer unwissentlich mitgeschleppt werden, und es wird etwas am Glauben als zum Kern des Glaubens gehörig gedacht, was in Wirklichkeit nur zum Kern einer bestimmten Sozialgestalt, einer bestimmten Kultur gehört. Und in allen drei Hinsichten sehe ich eine dramatische Nötigung, aber auch eine große Chance, zu einer Neuartikulation des Christentums. Das ist jetzt der Übergang zu dem anderen Teil, den ich natürlich nur knapp machen kann. Den nenne ich die intellektuellen Herausforderungen, die sich heute an das Christentum stellen.

III. Intellektuelle Herausforderungen des Christentums

Ich möchte zurückgehen auf einen Text des von mir außerordentlich geschätzten protestantischen Theologen Ernst Troeltsch, den dieser 1910 publiziert hat. Der Titel meines Vortrags ist mehr oder weniger abgeguckt von einem Aufsatz von Troeltsch, der heißt: „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“, und ich finde es reizvoll, darüber nachzudenken, wie sich das, was Troeltsch Anfang des 20. Jahrhunderts als die großen Herausforderungen betrachtet hat, hundert Jahre später ausnimmt. In meiner Sprache, (das ist eine etwas andere Sprache jetzt, eine etwas andere Begrifflichkeit als die von Troeltsch) nenne ich zunächst, was er für die vier großen Probleme gehalten hat, und nehme dann für heute und aus meiner Perspektive dazu kurz Stellung. Er hat davon gesprochen (1910 im ersten Heft der Zeitschrift „Logos“, die damals gegründet wurde), dass vier zentrale Komponenten des Christentums den Zeitgenossen kaum mehr verständlich zu machen seien. Aus Zeitgründen mache ich dies etwas knallig. Erstens, das Liebesethos, zweitens, der Personbegriff, drittens, die Gemeinschaftlichkeit des Kults und der Kirche und viertens, die Zentrierung der Mystik auf Christus. Um es anschaulicher zu machen, addiere ich zu den vier Punkten das, was man als die Kräfte der Bedrohung bezeichnen könnte, also: Was bedroht das Verständnis für diese vier zentralen Komponenten des Christentums? Das Liebesethos, wäre meine Behauptung, wird bedroht von einer kulturellen Hegemonie von Egoismus und Subjektivismus, zu denen ich gern viel mehr sagen würde und vielleicht auch noch sagen werde. Der christliche Personbegriff wird bedroht von der intellektuellen Hegemonie eines Naturalismus. Das Verständnis für die Gemeinschaftlichkeit des Kults und der Kirche wird bedroht von der Vorstellung, dass Spiritualität individuell erreichbar sei und deshalb Religionsgemeinschaften, auch die Kirche, eigentlich etwas seien, was man gar nicht braucht, das also höchstens etwas ist, was als Mitgliederorganisation vorstellbar ist. Das meint eine Organisation, der man beitreten kann, aber auch aus der man austreten kann, wenn man etwa mit dem Führungspersonal unzufrieden ist. Und viertens, am schwersten unter Zeitdruck jetzt verständlich zu machen: Ich übersetze Troeltschs Begriff „Unverständnis für die Zentrierung der Mystik auf Christus“ als „kulturelle Kräfte der Transzendenzvergessenheit“, als eines bewussten Rückabwickelns des Prozesses, der in der sogenannten Achsenzeit stattgefunden hat, wo die Menschheit die Vorstellung von Transzendenz entwickelt hat, und vor allem als ein Unverständnis gegenüber der spezifischen Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, wie sie dem Christentum eigen ist, und ohne die man die Christusvorstellung nicht verstehen kann. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt. Das ist eine spezifische Figur der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, die unverständlich wird, wenn in ihr Transzendentalität unverständlich geworden ist oder bekämpft und sozusagen abgeschafft wird.

Jetzt also, hundert Jahre später, kommt in diesem Geschwindmarsch, was man dazu sagen kann.

1. Die Offensive, und jetzt benutze ich die Begriffe von Robert Bellah, die Offensive von utilitaristischem oder expressivem Individualismus hat in Deutschland eigentlich erst im 20. Jahrhundert, sozusagen nach Troeltsch, stattgefunden. Ich glaube, dass man sagen kann, in Deutschland ist das anders als in den angelsächsisch geprägten Gesellschaften; dort gilt die Vorstellung, es sei nicht weiter moralisch zu rechtfertigen, wenn alle hauptsächlich ihren ökonomischen Nutzen mehren wollen. In Deutschland sind die Vertreter einer solchen Auffassung weiterhin minoritär und überhaupt erst voll salonfähig seit ungefähr 1980. Das ist in Deutschland weiterhin nicht mehrheitsfähig. Es sind höchstens 10 %. Der expressive Individualismus und die Idee der Selbstverwirklichung sind überhaupt erst ein Produkt des späten 18. Jahrhunderts. Aber das blieb ein Elitenphänomen, ein Bohème-Phänomen vielleicht im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Eigentliche massenhafte Wirksamkeit hat dies erst seit den kulturellen Umwälzungen der 1960er Jahre. Das kann man auf allen Ebenen

zeigen. In den USA sind die besten Analysen die von Robert Bellah. Also hier hat gewissermaßen Troeltsch früh etwas gesehen, das sich enorm verstärkt hat.

2. Naturalismus. Wir sind in den letzten 20 Jahren mit Hirnforschung usw. Zeugen der Wiederauferstehung eines intellektuellen Naturalismus. Ich persönlich neige dazu zu sagen, das ist keine interessante intellektuelle Herausforderung für das Christentum. Weil eigentlich die Argumente dazu schon im 19. Jahrhundert und im frühen 20. Jahrhundert ausgetauscht worden sind. Also ich mache mich anheischig zu zeigen, dass die großen amerikanischen pragmatistischen Philosophen z.B. auf die damalige naturalistische Herausforderung reagiert haben, und dass heute eigentlich dieselben Argumente darüber ausgetauscht werden. Ich wurde in Chicago im Herbst persönlich Zeuge von Richard Dawkins und muss sagen: Das ist keine intellektuelle Herausforderung. Das war mein Schluss, als Dawkins gefragt wurde, „wie erklären Sie eigentlich, dass es unter Gläubigen auch intelligente Menschen gibt?“ und darauf antwortete, wie man in der angelsächsischen Welt immer zuerst antwortet: „Vielen Dank für die ausgezeichnete Frage, habe ich oft schon darüber nachgedacht, aber je länger ich darüber nachdenke, umso mehr bin ich zu dem Schluss gekommen, dass es solche Menschen doch nicht gibt.“ Da sehe ich jetzt die Herausforderung nicht so deutlich.

3. Spiritualität als Problem, das auch individuell erreichbar ist. Hier denke ich, das hat sich im 20. Jahrhundert verstärkt. Das Argument, aber du brauchst gewissermaßen das Soziale, die Institution als Voraussetzung dafür, dass du überhaupt ein adäquates Verhältnis zum Göttlichen entwickeln könntest, ist unter der Hegemonie einer im strikten Sinne liberalen Vorstellung: erst das Individuum, und dann schließen wir uns zu etwas zusammen und alles wichtige am Individuum entwickelt es aus sich selbst, nicht denkbar.

4. Das ist mir besonders wichtig: Transzendenzvergessenheit, Transzendenzverlust, Detranszendentalisierung. Hier glaube ich, hat Ernst Troeltsch nicht vorhergesehen, dass dies vielleicht die dramatischste Entwicklung im 20. Jahrhundert ist. Ich glaube, dass die so genannten politischen Religionen des 20. Jahrhunderts überhaupt nur verständlich sind als sozusagen organisierte Angriffe auf die Idee der Transzendenz, sei es wie im Marxismus-Leninismus durch die programmatische Vorstellung der irdischen Realisierung des Paradieses, sei es wie im Umfeld des Nationalsozialismus, der in dieser Hinsicht allerdings ganz diffus ist, etwa durch die Versuche der Wiederbelebung germanischer Mythologien, das heißt einen Rückgang, den Versuch eines Rückgangs auf vorachsenzeitliche Religiosität, und das schließt einige der führenden Denker des 20. Jahrhunderts ein wie Martin Heidegger, Georges Bataille. Es gab sozusagen programmatische Detranszendentalisierer. Das ist der Grund, warum ich soviel über das Thema Achsenzeit mache, es ist eine zentrale intellektuelle Herausforderung für das Christentum derzeit. D.h. für mich, auch historisch zu rekonstruieren, wie es eigentlich zu den Denkvoraussetzungen kam, die dann in das Christentum schon eingegangen sind, also wie ein posttotalitäres Christentum intellektuell ausschaut.

Ein Satz hierzu noch, dann ein Schluss. Sie könnten sagen, was alles auf der Liste fehlt, und vielleicht habe ich einfach Dinge übersehen, die Sie als zentral für die intellektuelle Herausforderung des Christentums ansehen. Aber eine Sache fehlt, nicht weil ich sie übersehen habe, sondern weil ich sie nicht dazu zählen möchte. Und das ist das, was Ratzinger häufig im Munde führt: die große Gefahr des Relativismus. Ich sehe diese nicht wirklich als zentrale intellektuelle Herausforderung des Christentums derzeit. Ich habe eher Sorge, dass unter dem Titel „die große Herausforderung ist der Relativismus“, ein überholtes Verständnis von Wahrheit, ein meines Erachtens philosophisch nicht zu rettendes Verständnis von Wahrheit proklamiert werden soll, dass sich die Kirche damit der als solches das

Christentum nicht gefährdenden Einsicht des Multiperspektivität unserer Erkenntnisprozesse entzieht, die aber verteidigt werden muss, wenn man an einem posttotalitären Christentum interessiert ist. Dies könnte nun der Ausgangspunkt sein für Ausführungen, die ich nicht mache, wie eine völlig untheologische Einführung in das Christentum ausschauen könnte. Aber ich bringe das jetzt hier so auf einen Schluss, dass ich sage: Ich denke, wir sind uns einig, wenn Sie halbwegs den Sachen zustimmen, die ich als Diagnose von mir gegeben habe, dass wir uns gegenwärtig, und jetzt komme ich zum Thema Theologie und Öffentlichkeit, dass wir uns also jetzt unter Bedingungen befinden, in denen beides gleichzeitig nötig ist: eine radikale Neuartikulation des Christentums in einer intellektuellen Umwelt, in der gewissermaßen kein Verständnis da ist für die tradierte Sprache oder die tradierte Sprache so negativ besetzt ist, dass die Leute weghören in dem Moment, wo man sie benutzt. Da könnte ich aus meiner Lehre in Berlin viele anschauliche Beispiele geben. Sobald es nach Christentum klingt, ist kein Interesse da. Sobald es nicht nach Christentum klingt, ist derselbe Gedanke, illustriert an nordamerikanischen Indianern oder australischen Aborigines, faszinierend. Aber wir befinden uns in einer Situation, in der einerseits der radikale Zwang zur Neuartikulation da ist und andererseits die christlichen Milieus, da sie nicht auf null geschwunden sind, auch darauf angewiesen sind, dass die tradierte Sprache kontinuierlich fortgesetzt wird, dass wir also in beiden Sprachen sprechen und eine Vermittlung zwischen beiden Sprachen leisten können. Das finde ich, und das wäre meine institutionelle Konsequenz daraus, ist nur möglich durch die enge Zusammenarbeit von Theologen, durch die Öffnung sozusagen für die Sozialwissenschaft, für die Geschichte usw. und von Sozialwissenschaftlern, möglichst unabhängig davon, ob sie selbst gläubig oder säkular sind. Gegen diese Zusammenarbeit gibt es aber beträchtliche Hindernisse auf beiden Seiten. Ich habe an vielen Gesprächen teilgenommen, in denen ich mich immer wieder darüber wundere, wie stark den Theologen an den Universitäten in Deutschland oder beispielsweise am Berliner Wissenschaftskolleg die Wissenschaftlichkeit wirklich abgesprochen wird. Also anekdotisch wieder. Ich habe diesen Band gemacht bei Fischer Taschenbücher „Säkularisierung in den Weltreligionen“. Im ersten Werbetextentwurf des Verlages stand drin: Zu diesem Band haben beigetragen Theologen und Wissenschaftler. Und ich habe mich darüber empört zu Ihren Gunsten: Theologen sind doch genauso Wissenschaftler, Wissenschaftler verschiedener Richtungen muss man daschreiben. Aber es gibt diese Widerstände natürlich auch auf der anderen Seite. Es gibt die Vorstellung, Bischof Wanke hat es gestern angedeutet, die Schwierigkeiten bei der Integration der katholischen Theologie hier in Erfurt in die Universität Erfurt, und ich finde, diese Widerstände sind von einer intellektuell furchtsamen Haltung geprägt, als wäre der Glaube ein so schwaches Pflänzchen, dass es immer nur zu schützen ist vor dem Eishauch säkularer Denkströmungen und nur als solches ungeschädigt weitergegeben werden kann. Das ist eine erstaunlich wenig selbstbewusste Einstellung, eine unmöglich pessimistische Einstellung, eine Einstellung, die vielleicht das erst produziert, was man gerne verhindern möchte, nämlich im Popperschen Sinne nicht in Überlebenskämpfen gestärkt zu werden. Troeltsch, mit dem ich schließen will, hat schon 1910 gesagt: Verglichen mit der Aufgabe der Neuartikulation des Christentums unter Bedingungen der Säkularität seien viele theologische Auseinandersetzungen nur harmloses Konventikelvergnügen, ja Kinderzank im brennenden Haus.