

Theologie vor neuen Herausforderungen?

Religion und Religionen im öffentlichen Raum

Christian Polke¹



den.

Von der „Wiederkehr der Götter“ ist in den letzten Jahren viel die Rede gewesen. Kaum eine Publikation zum Thema von Religion und Religionen im öffentlichen Raum kam ohne diese Reminiszenz an die berühmten Zeilen aus Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ aus.² Doch ob die Götter wirklich wiederkehren oder ob sie einfach – wenngleich mehrheitlich unbeobachtet – nie weg waren, ist bereits umstritten. Für eine Antwort bedarf es vor allem der sozialwissenschaftlichen Analyse und Differenzierung. Unstrittig ist dabei, dass sich die mediale Aufmerksamkeit gegenüber dem Phänomen des Religiösen gewandelt hat, und dies nicht erst, aber doch verstärkt seit dem 11. September 2001. Das macht selbst vor dem Wissenschafts- und Politikbetrieb nicht halt. Jedenfalls können sich Theologen wie Religionswissenschaftler seitdem nicht über mangelnde Nachfrage an wissenschaftlicher Expertise beklagen. Zudem haben sich die Erfolgsaussichten von Forschungsprojekten, die sich mit der Verflechtung von Religion, Politik und kultureller Lebenswelt befassen, durchaus verbessert.³

Doch ungeachtet dieser teilweisen Verbesserung öffentlicher Wahrneh-

¹ Dr. Christian Polke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

² Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004. Die berühmte Formulierung ist wiederzufinden in: *Max Weber: Wissenschaft als Beruf*, in: *Ders.: Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von *J. Winckelmann*, Tübingen 1985, 605.

³ Ein bekanntes Beispiel dafür ist das Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der WWU Münster.

mung von theologischer Forschung, auch in Wissenschaftskreisen, stellt sich die Frage, ob die Konsequenzen aus der sog. „Rückkehr der Religionen“ auf das politische wie zivilgesellschaftliche Feld bereits hinreichend erfasst sind. Die für lange Zeit unter westlichen Eliten vorherrschende Säkularisierungsgewissheit, wie sie selbst von Theologen geteilt wurde, ist zunehmend infrage gestellt worden. Dabei geht es für die theologischen Disziplinen als wissenschaftliche Reflexionsinstanzen religiöser Traditionen und Gemeinschaften nicht ausschließlich um juristische Belange. Die rechtliche Legitimität theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten und ihre Koexistenz neben religionswissenschaftlichen Einrichtungen ist – obgleich seit Ende der Weimarer Republik nicht mehr verfassungsrechtlich verankert – durch Staatskirchenverträge geregelt und auf absehbare Zeit gesichert. Mehr noch, in den letzten Jahren konnten deutliche Fortschritte in der Gleichbehandlung von jüdischen und muslimischen Religionsgemeinschaften erzielt werden, und dies trotz mancher, noch zu nehmender Hindernisse auf Seiten von Gesetzgeber und Religionsverbänden. Die Öffentlichkeit sollte jedenfalls ein starkes Interesse an der staatlich organisierten Ausbildung von Theologen haben, wenn ihr weiterhin an einer „Zivilisierung der Religion durch Bildung“ liegt, ohne dass diese mit dem Neutralitätsgebot des Staates kollidiert.⁴

Gravierender für den gestiegenen Reflexionsbedarf in Sachen „Religion“ dürfte der Umstand sein, dass sich die *religious literacy*, d. h. das religiöse Basiswissen von Bürgern und Entscheidungsträgern, im umgekehrten Verhältnis zur öffentlichen Aufmerksamkeit verhält. Das diesbezügliche Erfordernis von vermehrter Sachexpertise aus der Teilnehmer- wie aus der Beobachterperspektive dürfte daher außer Frage stehen. Eine Gefahr droht hierbei immer dann, wenn so getan wird, als gäbe es *den* religiösen Bürger oder Gläubigen, ganz unabhängig von anderen Identitätsmustern. Ein Resultat dieser Wahrnehmungsverzerrung ist dann die Überzeugung, wonach Religion alleiniges Kriterium für die Ausprägung eines normativen Lebensplanes sei. Daran hat gewiss auch die Theologie ihren Anteil, insofern sie bisweilen den Eindruck erweckt, als gebe es *die* Religion, *den* christlichen Glauben oder *das* muslimische Recht. Diese Kontextvergessenheit macht es nicht einfacher, das ohnehin immer noch schwierige Verhältnis zwischen bekenntnisgebundenen und nichtbekenntnisgebundenen religionsbezogenen Wissenschaften⁵ zugunsten von Inter-

⁴ Vgl. Rolf Schieder: Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, 274 ff.

⁵ Um der wissenschaftstheoretisch problematischen Unterscheidung von Theologien und Religionswissenschaften durch die Attribute von „positionell“ und „neutral“ zu entkom-

disziplinarität zu verbessern. Dabei ist der Bedarf an interdisziplinärer Religionsforschung groß. Wenn dagegen immer noch Stimmen zu hören sind, die der Theologie ihre Wissenschaftlichkeit und somit ihren Platz an der Universität bestreiten wollen, dann belegt dies nur, wie rückständig selbst wissenschaftstheoretische Debatten sein können.⁶ Ohne die notwendige Produktivität von Auseinandersetzungen in Abrede zu stellen, dürfen diese nicht den Eindruck bloßer „Erbschaftsstreitigkeiten“ erwecken.

„Religion“ lässt sich jedenfalls nicht als Singular begreifen, was nicht heißen muss, dass es keine „Familienähnlichkeiten“ (Wittgenstein) zwischen religiösen Traditionen gäbe. So wichtig das symbolische Vokabular der einzelnen Glaubensüberzeugungen ist, so wenig lässt sich Religion – unabhängig vom Grad ihrer Institutionalisierung – ohne ihre Träger-subjekte verstehen. Woraus sich ein Glaube speist, welche Gründe und Motive ihn leiten, all das sind die Fragen, die für die Theologien als Instanzen kritischer Selbstbeobachtung von Religionen ausschlaggebend sind. Deren gesellschaftliche Relevanz lässt sich selbst religionskritischen Skeptikern aufzeigen.

1. Zur religiösen Lage der Gegenwart – eine Bestandsaufnahme

Eine zeitgemäße Bestimmung der Aufgaben von theologischer Wissenschaft und Forschung kommt nicht ohne Charakterisierung der religiösen

men, lehne ich mich an Formulierungen des Deutschen Wissenschaftsrates an, wie er sie in seinen *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* gegeben hat. Dabei ersetze ich das dort zur Kennzeichnung der Differenz verwendete Attribut „bekenntnisneutral“ durch „nichtbekenntnisgebunden“. Man könnte auch von „theologischer“ und „nicht-theologischer“ Religionsforschung sprechen. Wichtig ist, dass die Charakterisierungen des Wissenschaftsratspapiers sich auf die rechtliche Dimensionierung des Bekenntnisbegriffs beziehen, was etwas anderes ist als die theologische Frage, ob sich die Theologie als eine im Wesentlichen an ein bestimmtes und fixiertes Bekenntnis gebundene Wissenschaft verstehen sollte. Zur Problematik des letzteren aus protestantischer Sicht: *Michael Moxter*: Theologie als bekenntnisgebundene Glaubenswissenschaft? Ein Kommentar, in: *Organisationsrechtliche Fragen der Theologie im Kontext moderner Religionsforschung*, hg. von *Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius/Viola Vogel*, Tübingen 2013, 23–33.

⁶ Gerade weil unter spätmodernen Bedingungen eine einzelne Wissenschaft keinen Anspruch auf das Deutungsmonopol von Wissenschaftlichkeit haben kann, zeigt jedwedes Bemühen um ein solches die noch ausstehende Einsicht in einen „nicht-absolutistischen, depotenzierten Wissenschaftsbegriff“. Vgl. *Hans M. Baumgartner*: Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin. Aus der Sicht eines Philosophen, in: *Albert Franz* (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie?* (QD 173), Freiburg i. Br. 1999, 30–43, 33.

Gegenwartslage aus. Die kulturellen und politischen Herausforderungen betreffen nicht nur das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften, sondern prägen zu einem guten Teil die theologische (und religionswissenschaftliche) Agenda. Drei Gesichtspunkte scheinen mir mit Blick auf unsere mitteleuropäische Situation besonders relevant:⁷

1. *Zur Dialektik⁸ der Säkularisierung.* Das letzte Jahrzehnt hat in den Sozialwissenschaften zu einem Paradigmenwechsel geführt: die Abkehr von der Überzeugung, mit zunehmender gesellschaftlicher Modernisierung ginge automatisch der Einfluss und die Plausibilität von Religion auf die persönliche Lebensführung und im öffentlichen Raum zurück. Die damit verbundenen Irritationen äußern sich nicht selten im Verdacht, Europa, der angebliche Zivilisationsmotor, sei in Sachen Religion die große Ausnahme vom gegenläufigen „globalen Trend“. „Die Welt wird immer religiöser, nur wir nicht“, heißt es dann. Auch hierzulande darf die Tatsache, dass die beiden großen christlichen Kirchen zwar weiterhin unter Mitgliederschwund leiden, nicht darüber hinweg täuschen, dass ihr Einfluss in Zivilgesellschaft und Politik nach wie vor beachtlich ist und als solcher auch wenig infrage gestellt wird. Wie sich dies bei einer stärkeren Gleichbehandlung muslimischer Organisationen möglicherweise ändern würde, ist eine offene Frage. Zu stark sind mitunter die (politischen) Verunsicherungen ob eines unverstellten, öffentlichen Bekenntnisses zur Religion.
2. *Lebensweltliche Globalisierung.* Globalisierung betrifft nicht nur die Interaktionen und Interdependenzen, die sich aus weltweiter Vernetzung u. a. religiöser Organisationen ergeben und die in interreligiösen Koalitionen bei moralischen Fragen und in gesellschaftlichen Konflikten immer häufiger in den Vordergrund tritt. Vielmehr findet sich die Pluralität von religiösen Lebensentwürfen auch verstärkt in der eigenen Lebenswelt vor. Das wird im Wesentlichen durch zwei Faktoren bedingt, der Zunahme von Migration und dem

⁷ In ähnlicher Weise habe ich eine religionssoziologische Zeitdiagnose vorgenommen in: *Christian Polke: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates* (ÖTh 24), Leipzig 2009, 27–46.

⁸ Von „Dialektik der Säkularisierung“ spreche ich an dieser Stelle, weil die Vielschichtigkeit des durch den Säkularisierungsbegriff Gemeinten in vielen Regionen zu einem nicht geringen Teil von gegenläufigen Tendenzen gekennzeichnet ist: Hierunter fällt die US-Situation mit ihrer strikten Religionsneutralität seitens des Staates bei deutlicher öffentlicher Präsenz der Religionen genauso wie das skandinavische Modell von säkularer Lebenseinstellung bei hoher Kirchenmitgliedschaft.

Siegeszug digitaler Medien einschließlich der dadurch verursachten, räumlichen und zeitlichen Entgrenzung von Informationsquellen und Kommunikationsschranken.⁹ Somit wird die allgemeine Wahrnehmung von Religion vielfältiger, diffuser und zugleich bereitet es den gesellschaftlichen Steuerungsinstanzen von Recht und Politik deutlich mehr Schwierigkeiten, in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen konfliktvermeidend zu agieren und dabei die Achtung der eigenen Neutralität in religiösen Fragen zu wahren.

3. *Individualisierung und Pluralisierung.* Der durch Internet und Migration mitverursachte Pluralisierungsschub auf dem religiösen Feld führt darüber hinaus bei den betroffenen Handlungssubjekten zu einer zunehmenden Individualisierung ihrer religiösen Einstellungen und Identitätsmuster. Mit den Stichworten von Individualisierung und Pluralisierung sollen zwei Seiten eines kulturellen und sozialen Wandels beschrieben werden, der sich nicht nur auf das „Religiöse“ beschränkt. Individualisierung betrifft vornehmlich den religiösen Aspekt der Identität von Menschen. Häufig genug bleibt es hierbei bei sporadischen Äußerungen, die kaum mehr als ein Patchwork-Muster aufweisen. Mancher spricht in diesem Zusammenhang etwas abschätzig von „Cafeteria-Religion“ (I. U. Dalferth). Was dabei fehlt, ist eine ernsthafte und zeitlich dauerhafte Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, zu der auch ein gesellschaftlich relevantes, religiöses Basiswissen (*religious literacy*) gehört. Pluralisierung hingegen zielt auf die öffentliche „Vielspältigkeit“ (Troeltsch) und Vieldeutigkeit historisch gewachsener wie neu entstandener Religionskulturen. Pluralismus betrifft als generelles Merkmal kulturellen Lebens in modernen Gesellschaften ganz selbstverständlich auch das Binnenleben der Religionsgemeinschaften. Um des sozialen Zusammenlebens willen bedarf ein solch bunter Wertpluralismus allerdings eines minimalen, wenngleich harten Rechtsnormenkonsenses.

Am Ende meiner Überlegungen komme ich noch einmal auf die zugegebenermaßen allgemein gehaltenen Bemerkungen zurück, um mit ihrer Hilfe die inhaltlichen und organisatorischen Herausforderungen für Theologien und Religionswissenschaften im 21. Jahrhundert zu verdeutlichen.

⁹ In diesem Zusammenhang einschlägig für die Zeitdiagnose sind die Arbeiten von *Hartmut Rosa* u. a.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012.

Der amerikanische Theologie David Tracy hat bereits Ende der 1960er Jahre auf die Pluralität von Öffentlichkeitsforen aufmerksam gemacht, in die sich Theologien als selbstkritische wie wissensaffine Reflexionsinstanzen religiöser Traditionen in pluralistischen Gesellschaften hineingestellt sehen. Nach Tracy partizipiert Theologie an mindestens drei Formen strukturierter Öffentlichkeit:

- Sie steht im Zusammenhang von *Ausbildung religiöser Berufsgruppen und der Generierung von Expertenwissen für Kirchen und Religionsgemeinschaften*.
- Sie findet sich als akademische Theologie im Hause der Wissenschaften wieder und muss sich damit auch in den *Wissenskosmos des in der Regel an Universitäten professionell erarbeiteten Forschungs- und Sachstandes* einfügen.¹⁰
- Beide Kontexte – kirchliche und universitäre – bilden nur einen Ausschnitt einer *größeren gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, die sich der durch sie mitfinanzierten Wissenschaften durch *Expertise und Beratungskompetenz* zu bedienen weiß. Dies gilt nicht nur in politischer Hinsicht.¹¹

Theologie muss für Tracy stets die Gestalt eines „public discourse“ annehmen, ganz unabhängig davon, in welchem der drei Kontexte sie auftritt. Eine Ausrichtung auf weitestgehende Verständlichkeit und Transparenz ist daher von Nöten. Ohne dabei die von ihm vorgeschlagene Zuordnung von Fundamental-, historischer und praktischer Theologie auf die drei Formen der Öffentlichkeit übernehmen zu wollen, zeigt sich doch, dass Theologien als Reflexionsinstanzen religiöser Gemeinschaften und Traditionen naturgemäß mit unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Zumutungen verbunden sind. Es geht hierbei weniger um inhaltliche Spezifika als vielmehr um Sprach- und Argumentationsweisen, die dem jeweiligen Ort des Verantwortens religiöser und theologischer Rede gerecht werden muss. Dabei darf kein Verdacht eines anti-demokratischen Obskurantismus aufkommen, bei dem Theologen nur dann offen und ehrlich

¹⁰ Gerade diese Einbindung ist für die Pluralismus- und Öffentlichkeitsfähigkeit moderner Religionsforschung erforderlich, weswegen hierin wissenschaftsintern die wichtigsten Argumente für den Erhalt staatlicher theologischer Fakultäten und Fachbereiche im gesamtuniversitären Zusammenhang mit den anderen Disziplinen zu suchen sind.

¹¹ Vgl. David Tracy: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1987, 3–46.

sprechen, wenn sie sich des Erfolgs oder der Akzeptanz ihrer Position sicher wähnen. Denn Öffentlichkeit „entsteht aus dem Umstand, daß alle Formen assoziierten Verhaltens weitreichende und andauernde Folgen haben können, welche andere außer den direkt in sie Verwickelten einschließen“.¹²

Die Vielzahl an zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeiten, die sich überlappen können und die darum der rechtlichen und politischen Koordination bedürfen, betrifft demnach Religionsgemeinschaften, Theologien wie die Religionswissenschaften gleichermaßen. Zur Verantwortung von Religionen und Wissenschaften in pluralistischen Demokratien gehört deren affirmative Positionierung in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten. An der Universität bedeutet das für die religionsbezogenen Wissenschaften nachgerade die Pflicht zum interdisziplinären Diskurs sowie die Anerkennung ihrer gesamtgesellschaftlichen Aufgaben über den Bereich der jeweiligen institutionellen Kontexte von Kirche und Forschungsbetrieb hinaus. Daran knüpft sinngemäß schon Kant in seinem berühmten „Streit der Fakultäten“ an, wenn er die theologische Fakultät daran erinnert, dass sie sich in ihrer Auslegungskunst und in ihren Argumentationspraktiken der Einsichten anderer Disziplinen bedient, und wenn er ihre Aufgabe in der Ausbildung von Religionsgelehrten für das religiöse Leben der Bürger sieht.¹³

Die oben erwähnten zeitdiagnostischen Signaturen auf Herausforderungen betreffen somit eine Mehrzahl von Öffentlichkeiten, auf die sich die religionsbezogenen Wissenschaften von Theologie und Religionswissenschaft in unterschiedlicher Weise zu beziehen haben. Dies hat Auswirkungen nicht nur auf deren inhaltliche Agenda, sondern mindestens eben so sehr auf deren wissenschaftliches Selbstverständnis als auch auf die Gestalt ihrer Institutionalisierung. Für die christliche Theologie ist dies in einem nächsten Schritt zu zeigen.

¹² John Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von W.-D. Junghanns, Bodenheim 1996, 37. Der Vorteil von Deweys Öffentlichkeitsbegriff ist der, dass er nicht mit einer invarianten Struktur von gesellschaftlichen Sphären arbeitet und somit ein prozedurales, weitgehend bestimmungsoffenes Verständnis von Öffentlichkeit erlaubt.

¹³ So kommt es zum Streit zwischen theologischer und philosophischer Fakultät um die Methoden der Schriftauslegung. Man kann die Modellhaftigkeit dieses Vorschlags würdigen, ohne das kantische Konzept von „moralischer Vernunftreligion“ oder dessen Transzendentalphilosophie übernehmen zu müssen. Vgl. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe Bd. VII, Berlin 1968, v. a. 21f.36–67.

Wenngleich die wissenschaftstheoretische Diskussion um Aufgabe und Wesen der Theologie verglichen mit anderen Fragestellungen noch sehr jung ist, so kann doch spätestens seit Friedrich Schleiermachers berühmter *Kurzer Darstellung* als weitergehender Konsens gelten, dass Theologie als „positive Wissenschaft“ (vgl. KD § 1)¹⁴ nicht ohne Bezug auf eine „bestimmte Glaubensweise“, d. h. auf deren organisierte und institutionalisierte Gestalt gedacht werden kann. Als positionelle Reflexionsinstanz erwächst sie aus der Gegebenheit (Positivität) christlicher Kirchen und Konfessionen. Damit ist jedoch nur teilweise ihr Proprium erfasst. Denn Theologie erforscht nicht nur die historischen Bedingungen und gegenwärtigen Gestalten des Christentums; sie leitet zur verantworteten „Kirchenleitung“ in Schule und Pfarramt (vgl. KD §§ 3–5) an und tut dies im wissenschaftlichen Gespräch (vgl. KD § 6) mit anderen Disziplinen im Hinblick auf die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Gerade die beiden zuletzt genannten Aspekte verweisen auf die Relevanz der Binnenperspektive eigener religiöser Überzeugung und ermöglichen von daher die Unterscheidung gegenüber den komparatistisch oder analytisch verfahrenen Religionswissenschaften.¹⁵

Doch lässt sich Theologie als Wissenschaft vom Christentum noch unter einem anderen Gesichtspunkt verstehen. Denn das, was sich in der Geschichte als theologische Wissenschaft allmählich herausgebildet hat und was sein Profil im Rekurs auf Philosophie und später – in der Form der römischen Kanonistik – auch auf Jurisprudenz gewann, muss in einer bestimmten Hinsicht als spezifisch christlich gewertet werden. Das meint keinen Überbietungsanspruch, sondern verweist auf die Brisanz, die in der Tatsache liegt, dass bspw. in Judentum und Islam andere Techniken der Selbstreflexion des Überlieferungsbestandes vorherrschen. Solange man

¹⁴ Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (=KD), hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt 1969, 1.

¹⁵ Zur Unterscheidung und Beziehung von Theologie und Religionswissenschaft vgl.: *Reiner Anselm*: Beschreiben und Bestimmen. Die Theorie des Christentums und der Schwärmerei zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: Klaus Tanner (Hg.): *Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*, Leipzig 2008, 131–149. Eine konstruktive Verhältnisbestimmung beider Wissenschaftsdisziplinen, welche den Fehler vermeidet, die Differenz von Beobachter- und Teilnehmerperspektive mit derjenigen von „Innen“ und „Außen“ gleichzusetzen, findet sich bei: Michael Moxter: *Wozu braucht Theologie Religionswissenschaft?*, in: Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock (Hg.): *Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten: Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung*, Göttingen 2011, 262–291. Moxters Vorgehen wünschte man sich analog auch von Seiten der Religionswissenschaften, gemäß der Frage: Wozu brauchen Religionswissenschaften Theologen?

sich nun in einem kulturell relativ homogenen Raum befand und den gleichen philosophischen Referenzrahmen teilte, stellte das für interreligiöse Dialoge kein Problem dar. Doch ist unsere heutige Situation davon radikal verschieden¹⁶ und so wird die Frage nach einer interreligiös angelegten Wissenschaftstheorie religionsbezogener Wissenschaften akut.

Die Vielfalt an hermeneutischen Methoden von Schrift-¹⁷ und Rechtsauslegung sowie von philosophischer Argumentation erfordert es, mit der Unterschiedlichkeit methodischer Vorgehensweisen nicht bereits die Wissenschaftlichkeit bestimmter Reflexionspraktiken infrage zu stellen. Was wir in meinen Augen brauchen, ist eine komparatistische Hermeneutik von Theologie (und Religionswissenschaften) als einem Bündel von Auslegungs- und Argumentationsmethoden, die jedoch nicht für sich den Anspruch einer Metatheorie erhebt, sondern sich ihrer eigenen Positionalität und damit Relativität bewusst bleibt. Vor diesem Hintergrund bestätigt sich nochmals, worin das Ärgernis einer andauernden Frontstellung von „bekenntnisgebundenen“ und „nichtbekenntnisgebundenen“ Wissenschaften von der Religion liegt. Statt weiter über die Berechtigung theologischer Fakultäten zu debattieren, sollten religionsbezogene Wissenschaften, viel stärker als bisher geschehen, Konzepte zur interdisziplinären Forschung und zur institutionellen Kooperation erarbeiten. Dies würde auch der Ausbildung von theologischem wie religionswissenschaftlichem Nachwuchs nachhaltig zugute kommen.

Worin die zukünftigen Aufgaben und Herausforderungen liegen könnten, zeigen – ganz diesseits der Möglichkeit von „Departments of Religious Studies“, wie es sie in den USA gibt¹⁸ – Bemerkungen Wolfhart Pannenberg. Bereits 1977 verwies er in seinem Buch *Wissenschaftstheorie und Theologie*, ein Werk, das im Übrigen bis heute seinesgleichen sucht, darauf, im Zuge „des Wettbewerbs zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit [läge es] in Zukunft durchaus auch praktisch [nahe], mit entsprechenden Konsequenzen für die Wissenschaftsorganisation der Theologie auch in unseren Breiten“¹⁹ zu rechnen. Wenn „dabei

¹⁶ Deswegen ist Vorsicht geboten, wenn im jüdisch-christlich-islamischen Dialog auf mittelalterliche Streitgespräche rekurriert wird und diese als unmittelbar gegenwartsrelevant präsentiert werden.

¹⁷ Einen informativen Überblick hierzu gibt der Sammelband: *Wolfgang Reinhard* (Hg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009.

¹⁸ Darüber informiert: *Robert C. Neville*: *Theological and Religious Studies in the United States*, in: *Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten* (Anm. 15), 123–131. In den gelungenen Fällen vereinen sich Divinity Schools und Religious Studies Departments unter dem Dach einer Fakultät, um ihre wissenschaftlichen Aufgaben kooperativ und interdisziplinär besser wahrnehmen zu können. Dies hilft ersichtlich, gegenseitige Vorurteile abzubauen.

¹⁹ *Wolfhart Pannenberg*: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1977, 328.

der vergleichenden Religionswissenschaft größerer Raum zu gewähren ist als das bisher der Fall ist, so brauchte das, falls die Religionswissenschaft im oben skizzierten Sinne als Theologie der Religionen betrieben wird, keineswegs eine Preisgabe des eigentlichen Themas der Theologie zu bedeuten, lediglich seine Entkonfessionalisierung, wie sie im Interesse der Wissenschaftlichkeit ohnehin zu wünschen ist.²⁰

Pannenberg's Überlegungen verdienen Beachtung, gerade weil er Theologie nach wie vor als ein normatives Unterfangen im Sinne des Wahrheitsanspruches einer bestimmten religiösen Tradition versteht. Wenn er in diesem Zusammenhang von „Entkonfessionalisierung“ spricht, zielt er gewiss zunächst auf die innerchristliche Ökumene, was aber nicht ausschließt, den Bezugsrahmen stärker zu weiten; und zwar dann, wenn die Eigenbedeutung der darin miteinbezogenen „Konfessionen“ und „Religionen“ gebührend institutionell gewahrt bleibt. Doch liegt auf der Fluchtlinie dieser Überlegung noch ein Weiteres, nämlich die Frage, wie die real existierenden Religionswissenschaften hierin einbezogen werden könnten, ohne dass sie gleichsam unter der Hand theologisch normiert würden. Zum weltanschaulichen Pluralismus gehört jedenfalls nicht nur eine wachsende Zahl religiöser Traditionen, sondern ebenso sehr eine steigende Varianz von säkularen Überzeugungsgebilden.

Doch weder religiöse Pluralität noch aggressiver Weltanschauungsatheismus stellen gegenwärtig die größte Gefahr für einen kultivierten Umgang der Gesellschaft mit Religion dar. Vielmehr ist es die schleichende, religiöse Indifferenz, d. h. das, was man den Verlust einer elementaren „religious literacy“ in Teilen der Bevölkerung nennen kann. Es geht also nicht um Missions- oder Evangelisationsstrategien, sondern um die Bedingungen für eine kluge religiöse und politische Urteilskraft, gerade auch bei den „religiös Unmusikalischen“.

4. Konsequenzen: Theologie vor neuen Herausforderungen

Wenn es überhaupt zutrifft, dass Theologie vor neuen Herausforderungen steht, weil sich die gesellschaftliche Situation verändert, der kulturelle Wandel verstärkt oder wenigstens die Wahrnehmung beider intensiviert hat, dann sollte sie ihnen offensiv begegnen. Das bedeutet immer zweierlei: Prüfung des eigenen Selbstverständnisses und Arbeit an der Ausrichtung der theologischen Agenda. Von Vorteil ist, dass konfessionelle und religiöse „Theologen“, aber auch Religionswissenschaften sich in der glei-

²⁰ Ebd.

chen Lage befinden. Obschon die Deutung bestimmter Prozesse und Krisen in der religiösen Lage der Gegenwart unterschiedlich ausfallen wird und von daher unterschiedliche Antworten auf neue Herausforderungen gegeben werden, zwingt dies doch zu gesteigerter Kooperation und zum wechselseitigen Austausch von Wissen und Kompetenz.²¹

Damit kehre ich zum Beginn meiner Ausführungen zurück. In vier Punkten soll abschließend etwas genauer auf den Handlungsbedarf eingegangen werden.

1. *Religious literacy*: Hierbei geht es nicht nur um die Verbreiterung des religiösen Basiswissens, wie ihn Verfechter eines überkonfessionellen oder interreligiösen Religions(kunde)unterrichts in Anschlag bringen. Auch würde man die Kompetenzen und Ressourcen universitärer Theologie bei weitem überschätzen, wenn man ihr auch noch die Vermittlung elementarer Grundkenntnisse bei der Ausbildung von theologischen Berufen auferlegen würde. So sehr jeder dort Lehrende um das Faktum weiß, dass immer weniger Vorkenntnisse aus der Schule mitgebracht werden, so wenig darf dies zuungunsten der Einübung wissenschaftlicher Selbstkritik führen. Demgegenüber meint „religious literacy“ eine viel breitere Schärfung der religiösen Urteilsbildung und Urteilskraft, zu denen alle Bürgerinnen und Bürger, auch die säkularen, in multireligiösen Gesellschaften befähigt sein müssen. Mit Kant kann man vom Vermögen sprechen, sich in die Lage eines Anderen versetzen zu können,²² auch dann, wenn man nicht oder anders glaubt. Seine Gründe vor seinem eigenen Werthintergrund nachzuvollziehen, ist die Bedingung für gute und weiterführende Kritik. Dies gilt verstärkt für Geistliche und Religionslehrer. Von ihnen muss man ein Mindestmaß an religionssoziologischer Expertise ebenso abverlangen können wie die Lektüre etwa des Korans. Das zieht selbstredend Modifikationen der theologischen Ausbildungscurricula nach sich.

2. *Komparative Hermeneutik religionsbezogener Wissenschaften*: Eine Stärkung der „religious literacy“ gelingt nicht ohne die Entwicklung einer komparativen Hermeneutik der verschiedenen Methodologien und Wissenschaftspraktiken von Religionsauslegung

²¹ Ein Beispiel für die Produktivität dieses Wissenstransfers in beide Richtungen sind die gegenwärtigen Deutungen des Säkularisierungsbegriffs. Vgl. *Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer und Jonathan Van Antwerpen* (eds.): *Rethinking Secularism*, Oxford/New York 2011.

²² Vgl. die zweite der drei Maximen der vorurteilsfreien, erweiterten und konsequenten Denkungsart gemäß § 40 KdU: *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Werke. Akademische Textausgabe*, Bd. V, Berlin 1988, 294 f.

und Religionserforschung. Religionen stellen nicht nur kulturelle Hybridgebilde dar, die über die jeweiligen Traditionsgrenzen hinweg gemeinsame Mentalitäten und *shared values* generieren.²³ Ein produktiver Diskurs, z. B. über ethische Angelegenheiten darf zudem nicht ausschließlich um die inhaltlichen Positionen und Differenzen der Beteiligten kreisen, sondern muss sich um das Verstehen der argumentativen Wege, die dabei beschritten werden, bemühen. Es geht um eine Hermeneutik der Logik der jeweiligen Überzeugungs-bildung und ihrer Plausibilisierung. Eine solche Hermeneutik meint demnach keine schlichte Fortsetzung des interreligiösen Dialogs mit anderen Mitteln. Auch ist sie nicht zu verwechseln mit dem Ansatz einer komparativen bzw. komparatistischen Religionstheologie. Vielmehr greift sie Jürgen Habermas' Forderung nach gegenseitiger Übersetzungsbereitschaft von religiösen und säkularen Stimmen im öffentlichen Diskurs auf, ohne sich einseitig am monolithischen Dual von religiös und säkular zu orientieren. Theologien und Religionswissenschaften kommen somit mehr denn je als hermeneutische Vermittlerinstanzen infrage.

3. *Ethische Orientierung:* In pluralistischen Gesellschaften, welche kulturelle Differenzen sensibel wahrzunehmen haben, wächst der Bedarf an ethischer Orientierung. Die Stabilisierung des demokratischen Grundkonsenses wird zu einer der heikelsten Angelegenheiten. Allerdings ist der Beitrag, den religiöse Überzeugungen hierbei leisten können, umstritten. Zwar gilt, dass „wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [nicht] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“,²⁴ doch bildet dies nur ein Ferment unseres Wertekosmos, der unser Zusammenleben bewusst oder unbewusst

²³ Diese Überlappungen hinsichtlich kultureller Mentalitäten erhalten sich auch dann, wenn Gesellschaften säkular werden. Hans Joas spricht von einer „Persistenz religiöser, d. h. konfessionell geprägter Unterschiede über eine gewisse Zeit hinweg“ (*Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, 50), die als kulturelle Werte selbst bei durchgreifender Säkularisierung überdauern.

²⁴ *Jürgen Habermas: Metaphysik nach Kant*, in: *ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, 23. Aufschlussreich ist der Folgesatz: „Aber ohne sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgend-einer* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ (ebd.) Soweit ich sehe, hat Habermas an dieser Krisendiagnose festgehalten, sie in den letzten Jahren eher noch verstärkt.

prägt. Somit gilt es, die verschiedenen sozialmoralischen Ressourcen im Bewusstsein zu halten und sie nicht einseitig zugunsten eines scheinbar „neutralen“, d. h. säkularen Vernunftethos zu vernachlässigen, das selbst kaum über abstrakte Formeln hinauskommt. Die Vielfalt an moralischen Ansichten und ethischen Argumentationsweisen muss schon unter demokratischen Gesichtspunkten im vorpolitischen Bereich wie in der aktiven Politikberatung repräsentiert werden. Auch Ethikkommissionen offenbaren hier dringenden Lernbedarf, wie zuletzt das Niveau der Beschneidungsdebatte im vergangenen Jahr gezeigt hat. Kirchen und Religionsgemeinschaften, vor allem aber ihre reflexiven Instanzen, die Theologien, müssen sich verstärkt nicht nur um die Darlegung der eigenen Positionen zu Fragen des guten und gerechten Lebens kümmern, sondern mehr noch der Verständigung über die religiös-philosophisch-kulturelle Vielfalt an Argumentations- und Begründungsformen dienen. Ihre genuine Fachkompetenz kann helfen, dass der demokratische Staat seine Neutralität in Fragen der Lebensführung in einem Höchstmaß sichern und ein tolerantes wie offenes gesellschaftliches Klima ermöglichen kann.²⁵

4. *Gesteigerte Medienkompetenz*: Der rasante Wandel von Kommunikations- und Öffentlichkeitsstrukturen im vergangenen Jahrzehnt zwingt uns stärker als bisher, die Medien als Vermittlungsinstanzen von *religious literacy* und ethischen Orientierungswissen zu nutzen. Digitale Medien und soziale Netzwerke fordern alle gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere aber Religionsgemeinschaften und Wissenschaften heraus, ihre hermeneutischen Methoden und Didaktik-Konzepte zu überdenken. Das bedeutet keinen Abschied von den herkömmlichen Medien und keineswegs den Verzicht auf leibliche Kopräsenz, deren Gewicht kaum zu unterschätzen ist. Aber eine zeitgemäße Mediendidaktik und Medienethik hat zu bedenken, dass bspw. Diskussionen im Netz anders verlaufen als in akademischen Seminaren, dass andere rhetorische Stilmittel eingesetzt werden und dass vor allem die Wahrnehmung und das Wissen von Religion insbesondere unter jungen Gebildeten sich vornehmlich über Internet und soziale Netzwerke aufbaut. Bedeutende Religionsforscher in Nordamerika, wie R. N. Bellah, P. L. Berger, Ch. Taylor u. a.

²⁵ Dies kann unter bestimmten verfassungsrechtlichen Bedingungen sogar mit der Implementierung rechtspluraler Strukturen verbunden sein. Vgl. hierzu: *Christian Polke*: Rechtspluralismus – ein Weg zur Integration religiöser Pluralität?, in: *Hans-Peter Großhans/Malte D. Krüger* (Hg.): *Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Leipzig 2010, 57–74.

nutzen bereits Blogs als wissenschaftliche Austauschform, die durchaus ein beachtliches intellektuelles Niveau aufweisen.²⁶ Hier auf überhaupt nur ansatzweise reagiert zu haben, im Sinne einer Fortschreibung hermeneutischer Kompetenzen, tut jeder Wissenschaft gut, allen voran solchen, deren Inhalte mehr als nur auf Steigerung von Sachexpertise zielen, die als Orientierungshilfen die Stabilität (Identität) und Verbesserung (Fortschritt) individueller wie gesellschaftlicher Lebensoptionen befördern wollen.

Die gesellschaftlichen Herausforderungen von Theologien, die ihrer Verantwortung für ihre Zeit nicht ausweichen wollen, erfordern darüber hinaus ein Umdenken in der Wissenschaftsorganisation, der Curricula, der Einstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu ihren eigenen wissenschaftlichen Praktiken. Wenn Kirchen nicht zu *closed communities* werden und wenn Gläubige nicht dem Irrtum erliegen wollen, ihre eigene Überzeugung gliche einer inneren *black box*, dann wird die Weitergabe von Glauben nicht ohne Sprachfähigkeit und Sprachfertigkeit in der eigenen Tradition und gegenüber Anders- und Nichtgläubigen gelingen. Hierzu gehört auch ein Ethos des Sich-Infrage-Stellen-Lassen und der Revisionsbereitschaft durch fremde Traditionen und Kulturen. Wenn christliche Theologie bedeutet, im Wissen um die eigene Überlieferung und im Angesicht eines lebensweltlichen wie wissenschaftlichen Pluralismus reflektiert an der Zukunftsfähigkeit des Christentums zu arbeiten, und wenn dies sich sinngemäß auch für die Reflexionsinstanzen anderer Religionsgemeinschaften sagen ließe, dann steht jedenfalls fest: Diese Theologie muss, schon um ihres Auftrages willen, öffentliche Theologie sein.²⁷ Sie hat sich auf das Risiko und die Chance der Selbstrevision hin der öffentlichen Auseinandersetzung im Konzert der Meinungen zu stellen. Damit bezeugen sie in einer lebendigen Demokratie, dass Religionen um ihre gesamtgesellschaftliche Verantwortung wissen und dass zum Glauben selbst eine Verpflichtung zur Mitarbeit am Gemeinwohl gehört, und zwar über das eigene Seelenheil und das der Anderen hinaus. Einmal mehr erweist sich somit der alte Grundsatz einer „fides quaerens intellectum“ (Anselm) als ungemein aktuell, steht doch am Anfang allen Mühens um Verständigung die Bereitschaft zum Verstehen, gerade über die tiefsten Glaubensunterschiede hinweg.

²⁶ Man überzeuge sich selbst im Blog „The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere“ unter: <http://blogs.ssrc.org/tif> (Stand: Mai 2013).

²⁷ Einen guten Überblick über den Ansatz öffentlicher Theologie gibt: Georg M. Klee-mann: Mut zur Kooperation. Spannungsfelder und Zusammenhänge öffentlicher Theologie, in: Veronika Hoffmann/Ders./Stefan Orth (Hg.): Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, Freiburg/Br. 2012, 83–103.