

Hans Joas

Zukunft der Religionsgemeinschaften in Europa
(Evangelischer Kirchentag, 9.6.2007)

Über die Zukunft zu sprechen ist für einen Wissenschaftler ein riskantes Unterfangen. Der Scherz, daß Prognosen vor allem dann schwierig seien, wenn sie sich auf die Zukunft beziehen, hat schon einen langen Bart. Die Etablierung einer neuen wissenschaftlichen Disziplin namens „Zukunftsforschung“ war eine recht kurzlebige Mode in einer Zeit überschäumender Wissenschaftsgläubigkeit. In der Tat muß man feststellen, daß eine ganze Reihe spektakulärer Entwicklungen der letzten Jahrzehnte von den Sozialwissenschaften in keiner Weise vorhergesagt wurden. Die Beispiele sind Ihnen sicher vertraut. Sie reichen von der internationalen Studentenrevolte Ende der 1960er Jahre, die ausbrach, als die Forschung gerade die mangelnde politische Partizipationsbereitschaft der akademischen Jugend diagnostiziert hatte, über den rapiden ökonomischen Aufstieg Ostasiens zum Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa und der Sowjetunion. All diese Entwicklungen haben die wissenschaftlichen Experten überrascht, aber übrigens auch die journalistischen Beobachter und selbst die Geheimdienste – Grund genug also, sich nicht wechselseitig herabzusetzen, aber auch Grund genug zur Bescheidenheit auf allen Seiten. In Hinsicht auf religiöse Entwicklungen gilt diese Mahnung sogar noch mehr. Die Geschichte der Religionen ist besonders reich an überraschenden Aufbrüchen, Erweckungen und Umbrüchen, die jeder Vorstellung von einer Linearität geschichtlicher Verläufe spotten. Der Aufschwung einer Politisierung des schiitischen Islam im Iran wurde erst mit dem Sturz des Schahs allgemein zur Kenntnis genommen, und die sensationelle Expansion der Pfingstbewegung in Afrika und Lateinamerika während der letzten Jahrzehnte ist ins Bewußtsein der deutschen Öffentlichkeit bis heute nicht wirklich eingedrungen. Gläubige dürften von der Tatsache solcher fundamentalen Überraschungen nicht wirklich überrascht sein, da sie in der Geschichte ja auch ein Walten Gottes erwarten und Hoffnung haben wider alle Wahrscheinlichkeit. Doch selbst säkulare Geister werden zugestehen, daß Optimismus und Selbstüberschätzung Grundbedingungen individueller und kollektiver Kreativität sind und der Glaube an eine Zukunft diese manchmal herbeizuführen hilft. Man nennt das sich selbst erfüllende Prophezeiungen.

Eine Prognose hinsichtlich der Zukunft der Religion hatte bis vor wenigen Jahren in Wissenschaft und Öffentlichkeit eine fast unangefochtene Stellung; es war die Prognose einer aus dem Charakter der Modernisierung sich mit innerer Notwendigkeit ergebenden, irreversiblen und radikalen Säkularisierung. Unklar war meist nur, was dieser Begriff genau bezeichnen sollte, den Niedergang von Kirchenmitgliedschaft etwa oder der Teilnahme an religiösen Ritualen oder individuellen Glaubens schlechthin oder bloß den Rückzug des Glaubens ins Private, wo immer dieses sich genau befindet. Aus vielen guten Gründen, über die ich heute nicht sprechen will, hat diese Prognose an Plausibilität neuerdings stark verloren – so stark sogar, daß viele jetzt umgekehrt von einer „Wiederkehr der Religion“ oder „der Götter“ oder von einer „postsäkularen Gesellschaft“ reden – alles Bezeichnungen, die mir ein fälschliches Verschwinden der Religion in der Vergangenheit zu unterstellen scheinen und die zudem den eingetretenen Wandel übertreiben. Auch wer es wünscht, daß der Glaube gestärkt wird, sollte hier klaren Kopf behalten. Gewandelt haben sich vorerst nur Aufmerksamkeitsstrukturen, vor allem der Medien, und eine Balance der Kräfte im intellektuellen Leben. Eine Schwächung der Vorstellung fortschreitender Säkularisierung eröffnet zwar gewiß Chancen für den Glauben, die aber erst noch genutzt werden müssen. Ebenso müssen wir, was die Diagnostik und Prognostik betrifft, die Säkularisierungsthese erst noch durch plausiblere Szenarien religiöser Zukunft ersetzen.

Meine empirisch-soziologischen Bemerkungen habe ich unter drei Stichworte gebracht: Milieuauflösung, implizite Religion und Globalisierung des Christentums. In aller Kürze: In zahlreichen Arbeiten wurde schon die Situation der Christen in der Bundesrepublik Deutschland durch den Kontrast zwischen geschlossenen politischen und lebensweltlichen Milieus einst und einer angeblichen weitgehenden Individualisierung heute dargestellt. An dieser konventionellen Sicht ist sicher viel Wahres, aber ich möchte sie doch in einigen Aspekten korrigieren. Eine wichtige Studie über „Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation“ zeigt etwa anhand der Stadt Köln zwei bemerkenswerte Befunde.¹ Zwar erschwert in der Tat die Auflösung konfessioneller Milieus den Familien die Weitergabe des Glaubens. Die tatsächliche Abnahme dieser Weitergabe scheint die Erwartung auch zu bestätigen, daß die Familien angesichts dieser Schwierigkeit häufig unterliegen. Berücksichtigt man aber unterschiedliche Grade der Intensität der Religionsausübung, ergibt sich ein anderes Bild. Dann nimmt der Erfolg der Glaubensweitergabe in diesen Fällen sogar zu. Die Gruppe der stark Religiösen ist also zwar kleiner geworden, hat aber höhere Tradierungserfolge. Die Rolle der Konfession nimmt hierbei allerdings ab. Das heißt, die Trennungslinie verläuft

immer weniger zwischen den Konfessionen und ihren Milieus und immer mehr zwischen Christen und Nicht-Christen. Dies wird durch Daten über das Heiratsverhalten bestätigt. Es gibt also durchaus Anzeichen für ein weiterbestehendes, kleiner gewordenes, aber vitales und in Hinsicht auf Überkonfessionalität im Entstehen begriffenes christliches Milieu in Deutschland. Um dies wahrnehmen zu können, müssen wir freilich bedenken, daß heutige Milieus sich weniger durch räumliche Konzentration auszeichnen als früher, weil Telefon und Transportmittel Kontakt und Koordination auch über Entfernungen hin erleichtern.

Das verschwindende „katholische“ Milieu sollte zudem nicht retrospektiv verklärt werden. Es war ja gerade in Deutschland gar nicht ganz freiwillig zustande gekommen, sondern hatte sich in der Defensive gegen Modernisierung, Protestantismus, Nationalismus, Liberalismus und säkularistische Arbeiterbewegung konstituiert. Es war Teil einer „Versäulung“ der deutschen Gesellschaft, wie man in Anlehnung an die Verhältnisse in den Niederlanden gesagt hat, d.h. einer Abdichtung der Milieus gegeneinander. Diese Versäulung galt, solange sie bestand, zu Recht als Hindernis für die Entwicklung einer nationsübergreifenden demokratischen politischen Kultur in Deutschland; entsprechend wurde der Brückenschlag zwischen den Milieus, die Auflösung der Versäulung weithin mit Erleichterung aufgenommen, als sie in den 1960er Jahren begannen. Gerade das katholische Milieu hatte intellektuell und kulturell stagnative Züge. Es war in Deutschland zudem durch den Nationalsozialismus hindurchgegangen, dem gegenüber es sich keineswegs als immun erwiesen hatte. Politischer Autoritarismus und xenophobische kulturelle Homogenität waren dem Milieu eigen, das Karl Rahner als „Trachtenvereinskatholizismus“ gekennzeichnet hatte – eine Bezeichnung, die für mein Empfinden den Nagel auf den Kopf traf. Sie müssen nur an die Rhetorik des „Politischen Aschermittwoch“ in Vilshofen oder Passau denken, um zu verstehen, was ich meine. Die Frage für die Zukunft darf deshalb nicht einfach sein, wie Milieus stabilisiert oder gerettet werden können, als wäre gesellschaftliche Desintegration die notwendige Folge von Milieuwandel. Die Frage muß vielmehr sein, wie Werte in solchem Milieuwandel auf neue Weise weitergegeben werden und auch durch neue Erfahrungen neu entstehen können. Manchmal werden Werte und Glaube ja vielleicht gerade deshalb schlecht weitergegeben, weil sie in ein Milieu gleichsam eingesperrt sind. Die Großartigkeit der Botschaft des Evangeliums ist manchem im Milieukatholizismus eher aus den Augen geraten.

Mein zweites Stichwort „implizite Religion“ bezieht sich auf die vielfältigen Formen von Werthaltungen und Praktiken, die für Betroffene „Letztbezug und Höchstrelevanz“ (Detlef Pollack) haben. Der Begriff zielt damit auf all das, was man als Religion bezeichnen kann, was

aber sich nicht selbst so bezeichnet, sowie auch was sich selbst so bezeichnet, aber von anderen nicht wirklich als Religion akzeptiert wird. Mit der Abnahme kirchlich gebundener Religiosität stieg das Interesse der Forschung an „außerkirchlichen Formen religiöser Orientierungen, in neuen religiösen Bewegungen, New Age Psychokulten, Okkultismus, Spiritismus oder kultischen Milieus (...), Neo-Sannyas-Bewegung, im neugermanischen Heidentum, der Bachblüten-Therapie, im Energie-Training, in der Zen-Meditation oder in der „kleinen Welt“ der Bodybuilder, der fremden Welt der Wünschelrutengänger und Pendler, im Selbst- und Weltbild „postmoderner“ Jugendlicher oder gar im Fußballkult, in der Unterhaltungsmusik“² oder in politischen Bewegungen und politischen Religionen, wie Eric Voegelin die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts nannte. Ohne ins Detail gehen zu können, möchte ich an dieser Stelle nur anmerken, daß es mir analytisch nicht hilfreich zu sein scheint, den Religionsbegriff so auszuweiten, daß Säkularisierung gewissermaßen per definitionem ausgeschlossen ist. Mit der Realität gerade in Ostdeutschland als einem der säkularisiertesten Gebiete der Welt scheint mir dies nicht verträglich. Ebenso scheint mir Detlef Pollack (von dem ich obige Liste übernommen habe) recht zu haben, wenn er die Vorstellung zurückweist, die Abnahme kirchlich gebundener Religiosität und „die Zugewinne neuer religiöser Bewegungen, Esoterikgruppen und ostasiatischer Spiritualität“ verhielten sich zueinander wie ein System kommunizierender Röhren, in dem also „keine Substanz verloren gehen, sondern sich allenfalls eine Umschichtung der Verteilungsverhältnisse vollziehen kann“. Quantitativ ist die Lage eindeutig: Die kirchlichen Verluste werden nicht durch Zugewinne andernorts ausgeglichen – so könnte man die Lage in Europa kennzeichnen; in den USA wiederum spielt sich der Wandel zu individualistischer Spiritualität eher in den Religionsgemeinschaften ab als außerhalb von ihnen und gegen sie. Dennoch darf all dies keine Ignoranz gegenüber Formen und Tendenzen frei vagierender Religiosität ebenso wie der sogenannten Kasualfrömmigkeit rechtfertigen.

Mein drittes Stichwort lautet „Globalisierung des Christentums“. Es ist für die Religionsdiagnose der Gegenwart unbedingt nötig, eine globale, d.h. nicht eurozentrische Perspektive einzunehmen. Schon die These, das 19. Jahrhundert sei ein Zeitalter der Säkularisierung gewesen, hat ja nur für Europa partielle Gültigkeit; in den USA nahm die Kirchenmitgliedschaft in dieser Zeit absolut und relativ kontinuierlich zu, und in der übrigen Welt gab es die verschiedensten Entwicklungen, nur eine nicht: Säkularisierung. In Afrika breiteten sich Christentum und Islam durch missionarische Aktivitäten stark aus; in Asien und der islamischen Welt nahmen die religiösen Traditionen die Herausforderung des Christentums

und der europäischen Macht in den verschiedensten Weisen auf. Selbst diejenigen unter den heutigen Sozialwissenschaftlern, die an der Vorstellung von den säkularisierenden Wirkungen der Modernisierung weiterhin festhalten – wie der bekannte Wertewandel-Forscher Ronald Inglehart – kommen jetzt insofern zu einer anderen Prognose der religiösen Lage der Welt, als sie die demographische Seite der Entwicklung stärker in Rechnung stellen.³ Wenn nämlich, so argumentieren sie, Säkularisierung negativen Einfluß auf die Bevölkerungsreproduktion hat, während zumindest traditionelle religiöse Orientierungen unter heutigen Bedingungen zu rapider Bevölkerungsvermehrung führen, dann wird der Anteil religiöser Menschen an der Weltbevölkerung in jedem Fall, trotz aller angenommenen Säkularisierung also, dramatisch steigen. Und dies gilt selbstverständlich noch mehr, wenn wir wie ich – gegen Inglehart – sogar die Säkularisierungsthese selbst für falsch halten und ihr eine Unterschätzung der religiösen Vitalität in den fortgeschrittenen Gesellschaften vorwerfen. Erstaunlicherweise wird von manchen (z.B. Samuel Huntington) der demographische Faktor praktisch nur auf den globalen Islam, aber nicht auf das globale Christentum bezogen. Dabei sind viele der am schnellsten wachsenden Nationen ganz oder stark christlich geprägt. Denken Sie nur an Brasilien, Uganda oder die Philippinen, deren Bevölkerung sich seit 1975 fast verdoppelt hat. Einige dieser Länder werden bis 2050 erneut eine Verdopplung oder mehr erfahren, was die Rangfolge der Staaten auf der Welt hinsichtlich ihrer Bevölkerungszahl völlig verändern wird. Dabei ist die Demographie nicht die einzige Ursache für die rapide Ausbreitung des Christentums in der Welt. Entgegen den Erwartungen der Kritiker des Kolonialismus, die das Christentum als Implantat des Westens ohne Zukunft in fremder Umwelt betrachteten, begann eine rapide Ausbreitung des Christentums in Afrika auch durch massenhafte Konversionen erst recht nach Ende der Kolonialherrschaft. Schätzungen besagen, daß gegenwärtig in Afrika pro Tag 23000 Menschen zur Zahl der Christen hinzukommen – durch Geburt, aber auch zu mehr als einem Sechstel durch Konversion. Der christliche Anteil an der afrikanischen Bevölkerung ist von 1965 bis 2001 von 25 auf 46 % gestiegen. Sicher sind Religionsstatistiken nicht extrem zuverlässig; aber zumindest die Trendaussagen scheinen unbestreitbar. Auch in Asien gibt es erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums, am spektakulärsten wohl in Südkorea. Über die religiöse Zukunft Chinas will ich nicht spekulieren, aber zumindest in Teilen Chinas und unter den Auslandschinesen gibt es eine beträchtliche Attraktivität des Christentums. In Lateinamerika ist der Siegeszug der Pfingstbewegung und protestantischer Sekten offensichtlich mehr als ein kurzlebiges Phänomen. Diese spielen vor allem auch für Frauen eine große Rolle, weil sie sich von ihnen eine „Reformation des machismo“ (Elizabeth Brusco)

versprechen. In globaler Perspektive besteht also keinerlei Grund, zweiflerisch nach den Überlebenschancen des Christentums zu fragen. Es sieht vielmehr eher so aus, als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte überhaupt.⁴

Diese Entwicklungen werden die Christen in Europa in vielfältiger Weise betreffen. Wahrscheinlich stehen wir, was die katholische Kirche betrifft, an der Schwelle einer fundamentalen Kräfteverlagerung. In der anglikanischen Kirche ist diese bekanntlich schon eingetreten. Hier gibt es massive Spannungen hinsichtlich Glaubensverständnis und Glaubenspraxis zwischen den Weltteilen, neuartige Bündnisse über Entfernungen hinweg und Spaltungstendenzen. Es ist extrem schwierig, aus Tendenzen der letzten Jahrzehnte die Zukunft zu extrapolieren. Das Wachstum der Pfingstbewegung dürfte sich – so meine Ansicht – abschwächen; die großen Kirchen werden sich aber in Konkurrenz dazu stärker „charismatisieren“. Das Verhältnis des wachsenden Christentums zum ebenfalls global wachsenden Islam kann, abhängig von weltpolitischen Konstellationen, extrem verschiedene Formen annehmen. Durch Migrationsbewegungen wird die religiöse Intensität der „Dritten Welt“ auch in der „Ersten Welt“ immer präsenter sein. Migration bedeutet heute zudem nicht mehr Abbruch der Einbettung ins Heimatland, sodaß wir von Wirkungen auch in umgekehrter Richtung ausgehen dürfen.

All dies wird die Gleichsetzung des Christentums mit Europa oder dem Abendland oder dem Westen weiter lockern. Historisch gesehen war diese ja immer schon problematisch gewesen. Weder war Europa je so homogen christlich, wie es eine romantische Sichtweise gerne gehabt hätte, noch war das Christentum in seinen ersten Jahrhunderten vornehmlich in Europa verankert. Ein afrikanischer Beobachter hat insofern völlig treffend die gegenwärtige Globalisierung des Christentums eine „renewal of a non-Western religion“ genannt. Wie wenig dies vielen bisher verständlich ist, darf ich vielleicht mit einer Anekdote erläutern. Bei der Vorbereitung seines gerade erschienenen Buches über Papst Benedikt XVI. interviewte mich ein bekannter deutscher Journalist; dabei stellte er mir die Frage, ob der Papst der neue Meinungsführer der westlichen Welt sei. Meine Antwort, daß der Papst kein Sprecher des Westens sei und dies auch nicht sein solle, wurde von ihm prompt so mißverstanden, als spräche ich dem Papst die Bedeutung für den Westen ab. Doch der Papst ist der wichtigste Repräsentant des Christentums und nicht des Westens, und daß das Christentum sehr viel mehr ist als der Westen, wird in den nächsten Jahren unübersehbar werden. Alle drei Tendenzen – Milieuauflösung, vagierende Religiosität, Globalisierung des Christentums – stellen

Herausforderungen für die Glaubensweitergabe und das intellektuelle Selbstverständnis des Glaubens in unserer Zeit dar. Wenn der Nexus zwischen dem Glauben und homogenen Sozialmilieus sich lockert, wenn der Glaube sich in Konkurrenz mit einer Vielzahl teils säkularer, teils vage religiöser Weltanschauungen und Lebenspraktiken befindet, wenn der Glaube neu angeeignet wird in der Welt außerhalb des schon lange christlich geprägten Kulturkreises und unter Bedingungen massenhafter Armut und Entwurzelung – in all diesen Fällen muß das Christliche von unbemerkten Partikularismen befreit und neu artikuliert werden. Darin stecken auch beträchtliche intellektuelle Herausforderungen.

Der große protestantische Theologe und Christentumshistoriker Ernst Troeltsch, Freund und Rivale Max Webers, hat im Jahr 1910 im ersten Band der von ihm, Weber, Husserl, Simmel u.a. neu gegründeten Zeitschrift „Logos“ einen Aufsatz über „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“ veröffentlicht. Er fragte damals – vor hundert Jahren – schon, ob wir neuen religiösen Lebensformen oder einer religionslosen Zukunft entgegengehen oder sogar der Auflösung der europäischen Kultur, „die ein neues religiöses Lebenselement nicht wird bilden können und doch auch ein solches nicht entbehren kann“. Gegen all diese Szenarien hielt er die Aussicht offen auf eine Sammlung der religiösen Kräfte der Gegenwart und neue Verknüpfungen der Sozialformen von Kirche, Sekte und individueller Spiritualität. Intellektuell sieht er das Christentum vierfach herausgefordert: in seinem Personalismus, der Konzentration der Mystik auf Jesus Christus, der Erschwerung der christlichen Wiedergeburt- und Liebesmoral und der Zentrierung auf die Gemeinschaftlichkeit des Kults. Die Herausforderungen liegen damit im Antipersonalismus, einer transzendenzvergessenen Diesseitigkeit, einem leeren Subjektivismus und einer individualistisch eingeschränkten Spiritualität. Es wäre außerordentlich reizvoll, im Abstand von einem Jahrhundert der Frage nachzugehen, wie sehr das Christentum in diesem Zeitraum die von Troeltsch markierten Herausforderungen angenommen hat oder ob es auch immer wieder versagt hat. Es ist aber jetzt nur die Gelegenheit, auf die Radikalität dieser Fragestellung aufmerksam zu machen. Das Christentum kann sich heute intellektuell nur verständlich machen – das ist meine Erfahrung und meine These – wenn ihm die Übersetzung in die Gegenwart in ganz elementarer Weise neu gelingt. Wir müssen auch mit den Mitteln der Geschichte und Sozialwissenschaften erst wieder ein Verständnis dafür schaffen, was mit dem Heiligen gemeint ist und seiner Präsenz, was mit Transzendenz und was mit Erlösung, mit Prophet, Messias und Überwindung der Opferdynamik, um dadurch den Grund neu zu legen für ein Verständnis der Kernaussagen des christlichen Glaubens.

Aus dieser Skizze religiöser Tendenzen und intellektueller Herausforderungen für den Glauben ergeben sich Punkt für Punkt Folgerungen hinsichtlich der zukünftigen Rolle der Religionsgemeinschaften in Europa:

1. Wenn meine These zutrifft, daß wir gegenwärtig Zeugen der Herausbildung eines überkonfessionell christlichen Milieus in Deutschland sind, also Schrumpfung der konfessionellen Milieus nicht die vollständige Beschreibung religiösen Milieuwandels ist, dann erhöht dies die Bedeutung des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Zusammenarbeit. Eine Profilierung der christlichen Kirchen gegeneinander verliert damit immer mehr ihre Abstützung in entsprechenden separierten Milieus; sie kann deshalb vermutlich immer weniger mit der Billigung der Gläubigen rechnen. Daniel Deckers hat treffend von einer Umkehrung der Beweislast hinsichtlich der ökumenischen Zusammenarbeit gesprochen:

Begründungspflichtig wird immer mehr, wenn diese unterbleibt, nicht, wenn sie stattfindet.

2. „Implizite Religion“ kann aus der Perspektive des Christentums als unglaubliche Simplifizierung, als Verzicht auf einen jahrtausendlang aufgehäuften Schatz an Weisheit und Umgangserfahrung mit dem Göttlichen, als Verlust von Transzendenz und als narzißtische Egozentrik erscheinen. Sie kann aber auch als eine Vielfalt von Anknüpfungspunkten für die Kirchen wahrgenommen werden, die durchaus Chancen und spirituelle Herausforderungen darstellen. Franz-Xaver Kaufmann hat den Begriff der „Wechselwirkung“ eingeführt, um die Notwendigkeit, aber auch die Chance solcher Anknüpfung darzutun: „Nur wenn es gelingt, die mit der Bewahrung und Fortentwicklung des explizit Christlichen betrauten Kirchen in Wechselwirkung mit den in Zwischenräumen angesiedelten Formen implizit christlicher Praxis und Kommunikation zu bringen, kann auf eine Tradierbarkeit des Christentums unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen gehofft werden.“⁵ Solche Anknüpfungsversuche und –angebote dürfen natürlich nicht opportunistisch das Eigene unter Wert verschleudern. Es wird durchaus auch konflikthaft um die Rettung der Transzendenz gegenüber den Tendenzen zu einer Detranszendentalisierung in impliziten und auch expliziten Religionen der Gegenwart gehen. Aber jede solche Anknüpfung an Erfahrungen und Deutungen ist auch eine produktive Herausforderung zur Neuartikulation des Eigenen. Wenn es zutrifft, daß Konkurrenz das religiöse Leben intensiviert, dann muß die Herausforderung zur Konkurrenz mit Engagement angenommen werden.

3. Die Globalisierung des Christentums und eine durch Migration verstärkte religiöse Vielfalt in Europa erhöhen die Bedeutung des interreligiösen Dialogs und der Kooperation der christlichen Kirchen mit nicht-christlichen Religionsgemeinschaften. Weder der ökumenische

noch der jüdisch-christliche Dialog sind bisher an ihr Ziel gelangt; ganz unübersehbar aber stellt sich jetzt als Aufgabe mit höchster Priorität der Dialog der abrahamitischen Religionen. Die politische Aufladung des Islam in der Gegenwart kann zu Islamophobie führen, die dieser großen Religion nicht gerecht wird, ja sogar Stereotypen des christlichen Antijudaismus jetzt auf den Islam überträgt. Selbstverständlich sind genauso gefährlich antijüdische und antichristliche Zerrbilder, die von Moslems geglaubt werden. Eine zentrale Stelle in diesem Dialog scheint mir dabei die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott einzunehmen. Was aus moslemischer Perspektive wie ein Rückfall in den Polytheismus erscheinen mag, muß für die Christen Anlaß zur Reflexion auf die Tiefe der eigenen Gotteskonzeption sein. Es meldet sich auch bereits die nächste große Aufgabe jenseits des „abrahamitischen“ Dialogs, nämlich die Verständigung mit den Formen süd- und ostasiatischer Religiosität.

4. Zusätzlich zu diesen Formen interreligiösen Dialogs stellen sich die Aufgaben einer intellektuellen Offensive gegenüber säkularistischer Rationalität. Ich habe vorhin schon unter Verweis auf Ernst Troeltsch zentrale Punkte benannt, die hier zum Thema werden. Wo die Frage nach den Religionsgemeinschaften im Mittelpunkt steht, wird es vornehmlich darum gehen, den Sinn von „Kirche“ unter Bedingungen einer vorherrschend individualistischen Sichtweise neu zu artikulieren. Jeder kirchlich Gebundene kennt vermutlich das Unverständnis von Zeitgenossen, wenn man Sorgen, Zweifel, Leiden an der eigenen Kirche zu Wort kommen läßt und doch seine Zugehörigkeit nicht in Frage stellt. Das Unverständnis rührt von einer zur Selbstverständlichkeit gewordenen Auffassung her, soziale Gebilde hätten auf dem freiwilligen Zusammenschluß ihrer Mitglieder zu beruhen und stellten deshalb nie mehr dar als eine Art Verein, in unserem Fall also einen „Kultverein“. In der Vorstellung von der Kirche aber als einem Gebilde, das den Individuen übergeordnet ist und ihnen erst möglich macht, gläubig zu sein und sie selbst zu werden, steckt damit eine tiefe Unzeitgemäßkeit. Es ist vielleicht die entscheidende Zukunftsfrage, ob es gelingt, diesem Gedanken von der Kirche heute Kraft zu geben trotz Schrumpfungsprozessen und umfassender Individualisierung.

¹ Christoph Wolf, Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation, in: Zeitschrift für Soziologie 24 (1995), S. 345-357.

² Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003, S. 10 f.

³ Pippa Norris/ Ronald Inglehart, Sacred and Secular. Cambridge 2004.

⁴ Vgl. Philip Jenkins, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford 2004.

⁵ Franz-Xaver Kaufmann, Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum, in: Theologie und Glaube 96 (2006), S. 309-323.