

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG

61. Jahrgang

Systematische Theologie Theologische Gegenwartsdeutungen

- Neueinschätzung der Religion
- Säkularisierung in globaler Perspektive
- Gesellschaftsdiagnosen in der Ethik
- Neue ethische Ansätze
- EKD-Theologie
- Fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung
- Religionsintellektuelle: F. W. Graf

Chr. Kaiser

2-2016

Verkündigung und Forschung

61. Jahrgang 2016

Herausgegeben von Heinrich Assel in Gemeinschaft mit Reiner Anselm,
Christfried Böttrich, Irene Dingel, Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Anne Koch,
Moisés Mayordomo, Klaus Raschzok, Bernd Schröder, Martin Wallraff, Michael Welker
und Henning Wrogemann

Begründet von Ernst Wolf. Weitergeführt von Gerhard Sauter

Redaktion: Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2–3, 17489 Greifswald

Heft 2-2016: *Systematische Theologie*. Theologische Gegenwartsdeutungen

Herausgegeben von Reiner Anselm

Dieser Ausgabe liegen folgende Prospekte des Güterloher Verlagshaus bei:
„Gemeinde – Glaube – Theologie 1/2016“ / Infoblatt „Jürgen Moltmann Werke“

Bezugsbedingungen/Jahresbezugspreis: „Verkündigung und Forschung“ erscheint zweimal im Jahr.

Gesamtjahresbezugspreis Print-Ausgabe: (2 Hefte): jährlich € 54,- für Privatpersonen / jährlich € 98,- für Institutionen.
Einzelheft € 29,99 für Privatpersonen

Gesamtjahresbezugspreis Online-Ausgabe: (2 Hefte): jährlich € 64,- für Privatpersonen / € 98,- für Institutionen;
Einzelheft € 34,99 für Privatpersonen

Jahresbezugspreis Online+Print-Ausgabe: € 118,- für Institutionen

Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Alle Preise inkl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Die Mitglieder der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“ (Pfarrer Dr. Werner Schwartz, Hilgardstraße 26, D-67346 Speyer, Tel. (0049)0-62 32/22 1202, Fax. (0049)0-62 32/22 1866, E-Mail: w.schwartz@ev.-diakonissenanstalt-speyer.de, Konto Nr. 2100692018 der KD-Bank eG in Münster BLZ 35060190, betr. Ges. f. Ev. Th.) erhalten die Print-Ausgabe „Verkündigung und Forschung“ als kostenlose Jahreshabe.

Abonnementen-Service:

Print-Ausgabe: VVA-arvato, Abonnementen-Service; An der Autobahn 100, D-33333 Gütersloh,

Tel.: (0049)05241/801969, Fax: (0049)05241/809620

Online-Ausgabe / Online+Print-Ausgabe: Sigloch Distribution GmbH & Co KG, Am Buchberg 8,

D-74572 Blaufelden, Tel.: (0049)07953/883-322, Fax: (0049)07953/883-375, E-Mail: cl.buscher@sigloch.de

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert, digitalisiert oder gesendet werden.

Print-Ausgabe: ISSN 0342-2410 / www.fachzeitschriften-religion.de

Online-Ausgabe: ISSN 2198-0454 / www.degruyter.com/view/j/vf

Verlag und Eigentümer: Güterloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Am Ölbach 19, Eingang B, D-33334 Gütersloh.

Satz: SatzWeise GmbH, D-54292 Trier

Druck und Bindung: SOMMER media GmbH & Co. KG, D-91555 Feuchtwangen

Printed in Germany

Thema nicht ganz aus dem Blick geraten, wird grundsätzlich versucht, ein positives Verhältnis zur Säkularisierung zu gewinnen. Diese Wertschätzung geht jedoch über den naheliegenden Reflex, in der Säkularisierung liegen auch Chancen für Glaube und Kirche, hinaus. Dabei dominieren drei Aspekte: Erstens wird die Säkularisierung, insbesondere von liberalen Theologen, als Transformation, nicht primär als Erosion verstanden. Zweitens betreffen die religiös auflösenden Kräfte der Säkularisierung dann vor allem die institutionell verfasste Kirchlichkeit, nicht die weitgehend »unsichtbare« Religion als solche. Drittens kreisen die kirchenreformerischen Ansätze darum, die Kluft zwischen beiden – dem konfessionell gebundenen Glauben und einer Religiosität jenseits der Kirche – abzutragen, indem neue Konzepte der Mitgliedschaft und Verbindlichkeit erwogen werden.

»Nachspielzeit«: Ist damit behauptet, das eigentliche Spiel sei zu Ende und das, was folge, bilde ein bloßes Supplement? Das kommt ganz darauf an, wie man die ursprünglichen 90 Minuten unmetaphorisch auslegt. Gesagt aber ist, dass nach der »Naherwartung« des Endes das Fortbestehen der Religion anzuerkennen und zu gestalten ist. Wie lange das Spiel dauern wird, bleibt jedoch auch deshalb offen, weil eine konfessionslose Religiosität, gerade im deutschsprachigen Raum, eine Marginalie geblieben ist. Die Entkirchlichung hat hier tatsächlich weithin erodierend gewirkt (dazu H.-M. Barth, 43 f.). Die liberale Hoffnung auf eine religiöse Selbstmitteilung erweckter Individuen könnte sich daher als Überinterpretation theologischer Religionsdiagnostik erweisen. Die Lage aber scheint ernster zu sein. Doch ereignen sich in der Nachspielzeit zuweilen die ungewöhnlichsten Dinge bei größter Spannung. Und selbst wenn in ihr die »letzten Dinge« schon immer im Blick sind, kann die *extra time* ziemlich lange dauern.

Säkularisierung in globaler Betrachtung Rudolf von Sinner

Jaime Contreras/Rosa María Martínez de Codes (Hg.), Trends of Secularism in a Pluralistic World, Vervuert Frankfurt 2013, 319 S. – *Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck* (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2006 (Sektion Religionssoziologie 11), 450 S. – *Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack* (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, University Press Berlin 2014, 645 S. – *Franz Gmainer-Pranzl/Sigrid Rettenbacher* (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 3), Lang Editions Frankfurt 2013, 464 S. – *Florian Höhne/Frederike van Oorschot* (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2015, 232 S. – *Detlef Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? (Studien zum religiösen Wandel in Deutschland 1), Mohr Siebeck Tübingen 2012, VIII + 333 S. – *Detlef Pollack/Gergely Rosta*, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion in der Moderne 1), Campus Frankfurt 2015, 542 S. – *Thomas M. Schmidt/Annette*

1. Übersicht

Die Debatte um die Säkularisierung ist nicht abgerissen, wie die große Zahl jüngerer Publikationen anzeigt. Nachdem lange Zeit fast unbestritten gewesen war, dass Säkularisierung ein unvermeidlich fortschreitender Prozess des Bedeutungsrückgangs von Religion bis hin zu ihrer völligen Privatisierung oder ihrem Verschwinden sei, hat vor allem seit den 1990er Jahren die Gegenthese an Gewicht gewonnen, wonach sich Religion zwar verändert habe, aber keineswegs verschwunden sei noch sich in die Privatsphäre zurückgezogen habe. J. Casanova sprach von »öffentlichen Religionen« und »Deprivatisierung« (1994), P. Berger von »Desäkularisierung« (1999) und F. W. Graf von der »Wiederkehr der Götter« (2004), um nur einige der prominenten Autoren zu nennen. Theologischerseits hat man sich zum Beispiel bemüht, durch »öffentliche Theologie« (W. Huber, H. Bedford-Strohm) die Kontinuität der Kommunikation christlicher Werte und theologischer Positionen im öffentlichen Diskurs sicherzustellen. Hierbei handelt es sich um einen im engeren Sinne christlich-theologischen, d. h. von innen bestimmten, nach außen kommunizierenden Beitrag, der in verfassten Kirchen und konfessionellen theologischen Fakultäten beheimatet ist. Diese Linie ist gut an zivilgesellschaftliche und religionsverfassungsrechtliche Diskurse anschlussfähig, indem Theologie und Kirche nicht mehr als kultur- und politikbestimmende, dominante Größen, sondern als wichtige Beiträge zum Gemeinwohl gesehen werden. Eine andere, aus Tendenzen eher kirchenkritischer wissenschaftlicher Theologie resultierende Reaktion besteht in der Situierung religiöser Befindlichkeiten in der Kultur bzw. in individueller Religiosität, wobei Theologie in Anknüpfung an Schleiermacher zu einer Theorie des Selbstverständnisses des religiösen Subjektes wird (etwa U. Barth, W. Gräßl). Dies ist dann wieder an postmoderne und postkoloniale, differenzorientierte Ansätze anknüpfbar, wiewohl die hier übliche globale Dimension ebenso wie die Kritik an Machtasymmetrien dort kaum zur Sprache kommt. Hierhin gehört auch die Tendenz, weltliche Begriffe und Phänomene als Säkularisate religiöser Gehalte einzustufen, wie dies schon C. Schmitt in seiner »politischen Theologie« tat, wonach etwa die Macht des weltlichen Souveräns eine säkularisierte Form der göttlichen Allmacht sei. Unter den neueren Ansätzen in dieser Richtung ist etwa der frühere Bildungsminister Frankreichs, L. Ferry, zu nennen, für den Religion in der menschlichen Vernunft aufgeht.

Die verschiedenen Positionen zur Säkularisierung hängen selbstverständlich auch und gerade damit zusammen, was darunter zu verstehen sein soll. Zu klären sind jeweils vor allem drei Aspekte: 1) Prozesse der Differenzierung bzw. Entdifferenzierung zwischen Staat, Gesellschaft und Religion; 2) der Zusammenhang von Säkularisierung und Modernisierung, der dann global zur Feststellung

von *secularities* und *modernities* im Plural führen kann, zwischen denen es nur bedingt kausale Verbindungen gibt; weiter ist fraglich, ob solche moderne Säkularisierung dann unbedingt zu einer Verdrängung der Religion führen muss; 3) die öffentliche und private Reichweite der Religion im jeweiligen Kontext und die Interaktion zwischen Religion und anderen Gesellschaftsbereichen, die zu einer Neukonfiguration dieser Reichweite ebenso wie zu gegenseitiger Beeinflussung führen kann.

Drei Elemente haben, wenn ich recht sehe, zu einer neuen Diskussionslage geführt. 1) Umfassende empirische Studien ermöglichen ein verbessertes Verständnis langfristiger Trends und korrigieren hergebrachte Vorurteile; 2) aufgrund mannigfacher Kritik an einer eurozentrischen, allenfalls noch die USA berücksichtigenden Betrachtungsweise und Begriffsbildung wird heute verstärkt global geforscht und verglichen; 3) theologische (nicht nur christliche) Beiträge werden stärker mit einbezogen, so dass keine reine Außenbetrachtung stattfindet. Im Übrigen sind Theologinnen und Theologen ja keineswegs zwingend Säkularisierungsgegner, sie können im Gegenteil gerade die Weltlichkeit der Welt betonen, die dann nicht als defizient oder dekadent, sondern mit Dilthey als »mündig« (so dann theologisch Bonhoeffer und Gogarten) und gerade als solche als Feld religiöser und kirchlicher Präsenz, Interaktion und Interpretation betrachtet wird. Umgekehrt sind Vertreter der Säkularisierungsthese keineswegs notwendigerweise Religionsgegner.

Empirische wie theoretische Ansätze sind in den letzten Jahren zumal vom Exzellenzcluster »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vorgebracht worden. Der theologisch ausgebildete Münsteraner Religionssoziologe *D. Pollack* ist einer der artikuliertesten Verfechter einer wenn auch modifizierten Säkularisierungstheorie. Säkularisierung definiert er als »ein[en] Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, der in irgendeiner, genauer zu spezifizierenden Weise mit Modernisierungsprozessen im Zusammenhang steht« (5). Religion wird dabei aus einer Kombination funktionaler Analysen und substantieller Argumente definiert, um die Möglichkeit zur Unterscheidung religiöser und nichtreligiöser Problemlösungen zu erhalten. Religion zeichnet er dann idealtypisch in einen Quadranten ein (52), der funktional Konsistenz und die Bewältigung von Kontingenz, substantiell Transzendenz und Immanenz in ihrem Verhältnis zueinander aufzeigt. Damit vitale Religiosität entsteht, müssen religiöse Frage und religiöse Antwort aufeinander passen, also Kontingenzbewältigung und Transzendenz zusammenkommen – ansonsten bleibt entweder die Antwort ohne Frage (religiöse Routine) oder die Frage ohne Antwort (religiöse Suche), oder es wird gar keine religiöse Frage gestellt (Pragmatismus). Als einer, der umfassend empirisch arbeitet und dies auch theoretisch verteidigt, ist er imstande, einige der schon klassisch gewordenen Theorieansätze in Frage zu stellen. Dies tut er hier anhand des Beispiel Deutschlands, neuerdings aber auch unter Einbezug anderer Kontexte (s. u. Ziff. 2.).

In eine ähnliche Richtung, sich auch explizit und positiv auf Pollack beziehend, geht der von *Tb. M. Schmidt/A. Pitschmann* herausgegebene Band »Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch«. Säkularisierung und Religion werden als offene und ambivalente Begriffe gesehen, deren Bedeutung von gesellschaftlichen Diskursen sowohl beeinflusst ist als auch diese Diskurse selbst mit strukturiert. Dem interdisziplinär, aus Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie zusammengesetzten, europäisch und vornehmlich deutsch besetzten Autoren- und Autorinnenkreis wurde entsprechend keine abschließende Definition vorgegeben.

Der erste Teil, »Konzepte«, stellt wichtige historische und zeitgenössische Positionen von Rousseau bis Riesebrodt dar, der zweite, »Kategorien«, beschäftigt sich mit zentralen Begriffen wie Fundamentalismus, Öffentlichkeit, Pluralismus und Religiosität, der dritte, »Konflikte«, mit Diskursen etwa über Glauben und Wissen, Religion und säkularer Rechtsstaat und Säkularisierung und Weltgesellschaft. Eine globale und interkulturelle Dimension kommt zumal bei den Einträgen »Multiple Modernities« (J. Winandy), »Religion und säkularer Rechtsstaat« (S. Grotefeld) »Säkularisierung und Weltgesellschaft« (M. Reder) sowie »Säkularisierung und die Weltreligionen« (K. Schmidt) in den Blick. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang auf Casanova und T. Asad verwiesen, die für eine kontextualisierte Betrachtung von Säkularisierung und Religion und ihrer Interaktion werben. Weiter ist die vierfache Unterscheidung des Politologen A. Stepan hilfreich. Er wirbt für eine wechselseitige Toleranz (*twin tolerations*) zwischen Religion und Politik im jeweiligen Kontext der »multiple secularisms«. So gibt es dann 1) ein separatistisches Modell (Frankreich, USA), wobei darin bei allen Vorteilen keine grundsätzliche Bindung an Demokratie oder eine Garantie für religiöse Freiheit zu finden ist (siehe China). Es folgt 2) das Modell einer Staatsreligion, das mit Demokratie und Religionsfreiheit verbunden sein kann (England, Dänemark, Norwegen, Griechenland), aber nicht muss (Saudi Arabien). Weiter gibt es 3) eine staatlich geförderte »Beherbergung« in multikonfessionellen Staaten (Niederlande, Belgien, Schweiz, Deutschland), was allerdings zu einer gewissen Privilegierung historisch etablierter und gut organisierter Kirchen führt. Schließlich gibt es 4) das Modell »Respekt gegenüber allen, aktive Zusammenarbeit, prinzipiengeleitete Distanz« (Indien, Indonesien, Senegal), wirksam in Ländern mit hoher religiöser Heterogenität und beschränkter Trennung von öffentlicher und privater Dimension von Religion, in denen der Staat aber gegen religionsbedingte Diskriminierung (etwa im Kastenwesen) einschreiten kann. So kommen verschiedene kontextuelle Realitäten in den Blick. Unter Berücksichtigung der seit den 1970er Jahren aufgekommenen »postcolonial studies« (E. Said, H. Bhabha, G. Ch. Spivak) ist die Terminologie, auch und gerade die von »Religion«, »Säkularität« und »Modernität«, die allesamt westlicher Sprache und Begrifflichkeit entstammen, immer wieder auf ihre Angemessenheit in anderen Kulturen und Kontexten zu überprüfen. »Die globale Ausweitung der Diskurse und die Stimmen aus den anderen Kulturen verweisen die je eigenen Begrifflichkeiten auf ihre Partikularität und Perspektivität, worauf der wissenschaftliche Sprachgebrauch angemessen reagieren muss« (367). Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass viele Religionen heute *global players* sind, mit allen Ambivalenzen, die sich damit verbinden; auch dies zwingt jedoch zur »Revision eines starken Säkularisierungsparadigmas und für eine neue Aufmerksamkeit für Religion in weltgesellschaftlichen Kontexten« (354).

Im Folgenden sollen gerade die Beiträge zur Sprache kommen, die religionssoziologisch global verschiedene Kontexte miteinander ins Gespräch bringen und andererseits solche, die sich theologisch konfessionell verankert, aber ökumenisch ausgerichtet – und das heißt ja ursprünglich auf die »bewohnte Erde«,

die Welt, mithin auf das »saeculum« bezogen – um Theologie in einer rechtlich säkularen, religiös pluralen Öffentlichkeit bemühen.

2. Diskussion

Mehrere Bände haben sich umfassende Untersuchungen vorgenommen, die hier nur exemplarisch vorgestellt werden können, unter Voraussetzung des besonderen Interesses an globalen und vergleichenden Bezügen. Ein schon etwas älterer, von Deutschland ausgehender, aber in die Welt sehender Sammelband wurde herausgegeben von *M. Franzmann*, *C. Gärtner* und *N. Köck* unter dem Titel »Religiosität in der säkularisierten Welt«. Neben einer Diskussion der gängigen Säkularisierungstheorien durch einige ihrer prominenten Vertreter, darunter *S. Bruce*, *D. Pollack* und *D. Martin*, und drei Texten zur historischen Entwicklung finden sich fünf Fallstudien zu Säkularisierung in mehrheitlich christlichen Ländern (Deutschland, Wales, Rumänien, Brasilien und Mexiko) und weitere sechs Beiträge zu Säkularisierung im Islam.

Gemäß der Einleitung wird Säkularisierung klassisch im Anschluss an *M. Weber* verstanden (und verteidigt), nämlich als »analytisch-wertfreier soziologischer Begriff«, der den Vorgang einer umfassenden »Entzauberung der Welt«, d. h. einer »Verweltlichung bzw. Verdiesseitigung von Weltbildern und Glaubensinhalten als Teil des universalhistorischen Rationalisierungsprozesses« (13) beinhaltet. In der Tendenz wird Säkularisierung als Erosionsprozess der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion gesehen, vor allem unter Verweis auf Individualisierung und Pluralisierung, aber auch auf Wandlungsprozesse. *D. Pollack* (*Franzmann/Gärtner/Köck*, 83–103) diskutiert kritisch, mit empirischen Daten, die in den USA verbreitete »Rational Choice« Theorie von *R. Stark*, *R. Finke* und *L. Iannaccone*. Diese behauptet bekanntlich, dass höhere religiöse Pluralität und also gesteigertes »Angebot« die »Nachfrage« dynamisiere und zu größerer religiöser Vitalität führe, indem der Wettbewerb die Religionsanbieter aus der Reserve locke. Zumal in Europa ist nach *Pollack* eine solche Korrelation auf einem religiösen Markt nicht nachzuweisen. Aber auch in den USA ist gemäß den Herausgebern die religiöse Vitalisierung mit Vorsicht zu betrachten, weil die niedrige »Kirchenmitgliedschaft« im 18. Jh. angesichts der Übersiedlung religiöser Dissidenten aus einem Land mit Religionsmonopol kaum als Vergleichspunkt dienen kann und außerdem die sich – im Weberschen Sinne – als Sekten mit hohem Eigeneinsatz konstituierenden US-amerikanischen Denominationen schon in ihrer Konstitution eine hohe religiöse Vitalität voraussetzen. Gegenüber *Pollack* warnen sie jedoch davor, osteuropäische Länder zu schnell als säkularisierte zu verstehen, weil dort auch Atheismus wie Szientismus, Nationalismus, Faschismus und andere Positionen »noch deutlich religiöse Züge tragen« (20), es also Übertragungen des Religiösen in den säkularen Bereich hinein gibt, was durchaus umstritten ist, wie in anderen Publikationen noch deutlicher werden wird. *D. Martin* geht in seinem Beitrag (*Franzmann/Gärtner/Köck*, 105–122) explizit vergleichend vor, zumal zwischen dem (protestantischen) »Norden« und dem (katholischen) »Süden«. Dabei betont *Martin* den Zusammenhang zwischen religiösen und politischen Formen. In den USA zeigt sich dies dann als eine »dezentralisierte religiös-politische, freiwillige und unternehmerische Kultur« (117), in Skandinavien als Monopolkirche inmitten einer dominanten Sozialdemokratie. Weiter konstatiert er eine Analogie zwischen der »Christendom« des mittelalterlichen Spanien mit der heutigen »Islamia«, unter Annahme einer Fusion von Religion und Nationalismus. Antikoloniale Reflexe machen es in diesem Kontext schwierig, Säkularisierung als liberale Demokratie voranzubringen. Säkularismus in der Türkei (s. hierzu auch *K. Delibas*; *Franzmann/Gärtner/Köck*, 375–394) war die Sache der Eliten und setzte sich in der

Bevölkerung nicht durch – ebensowenig wie der französisch inspirierte Säkularismus (*laïcité*) intellektueller Eliten dies in Lateinamerika zustande brachte. Für Martin bedeutet die in Lateinamerika sehr stark wachsende Pfingstbewegung die Suche nach einem Anschluss an die Moderne – hier also über eine neue Religionsform und nicht über Säkularisierung. In Bezug auf Italien spricht *R. Cipriani* (*Franzmann/Gärtner/Köck*, 123–140) von einer »diffused religion«, die anders als Luckmanns »unsichtbare Religion« nicht im Gegensatz zur kirchlichen Religiosität stehe, sondern gerade in abgestufter Kontinuität zur katholischen Kirche. Rund 18 % der Katholiken gehörten zu den »offenen Radikalen« (135), die kirchliches Erbe mit sich tragen, jedoch wenig kirchliche Bindung aufweisen, eigenständige Meinungen vertreten und sowohl der Moderne als auch der Säkularisierung und dem religiösen Pluralismus positiv gegenüberstehen.

Die Beiträge zum Islam bemerken seine starke Verbindung zur kulturellen Identität, auch und gerade in der Diaspora wie in Großbritannien, wobei durchaus eine Vielfalt von Möglichkeiten dieser Verbindung gelebt wird, was dem üblicherweise stereotypisierenden Blick meist entgeht (*T. Kucukcan; Franzmann/Gärtner/Köck*, 333–356). Es geht dabei etwa um die variierende Intensität des Zugehörigkeitsgefühls und seiner Kombination mit Glaubensinhalten und rituellen Praktiken. Jedenfalls lässt sich hier die These vom Glauben ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) der britischen Soziologin *G. Davie* nicht bestätigen. Für die weltweit größte islamische Nation (Indonesien) beschreibt *S. Schröter* die »*Politisierung von Religion und Sakralisierung von Politik*« (*Franzmann/Gärtner/Köck*, 357–374) und hält es für »wieder einmal ungewiß« (372), ob die Entwicklung hin zu einem säkularen Staat mit freier Religionsausübung oder zu einer zunehmenden Fundamentalisierung führen wird. Für *U. Oevermann* (»Modernisierungspotentiale im Monotheismus und Modernisierungsblockaden im fundamentalistischen Islam«; *Franzmann/Gärtner/Köck*, 395–428) ist der islamische Fundamentalismus Produkt sowohl eigener Traditionslinien (»Gehorsam jedes Einzelnen gegenüber der islamischen Tradition und die untrennbare Einheit von religiöser Vergemeinschaftung und Staatlichkeit, von Religion und Politik stützen sich gegenseitig«, 426) als auch der Ablehnung »westlicher«, im Rahmen der anderen beiden monotheistischen Religionen entstandener, säkularisierender und modernisierender Tendenzen, denen er sich überlegen fühlt, was zu einer »doppelten Modernisierungsblockade« führe: der Ablehnung universalistischer Rationalisierungstendenzen und dem Vertreten eines konkurrierenden, als eigentlich wahr verteidigten universalistischen religiösen Prinzips, dem Gehorsam geschuldet ist. Dem Koran fehlten Autonomie- und Freiheitspotentiale, weil etwa der Sündenfall auf ein einfaches Schema zu bestrafenden Ungehorsams reduziert werde. Hervorzuheben ist hier, ungeachtet dessen, ob man dem Autor zustimmen will oder nicht, eine Auseinandersetzung mit theologischen Elementen und ihren Auswirkungen auf soziale und politische Prozesse, eine gewiss nicht einlinige, aber wichtige Interaktion.

Der von *K. Gabriel*, *C. Gärtner* und *D. Pollack* herausgegebene Band »Umstrittene Säkularisierung« verbindet soziologische und historische Analysen und beschäftigt sich vor allem mit der Differenzierung zwischen Religion

und Politik, der in vier Analyseschritten anhand recht traditioneller Momente europäischer Geschichte nachgegangen wird: Zunächst bezüglich des Investiturstreits (1056–1122), dann des Konfessionellen Zeitalters (16./17. Jh.), der Aufklärung mit der französischen und (nord-)amerikanischen Revolution des 18. Jh. und des Ursprungs und der Universalisierung der Menschenrechte; schließlich in Bezug auf das lange 19. Jh. In jedem Analyseschritt folgen einem soziologischen Impulsbeitrag mehrere historische Texte, die dann am Ende nochmals aus soziologischer Sicht kommentiert werden. Dabei kommen sowohl Verfechter als auch Kritiker sowie Vertreter einer moderaten Differenzierungstheorie zu Wort. Einig sind sie sich jedoch darin, dass die Geschichte keinem linearen Fortschritt folgt und Determinismus wie Automatismus – eine bestimmte Form von Modernität sei unvermeidlich und eine ebenso bestimmte Form von Säkularisierung folge ihr auf dem Fuße – auszuschließen sind. *H. McLeod* (»Separation of Church and State. An Elusive [Illusive?] Ideal«; *Gabriel/Gärtner/Pollack*, 460–480) macht einen historischen Durchgang durch die eher pragmatischen Trennungen von Kirche und Staat (USA 1791, Frankreich – kurzfristig – 1795, Niederlande 1796) über religiös und protestantisch motivierte Überlegungen in der Schweiz (A. Vinet, 1842) und Großbritannien (E. Miall, 1844) zur Befreiung der Kirchen von staatlicher Gängelung bis hin zur polemischen, antiklerikalen Trennung in katholisch dominierten Ländern. Für unseren Zusammenhang ist es interessant, zu vermerken, dass viele lateinamerikanische Länder Kirche und Staat vor den europäischen rechtlich voneinander trennten: so Mexiko (1859), El Salvador (1871), Guatemala (1879) und Brasilien (1891) vor Frankreich (1905), Portugal (1911) oder Spanien (1931). Für McLeod gibt es vier Gründe dafür, warum es sich dabei mehr um ein Ideal als um eine Realität handelte: 1) Eliten privilegierten die Religion, der sie angehörten (Beispiel USA); 2) konfessionell gebundene Parteien konnten ihrer Kirche eine vorteilhaftere Position bewahren (Beispiel Niederlande); 3) der Staat bedurfte der Dienste der Kirchen im Bereich von Bildung und Wohlfahrt (Beispiel Deutschland); 4) teilweise verfolgte Staaten eine systematische Säkularisierung, bis hin zur Verfolgung von Gläubigen (Beispiel kommunistische Staaten). Die für die Säkularisierung üblicherweise vorausgesetzte Differenzierung ist also keineswegs einfach gegeben, zu präsent ist Religion noch in den verschiedensten gesellschaftlichen Zusammenhängen. Man könne jedoch von einer »Verringerung des Bereichs kirchlicher Autorität« (479) sprechen, besonders wo der Staat verschiedene klassischerweise kirchliche Aufgaben übernommen hat. Deutschland ist mit seinem Subsidiaritätsprinzip in diesem Vergleich eher die Ausnahme als die Regel.

A. Liedhegener beschäftigt sich in seinem Beitrag »Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart« (*Gabriel/Gärtner/Pollack*, 481–531) mit langfristigen Trends aufgrund empirischer Daten. Für Liedhegener bedeutet Säkularisierung als konstitutiver Teilprozess der europäischen Modernisierung »die zunehmende Autonomie der Gesellschaft und ihrer Teilsysteme gegenüber den überlieferten christlichen Sinn- und Traditionsvorgaben«, was einen substanziellen Religi-

onsbegriff in einer spezifisch für das Christentum zutreffenden Variante beinhalte (492). Unter Verweis auf Casanova stellt Liedhegener fest, dies habe Folgen auf gesamtgesellschaftlicher, auf kirchlich-institutioneller und auf individueller Ebene, wobei die Plausibilität des Christentums auf allen drei Ebenen zurückgehe. Er hält zugleich fest, dass für das Christentum seine Charakteristik als »Erinnerungs- und Lebensgemeinschaft« (496) konstitutiv sei, also nicht auf rein subjektive oder kulturell anonyme Existenzformen reduziert werden könne. Gemäß den vorliegenden Daten gab es Entkirchlichung bei den evangelischen Kirchen schon im 19. und frühen 20. Jh., während sie bei der katholischen Kirche erst nach 1945 einsetzte. Diese hatte sich als Minderheitsreligion in einer eigenständigen Sozialform etablieren können und müssen, die ihr eine hohe Beständigkeit verlieh. Nachdem in den 1980er Jahren der katholische den evangelischen Bevölkerungsteil in der Bundesrepublik erstmals in der jüngeren Geschichte übertrafen hatte, nicht zuletzt durch Migrationszuwachs, schwenkte durch die Wende und den Anschluss der neuen Bundesländer das Pendel deutlich zugunsten der Konfessionslosen aus. Durch die allmählich bekannt gewordenen Missbrauchsfälle nahm bei den Katholiken der Kirchenaustritt ab 2010 rasant zu. Ist also Säkularisierung als Entkirchlichung ein klar erkenn- und nachweisbarer Megatrend, so ist doch damit noch keineswegs das Verschwinden christlicher Kirchlichkeit oder gar der Religion überhaupt ausgesagt. In seinem theoretischen Beitrag »Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe« betont V. Kreck (*Gabriel/Gärtner/Pollack*, 565–602), dass sich Religions- und Säkularisierungssemantik offenbar gegenseitig bedingen: »es scheint, als werde Religion, je mehr ihr faktischer, orthopraktischer Vollzug (der selbst das Produkt der neuzeitlichen und modernen westlichen Religionsgeschichte zu sein scheint) verschwindet, desto häufiger zum Gegenstand von Reflexionen und die Frage nach dem Ort von Religion in der Moderne selbst zu einer Reflexionsfigur« (575). Er untersucht im deutschen und europäischen Kontext Säkularisierung und immanente Sakralisierung – in der die »Differenz von Transzendenz und Immanenz wieder und *dauerhaft* ins Immanente eingeführt wird« (579), etwa durch die Sakralisierung und also religiöse Überhöhung der Kultur – die Individualisierung des Religiösen sowie seine Pluralisierung als Prozessbegriffe, d. h. als »Forschungsprogramm mit offenem Ausgang« (566), wodurch Vergleiche möglich werden, nämlich in welchem Maße sich jeder dieser Prozesse vollzieht. H. Joas warnt im Anschluss in »Gefährliche Prozessbegriffe« (*Gabriel/Gärtner/Pollack*, 603–622) davor, dass Soziologen historische Begründung und Historiker sozialwissenschaftliche Orientierung aus solchen Begriffen ableiten wollen. Es geht hierbei um Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, die nicht in einseitiger, einliniger und »okzidentalozentrischer« (621) Interpretation von Weber und Durkheim her verstanden werden dürften. An deren Stelle habe wissenschaftlich die Analyse ergebnisoffener Prozesse zu treten, deren »Ausmaß, Grad und Richtung« freilich »selbst an den Idealen der Lebensführung und Weltgestaltung, religiösen und säkularen, gemessen werden« (622) müssten und deren eigener Anspruch also ernst zu nehmen sei.

Der von D. Pollack und G. Rosta verfasste Band »Religion in der Moderne – ein internationaler Vergleich« ist aus zwei Gründen besonders hervorzuheben. Einerseits stützt er sich auf empirische Daten in langfristiger und komparativer Perspektive als Grundlage der Diskussion, die als einen der Faktoren zur Messung von Religion weiterhin und gezielt deren institutionalisierte Formen anspricht. Andererseits erweitert er den Blick über Westeuropa und die USA hinaus und blickt nach Osteuropa (Russland, Ostdeutschland und Polen) sowie nach Südkorea und, in geringerem Maße, nach Brasilien, das bezüglich des in Lateinamerika und Afrika, aber auch in Asien stark wachsenden pfingstlich-charismatischen Christentums bedeutend ist. Die Autoren gehen explizit nicht davon aus, dass Modernisierung automatisch zu Säkularisierung führt und für die Rolle von Religion in der Gesellschaft negativ ist, auch nicht, dass diese Rolle

einzig von Modernisierung beeinflusst wird. Dennoch steht die Korrelation von Moderne und Religion im Zentrum der Untersuchung und wird geschlossen, dass die »Wahrscheinlichkeit negativer Konsequenzen der Modernisierung auf Religion relativ hoch« sei (484). Religion habe zwar im öffentlichen Diskurs an Aufmerksamkeit gewonnen, ihr sozialer Bedeutungsrückgang sei aber aus den verfügbaren Daten empirisch unbestreitbar.

Moderne wird eingangs definiert als gekennzeichnet durch 1) funktionale Differenzierung, wodurch es »eine einheitliche Weltinterpretation (41) nicht mehr geben kann. Diese Differenzierung ist dann 2) nicht nur horizontal (in Recht, Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Bildung), sondern auch vertikal gegeben (soziale Konstitutionsebenen), wodurch den Vermittlungsinstanzen (Parteien, Gewerkschaften, Betriebe, Kliniken, Freiwilligenorganisationen, hier nun auch die Kirchen) zwischen Gesellschaft und Individuum eine besondere Rolle zukommt. 3) Während einige Funktionssysteme eher reaktiv und ggf. ermöglichend sind (Familie, Erziehung, Religion), treiben andere voran (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft) und stehen in konstantem Wettbewerb. Da Moderne reflexiv ist, kann sie sich, aus ihren Fehlern lernend, selbst korrigieren und beschränken. »Der bürgerliche Geist hat eine weltgestaltende Kraft, die bei aller Eigendynamik sich selbst Grenzen zu setzen weiß und genau dadurch und nur dadurch auf die Welt einzuwirken und sie zu verändern vermag« (47). Religion wird wie schon oben angegeben sowohl funktional als auch substantiell definiert, als in der Spannung zwischen Kontingenzeröffnung und -bewältigung bzw. Transzendenz und Immanenz stehend. So bleibt das religiöse Phänomen von anderen abgrenz- und kommunikativ benennbar, während die Definition zugleich für empirische Überprüfung offenbleibt. Methodisch werden drei Dimensionen der Religiosität empirisch erfasst: die Zugehörigkeitsdimension (Mitgliedschaft, aber auch Identifikation und Vertrauen zur Religionsgemeinschaft), die Praxisdimension (Häufigkeit von Kirchgang, Gebet, Inanspruchnahme von Kasualien) und die Erfahrungs- und Überzeugungsdimension (Glaube an Gott, Schicksal, Leben nach dem Tod, Reinkarnation, Astrologie etc.) (vgl. die Tabelle: 84). Ferner muss auch danach gefragt werden, welchen Stellenwert Religion im Leben des Einzelnen einnimmt, darum wurde ihre Wichtigkeit in Bezug auf andere Lebensbereiche erhoben. Die Autoren haben unter diesen Gesichtspunkten eine Fülle von empirischen Daten (etwa World Value Surveys, Religionsmonitor, Eurobarometer) einer Sekundäranalyse unterzogen.

Pollack und Rosta vertreten in ihrem Buch Thesen, mit denen sie zum Teil verbreitete Grundannahmen widerlegen. 1) Eine höhere religiöse Pluralität führt demnach, entgegen der in den USA gängigen Markttheorie von Religion (mehr religiöses Angebot schafft eine höhere Nachfrage) nicht zu einer höheren religiösen Vitalität, auch nicht in den USA. Es gibt im Gegenteil eine positive Korrelation von religiöser Homogenität und Vitalität. Bedeutsam für die hohe Religiosität in den USA ist außerdem, neben der zivilreligiösen Annäherung von Profan- und Heilsgeschichte, also hoher gesellschaftlicher Plausibilität von Religion, das Ausmaß sozialer Ungleichheit. Letzteres trifft auch international zu, so dass eine dem Glauben an Gott zugemessene hohe Bedeutung mit einem hohen Gini-Koeffizienten (also dem Maß ungleicher Verteilung von Einkommen und Vermögen) korreliert. Wichtig sind aber nach den Autoren auch und gerade inhaltliche Überzeugungen, wie sie in den USA besonders ausgeprägt sind, so nämlich der Glaube an einen intervenierenden Gott, der sich direkt um den Einzelnen kümmert, oder ein dualistisches Weltbild, in dem Gut und Böse im stän-

digen Kampf liegen. 2) Kirchlich nicht gebundene Religiosität ist kontextabhängiger (etwa im Blick auf Bildung, Wohlstand und religiösen Pluralismus) als kirchlich gebundene, und damit gerade nicht eigenständig noch gefestigt. Ein starker Gottesglaube ist mit aktiver Kircheng Zugehörigkeit korreliert. Weniger überraschend ist, dass 3) religiöse Vitalität dort zunimmt, wo es mehr Berührungsf lächen zwischen Staat, Gesellschaft und Religion gibt, wo also Religion nicht nur im engeren Sinne als solche, sondern in ihren sozialen, moralischen, politischen Beiträgen über ihr Subsystem Kirche hinaus wahrgenommen wird. Dies schafft eine erhöhte Plausibilität und damit auch Akzeptanz von Religion, die sich wiederum positiv auf die Zugehörigkeitsbereitschaft auswirkt. Damit verbindet sich allerdings die Gefahr, dass sich Religion über ihren Nutzen definiert und damit nicht nur das Eigene aufgibt, sondern sich der Konkurrenz äquivalenter Leistungen anderer aussetzt. Auch nicht überraschend ist, dass 4) eine kirchlich geprägte Religiosität gegen eine eigennützige und betrügerische Privatmoral präventiv wirkt, was bei außerkirchlicher Religiosität gerade nicht der Fall ist, und damit zu einer »öffentlichen Moral« beiträgt (454).

Aus der Fülle von Daten, Informationen und Reflexionen zu den verschiedenen Fallstudien können hier nur exemplarisch einige hervorgehoben werden. Für den Fall Südkorea gilt, dass pfingstlich-charismatisches Christentum oftmals mit sozialem Aufstieg in Verbindung steht; soweit jener sich jedoch einstellt, ist die Kircheng Zugehörigkeit nicht mehr vonnöten. Ähnliche Tendenzen lassen sich in anderen Kontexten beobachten. Diese Kirchen werden also in gewisser Weise Opfer ihres eigenen Erfolgs. Das Wachstum der Pfingstler in Lateinamerika hängt auch mit der hohen Akzeptanz von Geister-, Dämonen- und Magiegläub e zusammen, der in Deutschland und Europa durch die Aufklärung stark abgeschwächt worden ist; hierzu sei über die Autoren hinaus erwähnt, dass es zumal in und zu Brasilien Überlegungen zu einer religiösen Matrix gibt, zu der solche Vorstellungen gehören, die sich aber dann von anderen Matrizen deutlich unterscheiden (s. hierzu etwa die Arbeiten des Göttinger Religionswissenschaftlers F. Heinrich). Weiter wird der verbreiteten Annahme widersprochen, dass die religiöse Vitalität in Russland enorm zugenommen habe. Zwar gibt es einen Aufschwung kirchlicher Zugehörigkeit, die jedoch mehr »Ausdruck von auf die Orthodoxie projizierten politischen und nationalen Erwartungen« (313) sei als der einer religiösen Erweckung, da sich weder bezüglich der Praktiken noch der Glaubensüberzeugungen eine »tiefer gehende Religiosität« (313) feststellen lasse.

Explizit einen weltweiten, namentlich lateinischen Ansatz wählt der von *J. Contreras* und *R. M. Martínez de Codes* herausgegebene Band »Trends of Secularism in a Pluralistic World«. Gemäß den Herausgebern sind die alten Kategorien und Beziehungen zwischen Religion und Säkularität überholt; es komme in einer globalisierten Gesellschaft dem Individuum zu, den besten Weg zur Erfahrung sowohl ihrer Religion als auch deren (!) Säkularität zu finden und zu deuten. »Säkularität und Religionen haben sich so weit entwickelt, dass eine Konfrontation nicht mehr möglich ist, sondern die Notwendigkeit besteht, [gegenseitig] teilnehmende Universen zu schaffen. [...] aus einem Standpunkt der Entwicklung heraus [sollen sie] eine globalisierte Gesellschaft vertreten, die von einer globalen Ethik inspiriert ist« (27). *D. Little* unterscheidet in seinem Beitrag »*The Global Challenge of Secularism to Religious Freedom*« (*Contreras/de Codes*, 31–

58) zwischen einer sehr restriktiven, ja exklusiven Säkularität 1 und einer religionsfreundlicheren Säkularität 2. Für die erste gälte nur eines von den von Little erwähnten fünf aus Menschenrechtskonventionen, namentlich der internationalen Konvention über zivile und politische Rechte, erhobenen »Glaubensrechten« (belief rights) als schützenswert, nämlich das Verbot von Hassrede (hate speech) gegen Religionen. Die vom Autor bevorzugte Säkularität 2 würde im Prinzip auch die weiteren schützen, nämlich das Recht freier Religionsausübung, den Schutz vor Diskriminierung, den Schutz von Minderheiten und das Recht der Eltern, über die religiöse Bildung ihrer Kinder zu bestimmen. Sie setzt dafür die Säkularität des Staates voraus, um die Religionsfreiheit gleichermaßen für alle Religionsgemeinschaften zu garantieren. Sie muss sich juristisch am Einzelfall bewähren, weswegen die Grenzen zwischen Säkularität und Religionsausübung nicht allzu stark fixiert werden dürfen. *T. J. Gunn* bearbeitet ausführlich, etymologisch und historisch, die relevanten Begrifflichkeiten und Theorien in seinem Beitrag »Secularism, the Secular, and Secularization« (*Contreras/de Codes*, 59–105) und untersucht die verschiedenen Positionen auf ihre Implikationen hin. Dabei beachtet er die drei Ebenen des Staates, der Gesellschaft bzw. gesellschaftlicher Institutionen in der Öffentlichkeit und der Menschen als Individuen und in Kollektiven. Den Autor interessiert vor allem die letzte Ebene, und hier insbesondere, ob Menschen säkularer werden, was schwierig zu beantworten sei. Gunn vertritt, dass Säkularität und Religion eher als »flüssige Begriffe«, die in ständiger Interaktion stehen, betrachtet werden sollten denn als klare Gegenpole. Auch für *J. Ratzinger* in seinem Dialog mit *J. Habermas* über die »Dialektik der Säkularisierung« seien der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität keine Gegensätze, sondern die Hauptpartner in einer interkulturellen, globalen Diskussion. Der eigentliche Feind der Religion ist für Gunn »möglicherweise nicht der von Prinzipien geleitete, überzeugte Säkularist, sondern die Person, der echte persönliche Frömmigkeit fehlt, die aber religiöse Sprache in der Öffentlichkeit verwendet, um Macht und Einfluss zu gewinnen« (105).

3. Ausblick

Ich komme abschließend zu meinen eingangs erwähnten drei Aspekten zurück. 1) Prozesse der Differenzierung gibt es offensichtlich ebenso wie Prozesse der Entdifferenzierung zwischen Staat, Gesellschaft und Religion. Die Bereiche sind in ständiger Aushandlung begriffen und es gibt, global gesehen, eine Vielfalt von Zuordnungen. 2) Es gibt offensichtlich Zusammenhänge von Säkularisierung und Modernisierung, die jedoch nicht zwingend und auch nicht einlinig sind. Weltweit gibt es eine Tendenz zur rechtlichen und politischen Säkularisierung, freilich auch Gegenteilstendenzen zur Verstetigung oder Einrichtung religiös bestimmter autoritärer Regimes bzw. von Machtansprüchen hegemonialer und gegenhegemonialer Gruppierungen, wie ich gleich nochmals unterstreichen werde. Religiöse Überzeugungen und Praktiken gehen in bestimmten Kontexten, na-

mentlich in West- und Zentraleuropa, zurück, was aber keine weltweite und schon gar keine einheitliche Bewegung darstellt. Die 3) öffentliche und private Reichweite der Religion bzw. der Religionsgemeinschaften ist somit im Fluss und unterliegt sowohl Machtkämpfen als auch komplexen Aushandlungsprozessen. Man kann jedenfalls nicht von einer generellen Privatisierung der Religion sprechen.

Namentlich die Forschungen von Pollack weisen, mit starkem empirischem Beweismaterial, darauf hin, dass Religiosität, auch wenn sie sich in antiinstitutioneller und individualisierter Form artikuliert, von Formen von Vergemeinschaftung und der Aufrechterhaltung eines religiösen Gedächtnisses abhängig ist. Wo die Religionsgemeinschaft verschwindet, verschwindet auch die Religiosität. Für die Religionsgemeinschaft und die mit ihr verbundene akademische Theologie bedeutet das, dass sie nicht darauf verzichten darf, das ihr jeweils Eigene zu sagen und zu praktizieren. Die Ansätze zu einer öffentlichen Theologie, wie sie jetzt in der von *F. Höhne* und *F. van Oorschot* herausgegebenen, global und kontextuell angelegten Anthologie »Grundtexte Öffentliche Theologie« vorliegen, weisen auf eben die Bemühung hin, sich als christliche Theologie in der heutigen Öffentlichkeit aus dem Eigenen heraus zu Wort zu melden. Ihr geht es etwa »um die öffentliche Rede der Kirche, die religiöse Dimension von Politik, die öffentliche Rolle religiöser Orientierungen aus partikularen Traditionen, den Öffentlichkeitsauftrag der Christinnen und Christen« (7). Dabei ist für die Beitragenden klar, dass dies kein Streben nach Dominanz oder gar den Versuch der Aufrichtung einer Theokratie bedeutet, sondern dass es sich um einen spezifischen, in einer bestimmten Religionsgemeinschaft und ihrer Theologie verankerten Beitrag zu einer auch und gerade religiös pluralistischen, säkularen und demokratischen Gesellschaft handelt. Freilich gibt es Streben nach Macht und Dominanz, und zwar nicht nur in der islamischen Welt, an die man angesichts der furchtbaren Handlungen von Gruppen wie ISIS (Islamischer Staat) im Nahen Osten, Boko Haram in Nigeria oder Al Shabaab in Ostafrika, aber auch autoritärer Regimes wie in Iran und Saudi Arabien sofort zu denken geneigt ist. Die Universale Kirche des Reiches Gottes etwa, die 1977 in Rio de Janeiro gegründet wurde und vor allem in Brasilien einflussreich, aber längst weltweit tätig ist, meldet jedenfalls in ihrem Stammland immer unverblümter Machtansprüche an. Sie macht sich hierfür ihre große öffentliche Sichtbarkeit zunutze, die sie durch unübersehbare Gebäude wie die 2014 in São Paulo eingeweihten »Tempel Salomos« und den Besitz des zweitgrößten Fernsehnetzwerks Brasiliens erreicht. Schon ihr Name ist ein klares Gegenprogramm zur seit der Kolonisierung dominanten römisch-katholischen Kirche, die ihrerseits keineswegs gewillt ist, das Feld kampflos zu räumen. Freilich sind beide Kirchen auch wichtige, ja unerlässliche Träger diakonischer Arbeit und erreichen durch ihre fast durchgängige Präsenz in allen Schichten der Gesellschaft und auch ärmsten und von alltäglicher Gewalt gezeichneten Gebieten Menschen, zu denen der Staat keinen Zugang hat. In jenem Land wird die religiöse Vielfalt immer größer; schon in den 1990er

Jahren wurde allein in Rio de Janeiro an jedem Werktag eine neue Kirche gegründet. Manche sind und bleiben kleine Gemeinschaften, die sich in einer einfachen Garage treffen, andere, wie die Universale Kirche, sind zu multinationalen Unternehmen geworden. 25 % der Bevölkerung geben an, schon mindestens einmal die Kirche bzw. Religionsgemeinschaft gewechselt zu haben. Für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die religiöse Betreuung an Krankenhäusern und in der Armee, um nur zwei Beispiele zu nennen, bedeutet dies enorme Herausforderungen. Dabei haben wir es auch hier mit einem säkularen, d.h. religiös neutralen Staat zu tun, der analog dem First Amendment der US-Verfassung sowohl eine Staatsreligion oder einseitige Privilegierung einer bestimmten Religion, als auch die Behinderung (auch öffentlicher) religiöser Praxis verbietet. Politisch und technisch handelt es sich bei Brasilien ohne Zweifel um ein modernes Land, und rechtlich sind Religion und Politik differenziert. Demgegenüber muss jedoch auch gesagt werden, dass 92 % der Bevölkerung nach eigenen Angaben einer Religionsgemeinschaft, großmehrheitlich einer christlichen, angehören, so dass Menschen und durch sie auch die Gesellschaft nicht als säkularisiert gelten können. Die in vielen Bereichen stark französisch und säkularistisch geprägte, nicht- oder gar antireligiöse Wissenschaft vermag hierüber nicht wegzutauschen. Wie angedeutet ist Religion auch öffentlich stark präsent – freilich nicht nur mit Machtansprüchen, sondern trägt in zugleich mutiger und zurückhaltend-kooperativer Weise zur Bürgerschaftlichkeit (*cidadania*) bei (vgl. dazu die Beiträge von R. v. Sinner in Gmainer-Pranzl/Rettenbacher, 409–427 und in Höhne/van Oorschoot, 175–194). In Deutschland ist der religiöse Pluralismus weit weniger ausgeprägt und die Kirchen und weiteren religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften, die Körperschaft öffentlichen Rechts sind (ein in dieser Form weltweites Unikum), vor allem die evangelischen und die römisch-katholische Kirche, haben nach wie vor eine sehr starke Stellung in der Öffentlichkeit. Sie werden von Politikern ebenso wie von den Medien und der Bevölkerung insgesamt in ihren Verlautbarungen, leitenden Persönlichkeiten und in der verbreiteten und – auch dies ein weltweites Unikum – staatlich stark geförderten diakonischen und bildungsbezogenen Arbeit dabei deutlich wahrgenommen. Zugleich freilich ist die Gesellschaft zunehmend entkirchlicht, vor allem in den neuen Bundesländern, wobei nicht nur die Kirchlichkeit, sondern auch die Intensität der Religiosität überhaupt abnimmt. Eine Trendumkehr ist nicht in Sicht. Je mehr aber Kirche um ihre gesellschaftliche Plausibilität und Sichtbarkeit kämpfen muss, desto mehr ist sie aufgefordert – und ermutigt! –, sich auf die ihr aufgegebene Botschaft des Evangeliums neu zu verpflichten und diese in einer sich wandelnden Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen. Selbstverständlich ist diese Sprache, zumal im akademischen und politischen Bereich, in allgemein verständlicher und nachvollziehbarer Weise vorzutragen und bedarf daher der interdisziplinären Ausrichtung und Informiertheit. Das darf aber nicht heißen, die eigene Sprachlichkeit und die eigenen theologischen Inhalte zu verleugnen oder so auszudünnen, dass sie nicht mehr erkennbar sind oder von an-

deren vorgetragene Diskurse einfach wiederholen. Bei aller auch innerkirchlichen Pluralität und der Förderung des Priestertums aller Gläubigen können und dürfen Kirchen wie auch die Inhaberinnen und Inhaber theologischer Lehrstühle dabei nicht einfach einen einheitlichen Diskurs vorgeben. Sie können und sollen aber helfen, das der Kirche und Theologie Eigene durch angemessene zeitgenössische Analyse und auf am Evangelium und der theologischen Tradition orientierte Weise alltagsrelevant zur Sprache zu bringen.

Dieser Beitrag wurde im Rahmen eines Stipendiums der CAPES und der Alexander von Humboldt-Stiftung erarbeitet.

Theologische Gegenwartsdiagnosen in aktuellen ethischen Entwürfen

Arnulf von Scheliha

Peter Dabrock, Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarb. v. Ruth Denkhäus, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2012, 383 S. – *Johannes Fischer*, Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft (Forum Systematik 38), Kohlhammer Stuttgart 2010, 381 S. – *Wilfried Härle*, Ethik (De-Gruyter-Studium), de Gruyter Berlin 2011, XVI + 522 S. – *Martin Honecker*, Einführung in die Theologische Ethik (De-Gruyter-Lehrbuch), de Gruyter Berlin 1990, XXI + 423 S. – *Martin Honecker*, Grundriß der Sozialethik (De-Gruyter-Lehrbuch), de Gruyter Berlin 1995, XXVI + 790 S. – *Martin Honecker*, Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte (Studien zur theologischen Ethik 96), Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 2002, 368 S. – *Martin Honecker*, Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung. Mit einer Gesamtbibliographie (EThD 20), Lit Münster 2010, 346 S. – *Wolfgang Huber*, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 574 S. – *Wolfgang Huber*, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod, Beck München 2015, 320 S. – *Hartmut Kreyß*, Medizinische Ethik. Gesundheitsschutz – Selbstbestimmungsrechte – heutige Wertkonflikte (Ethik 2), Kohlhammer Stuttgart 2009, 326 S. – *Hartmut Kreyß*, Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik (Ethik 4), Kohlhammer Stuttgart 2012, 335 S. – *Trutz Rendtorff*, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. v. Reiner Anselm/Stephan Schleissing, Mohr Siebeck Tübingen 2011, XXII + 587 S. – *Eberhard Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Herder Freiburg 2014, 584 S. – *Eberhard Schockenhoff*, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Herder Freiburg 2009, 654 S.

Weitere Literatur

Wilfried Härle, Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden?: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Theologische Gegenwartsdeutung (MJTh 2 = MThSt 24), Elwert Marburg 1988, 43–68. – *Wolfgang Huber*, Rechtsethik: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, Beck München 2015, 125–193. – *Martin Laube*, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (BHTh 139), Mohr Siebeck Tübingen 2006, XII + 627 S. – *Trutz Rendtorff*, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer