

**Studien
zur Theologie und Praxis
der Seelsorge**

86

**Religion und Bildung
in Kirche und Gesellschaft**

Für Norbert Mette

**Hg. von Gottfried Bitter und
Martina Blasberg-Kuhnke**

echter

Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft
Hg. von Gottfried Bitter und Martina Blasberg-Kuhnke

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge

86

Herausgegeben von
Konrad Baumgartner und Erich Garhammer
in Verbindung mit
Martina Blasberg-Kuhnke und Franz Weber

Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft

Für Norbert Mette

**Hg. von Gottfried Bitter und
Martina Blasberg-Kuhnke**

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de

Druck und Bindung: Difo-Druck GmbH, Bamberg

ISBN 978-3-429-03424-5 (Print)

978-3-429-04610-1 (PDF)

978-3-429-06027-5 (Epub)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
1. Religion	13
Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach? (<i>Karl Gabriel</i>)	18
Geht das: Fromm sein, ohne zu glauben? Ein Beitrag zum Verständnis intermediärer Religiositätsformate (<i>Rudolf Englert</i>)	28
Neurowissenschaftliche Herausforderungen an die Praktische Theologie – nur ein Hirngespinnst? (<i>Tobias Kläden</i>)	39
Re-Formation des Glaubens in der Diakonie – Plädoyer für die Rekonstruktion einer diakoniekritischen Reformationsgeschichte (<i>Ottmar Fuchs</i>)	48
Kirche zwischen Glaubensgemeinschaft und System (<i>Leo Karrer</i>) ..	68
Dialog – Trialog – oder mehr? Islam in Deutschland und die Zukunft der Theologien in praktisch-theologischer Perspektive (<i>Martina Blasberg-Kuhnke</i>)	76
Migrationsgemeinden als Sehhilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa (<i>Arnd Bünker</i>)	85
Heimatrecht für den Samariter. Ein Plädoyer (<i>Ulrich Kuhnke</i>)	93
Religion und Erfahrungen der Empörung (<i>Hadwig Müller</i>)	98

„Mutter der Barmherzigkeit“ – Religiöse Spuren in der Gegenwartsliteratur am Beispiel von Thomas Hürlimann (<i>Erich Garhammer</i>)	110
Konkordate oder Elternrechte? Was garantiert den Religionsunterricht? Muss sich die Religionspädagogik auf den Weg zu den Eltern machen? (<i>Udo Friedrich Schmälzle ofm</i>)	117
2. Bildung	129
„Dass einer fiedelt, soll wichtiger sein, als was er geigt“ (Th. W. Adorno) – Religion und Bildung unter den Vorzeichen einer ‚Theorie der Unbildung‘ (<i>Stefan Altmeyer</i>)	134
Bildung und Aufklärung. Bildungsreformen in Münster in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts (<i>Werner Simon</i>)	155
Mehr als eine Privatangelegenheit! Perspektiven für eine Reli- gionspädagogik in der Zivilgesellschaft (<i>Friedrich Schweitzer</i>)	164
Bildung und Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Familienbildung als Alltagsbildung (<i>Elisabeth Naurath</i>)	172
Glauben lernen als Ziel des Religionsunterrichts? Anmerkungen aus gesellschaftlich-bildungstheoretischer Sicht (<i>Judith Könemann</i>)	180
Auf Bildung gereimt. Zur Bildungsoffensive in der Gerechtigkeitstheorie und -politik (<i>Matthias Möhring-Hesse</i>)	187
Zur theologischen Grundlegung der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit Misereors (<i>Josef Sayer</i>)	200

„No child left behind.“ – Religiöse Bildung im Kontext von Individuum und System (<i>Helga Kohler-Spiegel</i>)	206
Begeisterung für den Lehrerberuf (<i>Dietlind Fischer</i>)	216
„Hinter der Kirche gleich links“. Überlegungen zum Verhältnis von „Identifizierung“, „Identifikation“ und „Identität“ im Horizont der Umnutzung von Kirchengebäuden (<i>Rita Burrichter</i>)	226
3. Religion und Bildung	235
Bildung und Religion, ein Verhältnis in Kontakt und Distanz (<i>Gottfried Bitter cssp</i>)	240
Religion und theologische Bildung: eine spannungsreiche Konstellation. Glaube braucht Bildung! Wirklich? (<i>Jürgen Werbick</i>)	266
Die Aufgaben der kirchlichen Gemeinde im religiösen Lernprozess – eine unzeitgemäße Betrachtung (<i>Reinhard Feiter</i>) ..	275
Grundvollzüge der Kirche im urbanen Raum (<i>Michael Sievernich SJ</i>)	283
Ökumenisches Lernen konkret. Erinnerungen an eine EATWOT-Konferenz (<i>Giancarlo Collet</i>)	292
„Für eine dienende und arme Kirche“. Der Katakombenpakt als subversives Vermächtnis des II. Vaticanums (<i>Norbert Arntz</i>)	297
Migranten-Pastoral. Fragmentarische Überlegungen zu Aparecida (2007) (<i>Paolo Suess</i>)	308

Ñukanchik Yachai – Eine bikulturelle Schule im Andenhochland (<i>Annebelle Pithan</i>)	318
„Good Governance“ – eine Herausforderung der Kirche in Afrika (<i>Klaus Piepel</i>)	327
Norbert Mette als Befreiungstheologe. Was ich in seiner Gegenwart gelernt habe (<i>Bert Roebben</i>)	339
Religion und Bildung im Kontext des Europarates (<i>Peter Schreiner</i>)	347
Italo Svevo – Lebensuntauglich. Herausforderungen der Literatur an die Theologie (<i>Ewald Berning</i>)	357
Gotteskommunikation in Familien – Eltern und Kinder in die Mitte nehmen (<i>Albert Biesinger/Jessica Eichenhofer</i>)	364
Maria Montessoris Religionspädagogik – konstruktivistisch gesehen (<i>Gerhard Büttner</i>)	375
4. Felder religiöser Bildung	384
„Gleich und gleich gesellt sich gern“ – Bildung als Schule der Freiheit!? (<i>Mechthild Hartmann-Schäfers/Michael Schäfers</i>)	388
Mehr (Bildungs-)Gerechtigkeit im Sinne einer Option für und mit armen jungen Menschen (<i>Ulrich Thien</i>)	398
Katechese in Quebec (<i>Gregory Baum</i>)	406
„Geh in die Stadt; dort wird dir gesagt, was du tun sollst...“ (Apg 9,6). Einige Erfahrungen und Impulse aus der City-Pastoral (<i>Bernhard Lübbering</i>)	411

Teamen bei TRO (<i>Hermann Steinkamp</i>)	418
Lesen bildet Kirche. Essay zum Bildungsauftrag einer theologischen Fachzeitschrift am Beispiel der „DIAKONIA“ (<i>Veronika Prüller-Jagenteufel</i>)	424
Heilige Schriften als Quellen der Menschlichkeit. Ermutigungen für ein friedliches Miteinander der Religionen (<i>Hans Grewel</i>)	433
Geschichten – aus denen wir leben. Interaktion mit Grundlagentexten aus Bibel und Koran (<i>Detlev Dormeyer</i>)	440
5. Autorinnen- und Autorenverzeichnis	451

Vorwort

Norbert Mette wird im Dezember 2011 65 Jahre alt. Zwar bedeuten Geburts- und Gedenktage in der theologischen Wissenschaft wenig. Aber wenn ein Theologe vom Rang *Norbert Mettes* einen runden Geburtstag feiert, dann ist es an der Zeit, auf sein Leben und Wirken zu schauen. Und weil wir zusammen mit *Norbert Mette* in den 70-er Jahren Schülerin und Schüler von *Adolf Exeler* in Münster waren, haben wir dieses Motiv der Verbundenheit aufgenommen und viele Weggefährten und Freunde zum Mitwirken an dieser Festschrift eingeladen. Denn viele, viele sind mit *Norbert Mette* auf unterschiedliche, ganz eigene Weise verbunden: durch gemeinsame Zeiten in Münster und Paderborn, in Dortmund und anderswo, durch gemeinsame Tätigkeitsfelder in Hochschule und Jugendarbeit, in Redaktionen und Akademien, durch Lektüre seiner zahlreichen Aufsätze und vielen Bücher. Selbstverständlich konnten wir in diesem Band nicht alle zusammenführen, die *Norbert Mette* vieles verdanken und von ihm gelernt haben: Fachwissenschaftliches, Hochschul- und Kirchenpolitisches, Geistliches und einfach Menschliches. Denn viele mussten aus Gesundheits- und Altersgründen absagen; aber wir hoffen, dass auch diese Stimmen auf andere Weise gehört werden. So bleibt diese Festschrift zwar unvollständig, aber vielleicht werden einige Akkorde aus dem vielstimmigen Konzert des Schaffens von *Norbert Mette* zu hören sein, die wenigstens einen ersten Eindruck von der Vielfalt der Themen und Perspektiven vermitteln, mit denen sich *Norbert Mette* in seiner bisherigen wissenschaftlichen Biographie zu Wort gemeldet hat – und die von vielen als prägend erfahren worden sind.

Der Titel ‚Religion und Bildung – in Kirche und Gesellschaft‘ deutet den weiten Denkhorizont an, vor dem *Norbert Mette* seine wohl wichtigsten Arbeiten seit den 70-er Jahren vorgelegt hat. Dabei sind alle *Mette*-Beiträge angetrieben vom sozialem und christlichen Gewissen des Soziologen und Theologen *Norbert Mette*; immer geht es ihm um das Eintragen christlicher Impulse in die offene, säkulare Gesellschaft heute, um das Freisetzen inkulturierender Anstöße aus der Kraft des Evangeliums, aus den Möglichkeiten christlichen Lebens und

Glaubens. Dementsprechend werden hier vier Schwerpunkte von den Autorinnen und Autoren herausgestellt: ‚Religion‘ und ‚Bildung‘, ‚Religion und Bildung‘ und ‚Felder religiöser Bildung‘. *Norbert Mettes* großer Bekannten- und Freundeskreis bringt es mit sich, dass fast durchgängig nur Kurzbeiträge zu lesen sind, die jeweils durch einige wenige ‚Leitartikel‘ gebündelt werden. Es entspricht durchaus *Norbert Mettes* optionengeleiteter, handlungswissenschaftlicher Praktischen Theologie, wenn die einzelnen Beiträge Hand und Herz der Autorin/ des Autors spüren lassen – je mit engem oder weiterem Bezug zu *Mettes* Arbeiten. So verwundert es auch nicht, dass beim Lesen dieser Festschrift immer wieder *Mette* durchscheint: *Norbert Mette* wird hier durch die Brille engagierter Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunde gelesen.

Jetzt gilt es, allen zu danken, die das Werden dieser Festgabe ermöglicht haben. Da sind zuerst die Autorinnen und Autoren der Beiträge zu nennen, dann die wissenschaftliche Mitarbeiterin *Anna Brümmer*, die das ganze Projekt betreut hat und alle Manuskripte auf ihre formale Gestaltung prüfte, die Sekretärinnen *Ricarda Hovermann* und *Daniela Pajaziti*, die für den störungsfreien Austausch der Texte und ihre verschiedenen Fassungen sorgten, außerdem *Achim Korte* für die technische Unterstützung. Unser Dank gilt den Herausgebern der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge“, *Konrad Baumgartner* und *Erich Garhammer* in Verbindung mit *Franz Weber*. *Thomas Ruster* ist zu danken, dass er einen stattlichen Druckkostenzuschuss der Universität Dortmund einbrachte und außerdem einer verborgen bleiben wollenden Spendenquelle. Endlich sei dem Echter-Verlag gedankt für die verlegerische Betreuung des Projekts, besonders *Heribert Handwerk*.

Nun möge dieses Buch den Christen und Gemeinden im 21. Jahrhundert, in einer epochalen Umbauphase der Kirchen, Anstoß und Mut geben und *Norbert Mette* Ehre und Freude machen.

Gottfried Bitter cssp

Martina Blasberg-Kuhnke

1. RELIGION

Religion ist heute ein Alltagswort geworden mit vielen Farben, in vielen Formen. Religion wird in unserer Gesellschaft von den einen gesucht als seltene Kostbarkeit, von den anderen gemieden wie eine ansteckende Krankheit. Insgesamt ist Religion zum Gebrauchsgegenstand geworden – je nach eigenem Verwendungszweck und Geschmack als freie Komposition unterschiedlicher religiöser Traditionen und Praxen. Darum ist es sehr schwierig, vielleicht sogar unmöglich, eine begriffliche Eingrenzung, ganz zu schweigen von einer begrifflichen Bestimmung von Religion und Religionen, umgangssprachlich zu benennen. Wenn aber hier nun ausführlich nach dem Wechselverhältnis von Bildung und Religion gefragt wird, so ist es unverzichtbar, wenigstens eine vorsichtige Umschreibung dessen anzugeben für das, was Religion genannt werden und was von Religion erwartet werden kann. Darum hier ein Umschreibungsversuch (eingeschlossen seine nicht näher genannten apriorischen Vorverständnisse). – *Religion* wird eine von vielen Menschen geübte alltägliche Lebensweise genannt, die sich leiten lässt von der nachdenklichen und hoffenden Überzeugung, dass eine überweltliche, unbedingte (göttliche) Macht der Welt und den Menschen nahe steht, sie begleitet und vollendet. Diese unbedingte Macht wird als Sinn-Grund erlebt, sie gibt zu denken und prägt das Handeln. Darum gibt Religion den einzelnen Menschen, einer Gesellschaft, einer Kultur jeweils ihr eigenes Gesicht, ihre Identität. Religion ist ganz selbstverständlich ein personales und ein soziales, ein kulturelles und politisches Phänomen, das sich wandelt, untergeht und aufersteht – in seinen Wirkungen und Ausgestaltungen, in seinen Ethiken und Riten. Diese Wirkungen und Wandlungen von Religion breiten die folgenden elf Beiträge aus, ehe dann die folgenden Kapitel die Themenfelder ‚Bildung‘ und ‚Religion und Bildung‘ samt ihren Auswirkungen zur Sprache bringen.

Karl Gabriel geht den jüngsten Wandlungen der Umgangsformen mit Religion in unserer Gesellschaft nach, prüft das Verhältnis von Religion und „multiplen Modernen“ und gibt der noch immer oft angeführten Säkularisierungsthese den Abschied. – *Rudolf Englert* erkennt in den Formen religiöser Praxis heute eine deutliche „Zunahme intermediärer Religionsformate“ mit Neigung zum „Kulturchristentum“, das sich jenseits aller dogmatischen Vorgaben der möglichen „religiösen

Dimension der Wirklichkeit“ vergewissern will. – *Tobias Kläden* nimmt das noch wenig erkundete Gespräch zwischen Theologie und Neurowissenschaften auf, die die neuronalen Korrelate von Religiosität erforschen und befragen – jenseits der Fragen nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes. – *Ottmar Fuchs* wirbt für ein neues Verständnis von Reformation im Sinn von re-formatio, für ein neues Zusammenbinden von Glauben und Leben, von Martyrie und Diakonie – dargestellt an Elisabeth von Thüringen und Johannes von Gott als stillen Kirchen-Reformatoren. – *Leo Karrer* prüft die „Innenarchitektur“ der Kirchen, er mahnt die Christen und Gemeinden, „Gott nicht zu klein zu denken“ und endlich eine ehrliche, ernsthafte Selbstevangalisierung einzuleiten. – *Martina Blasberg-Kuhnke* berichtet von religions- und universitätspolitischen Unternehmungen, dem Islam aus christlich-theologischer Verantwortung heute wissenschaftliches und kulturelles Heimatrecht an deutschen Universitäten zu geben: durch die Einrichtung eigener Institute für Imam-Ausbildung. – *Arnd Bünker* prüft die Möglichkeiten, ob die sich weithin selbst organisierenden Migrantengemeinden in Mitteleuropa mit ihren phantasievollen Vitalitäten vielleicht ein Bild der künftigen Minderheiten-Kirchen in Europa abgeben können. – *Ulrich Kuhnke* plädiert für einen selbstverständlichen Platz samaritanisch gesinnter Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in kirchlichen Sozialeinrichtungen, auch wenn sie ihre helfenden Dienste nicht (mehr) aus christlicher Glaubensüberzeugung besorgen (wollen/können). – *Hadwig Müller* öffnet die vielfach apathisch gewordenen Herzen – mit Eduard Schillebeeckx und Frère Rudolf – auf die Empörung über das Leid und die Solidarität mit den Leidenden als „inspirative Kräfte für eine aufrichtende Theologie“. – *Erich Garhammer* spürt die Mutation von Religion heute auf, indem er den „religiösen Spuren in der Gegenwartsliteratur am Beispiel von Thomas Hürlimann“ nachgeht und dabei „Versuche einer narrativen Rettung des katholischen Kosmos“ aufdecken kann. – *Udo Friedrich Schmätzle* schaut auf die dramatischen Veränderungen der religiösen Landschaften in den letzten Jahrzehnten und fragt dazu kritisch an, ob die gesellschaftlichen und religionspolitischen Voraussetzungen noch zutreffen, auf denen die Rechtsgrundlage des schulischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs.

3 GG aufbaut – ohne eine dringliche Verstärkung des Elterninteresses an diesem Religionsunterricht ihrer Kinder.

Karl Gabriel

Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?

Für die Frage nach der Zukunft von Religion und religiöser Bildung war lange Zeit – zumindest in Europa – der Horizont der Säkularisierungsthese dominierend. Für diejenigen, die sich im Umkreis von *Franz-Xaver Kaufmann* seit den 1970-er Jahren mit einer Soziologie des Katholizismus beschäftigten, gab es von Anfang an gute Gründe, an den allzu einlinigen und teleologischen Vorstellungen der Säkularisierungstheorie zu zweifeln. Zu ihnen gehörte *Norbert Mette* mit seinen frühen Arbeiten über die „Kirchlich distanzierte Christlichkeit“ und die missglückten Versuche einer katholischen Religionssoziologie. (vgl. *Mette 1980/1982*) Heute stehen wir am Ende eines langen Abschieds von der Säkularisierungsthese. Dies ist inzwischen zumindest die Mehrheitsmeinung unter den Religionssoziologen. Weniger einig ist man sich in der Frage, was nach dem Abschied von der Säkularisierungstheorie angesagt ist. Als direkte Alternative hat die These von der Rückkehr bzw. Wiederkehr der Religion in den letzten Jahren eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Im folgenden Beitrag soll auch diese Vorstellung einer Kritik unterzogen werden. Stattdessen plädiere ich für die Perspektive einer an der Vorstellung multipler Modernen orientierten religiösen Modernisierung.

Die Kritik der Säkularisierungsthese

Wie sich insbesondere an *Max Weber*, *Emil Durkheim* und *Georg Simmel* zeigen lässt, sind die Grundzüge der Säkularisierungsthese in die Ursprünge der Soziologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eingelassen. (vgl. *Krech/Tyrell 1995*) Sie macht einen Teil der disziplinären Identität des Faches aus. Der Ausbau der These ging in drei eng aufeinander bezogene Richtungen: *Webers* Entdeckung des Kampfs der Wertsphären in modernen Gesellschaften wurde in der Theorie funktionaler Differenzierung entfaltet. Säkularisierung erhielt hier die Bedeutung der Trennung und Ablösung der gesellschaftlichen Funktionsbereiche von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft etc. von der Religion. Seit den 1930-er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die Reli-

gion zum Gegenstand der neu entstehenden empirischen Sozialforschung. Sie wandte sich dem Messbaren an der Religion zu: Kirchengangshäufigkeit, massenstatistische Befragungen zu Gottesglauben, Befolgung kirchlicher Moralvorschriften und Vertrauen zur Institution Kirche. Die empirische Sozialforschung belegt seitdem, dass die so gemessene Religiosität bzw. Kirchlichkeit in lang- wie kurzfristiger Perspektive abnimmt. Sie stellt bis heute einen signifikanten Zusammenhang mit typischen Merkmalen moderner Gesellschaften wie Industrialisierung, Urbanisierung und Höhe des Bildungsgrads her. Die Säkularisierung als Rückgang des Glaubens auf individueller Ebene erhielt damit den Charakter einer vielfach bestätigten empirischen Tatsache. Noch in eine dritte Richtung erfuhr die Säkularisierungsthese einen weiteren charakteristischen Ausbau: Religion wurde in modernen Gesellschaften als Phänomen der Privatsphäre begriffen. Während die dominierenden Institutionen des öffentlichen Lebens nach säkularen, rationalen Maximen funktionierten, bleibe der Religion – so etwa *Thomas Luckmann* – das Reich des Privaten. Die Religion werde privatisiert, individualisiert und verwandele sich in einen Gegenstand individueller Wahlvorgänge.

Der Einfluss der Säkularisierungsthese reicht bis heute weit über die Soziologie hinaus. Man übertreibt kaum, wenn man sagt, die Säkularisierungsthese sei die dominierende Selbstverständigungskategorie des 20. Jahrhunderts gewesen, zumindest unter den Intellektuellen Europas. Die aufstrebenden Naturwissenschaften konnten sich auf sie berufen und alle Geisteswissenschaften sind von ihr imprägniert. Auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, die evangelische wie die katholische, lassen sich nicht begreifen ohne Bezug zum Horizont der Säkularisierungsthese.

Die Kritik der Säkularisierungsthese gewinnt heute auf verschiedenen Ebenen an Boden. Zuerst trifft es die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen gesellschaftlichen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion hinauslaufe. Bis auf einige versprengte kämpferische Atheisten – heute zumeist in einem biologistischen und naturalistischen Gewand – vertritt die Säkularisierungsthese als Teleologie,

als Ziel von Geschichte und Gesellschaft eigentlich niemand mehr. Ein zweites Feld der Kritik betrifft den inhärenten Eurozentrismus der Säkularisierungsthese. Die These ist im westlichen Europa entstanden und zeigt sich in die weltanschaulichen Frontstellungen, wie sie sich nur in Teilen Europas entwickelten, tief verstrickt. Im Verhältnis zur übrigen Welt nährte sie zudem den Glauben an eine überlegene Mission Europas für die ganze Welt. In den Vereinigten Staaten hat sich die Säkularisierungsthese nie voll entfalten können, und heute sieht sich die Mehrheit der amerikanischen Religionssoziologen im Recht, wenn sie sagt, bei der Säkularisierungsthese handele es sich um ein typisch europäisches Produkt. Die katholische Theologie hat früh nach dem Konzil von den sich neu entwickelnden außereuropäischen Theologien einen Spiegel vorgehalten bekommen, auf dem zu erkennen war, wie stark auch die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts eine Fixierung auf das Säkularisierungsproblem erkennen lässt. Dass die Säkularisierungsthese eine eurozentristische Schlagseite besitzt, wird heute kaum jemand ernsthaft bestreiten wollen.

Aus der Soziologie selbst hat der spanisch-amerikanische Soziologe *José Casanova* vor über 15 Jahren viele kritische Argumente zur Säkularisierungsthese gebündelt und mit Wucht vorgetragen. (vgl. *Casanova 1994*) Das Hauptproblem der Säkularisierungsthese sieht *Casanova* darin, dass sie in problematischer Weise Aussagen zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, zur Abnahme individuellen Glaubens und zur Privatisierung der Religion zu einer einzigen These unentwirrbbar miteinander verschränke. Die drei Prozesse müssen aus seiner Sicht als einzelne betrachtet werden. Hatte *Casanova* in den 90-er Jahren zumindest noch den Prozess der funktionalen Differenzierung als konstitutiv für moderne Gesellschaften betrachtet, so rückt er heute auch davon noch ab. Für die Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Politik zum Beispiel sei die Säkularisierungsthese im Sinne funktionaler Differenzierung wenig instruktiv. Fruchtbarer sei es, von einer Vielzahl verschiedener Modelle wechselseitiger Tolerierung von Religion und Politik auszugehen. Offenkundig sei, dass mit Prozessen der Modernisierung nicht notwendig der Rückgang individuellen Glaubens verbunden sein müsse. Außer für den Westen Europas treffe dies empi-

risch einfach nicht zu. Am Beispiel so unterschiedlicher Phänomene wie der islamischen Revolution im Iran, der Befreiungstheologie in Lateinamerika, der Solidarnoszbewegung in Polen und der religiösen Rechten in den USA kann *Casanova* überzeugend belegen, dass auch von einem zwangsläufigen Zusammenhang von Modernisierung und Privatisierung der Religion nicht ausgegangen werden könne.

Die Kritik der These von der Rückkehr der Religion

Auch die These von der Rückkehr der Religion kann Bezug nehmen auf *Max Weber*. In der aufgewühlten Situation des Jahres 1917 in München formuliert er in einem berühmt gewordenen Vortrag zum Thema ‚Wissenschaft als Beruf‘: „Die alten, vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ Der siegreiche, moderne Kapitalismus – so *Weber* schon 1904 am Ende der ‚Protestantischen Ethik‘ – ist zu einem „stahlharten Gehäuse“ geworden. „Niemand weiß noch“, – so verweigert er sich einer Prognose – „wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden“ (*Weber* ⁶1985, 605; ⁹1988, 204). Heute machen zwei religiöse Expansionsbewegungen weltweit auf sich aufmerksam, auf die im Zusammenhang der These von der Wiederkehr der Religion gern verwiesen wird. Das pfingtlerische Christentum wächst augenblicklich an vielen Stellen der Welt mit einer erstaunlichen Dynamik. Dies trifft für große Teile Ostasiens zu, eingeschlossen Chinas. Mit atemberaubendem Tempo nehmen die charismatischen Gruppen schon seit einigen Jahren in Lateinamerika zu. Auch das südliche Afrika ist Schauplatz einer Expansion charismatischen Christentums. Mit Evangelikalen und katholischen Charismatikern überschreitet die Bewegung typischer Weise auch die Konfessionsgrenzen. Die zweite weltweite religiöse Expansionsbewegung ist uns in Europa präsenter: die des Islam. Dabei machen Europa und der Nahe Osten nicht einmal den vorrangigen Ort islamischer Expansion aus. Indonesien stellt inzwischen das bevölkerungsreichste muslimische Land der Welt dar. Außer in Ostasien und unter den Migranten Europas wächst der Islam auch in

Schwarzafrika. Von einem von Westeuropa aus sich ausbreitenden Prozess der Säkularisierung im Sinne des Verschwindens von Religion ist augenblicklich wenig in der Welt zu spüren. Im Gegenteil: die Religion ist in vielen Teilen der Welt eindeutig im Vormarsch.

Die These von der Wiederkehr der Religion bereitet aber ebenfalls nur schwer zu leugnende Schwierigkeiten. Wie schon die frühen Andeutungen *Max Webers* belegen, bleibt die These der Perspektive der Säkularisierung verhaftet. Wer von einer Wiederkehr spricht, setzt voraus, dass vorher eine Abreise bzw. Abkehr stattgefunden hat. Die These von der Wiederkehr der Religion teilt damit die Probleme, die im Zusammenhang mit der Säkularisierungsthese angesprochen wurden. Die Vermutung liegt nahe, dass die Wiederkehrthese denjenigen europäischen Intellektuellen besonders plausibel erscheint, die bis vor Kurzem noch die Religion im unaufhaltsamen Prozess des Verschwindens sahen.

Man muss die Argumentation von *Ronald Inglehart* und *Pippa Norris* nicht teilen, um insbesondere mit dem Blick auf Europa gegenüber der These der Wiederkehr der Religion ein Unbehagen zu empfinden. *Inglehart* und *Norris* halten trotz der weltweiten religiösen Expansionsprozesse an der klassischen Säkularisierungsthese fest. (vgl. *Norris/Inglehart 2004*) Sie deuten die empirischen Hinweise auf eine Wiederkehr der Religion an vielen Stellen der Welt gewissermaßen als eine vorübergehende Delle im Verdrängungsprozess der Religion. Diese lasse sich einfach dadurch erklären, dass in vielen Teilen der Welt die Armut nicht ab-, sondern zunehme. Wo sich aber Armut ausbreite, dort kehre auch – darüber brauche man sich nicht zu verwundern – die Religion zurück. Wenn und soweit es gelinge, die Lebenssituation der Menschen zu verbessern und sicherer zu machen, komme es auch wieder zu dem bekannten Zusammenhang von Anhebung des materiellen Lebensstandards und dem Verschwinden der Religion. Theoretisch erweisen sich *Inglehart* und *Norris* als Verfechter einer allzu einfachen These einer Kompensationsfunktion der Religion. Diese ist schwer mit der Einsicht in die Vielfalt von Funktionsbezügen der Religion in Einklang zu bringen. Empirisch müssen sie mit Blick auf den Fall der Ver-

einigten Staaten die Aufmerksamkeit ganz auf die Dimension der Sicherheit bzw. Unsicherheit lenken. Die ungesicherten Lebensverhältnisse als den alleinigen Verursacher für die Religiosität in den USA in Anschlag zu bringen, bleibt aber wenig überzeugend.

Der eigentliche kritische Testfall für die These der Wiederkehr der Religion bleibt das westliche Europa. Befürworter wie Gegner der Säkularisierungsthese sind sich soweit einig, dass das westliche Europa seit den 60-er Jahren des 20. Jahrhunderts einen Prozess der Schwächung der kirchlich verfassten Religion erlebt. Ohne, dass es Anzeichen eines Trendumkehres gäbe, nehmen seit dieser Zeit Kirchenmitgliedschaft und regelmäßiger Gottesdienstbesuch ab, sinkt der Einfluss der Kirchen auf die religiösen Überzeugungen und moralischen Orientierungen der Menschen und verliert eine kirchlich geprägte Lebensführung an institutioneller Absicherung. Was macht man mit diesem unbestrittenen Befund, wenn man trotz allem von der Wiederkehr der Religion auch für Europa überzeugt ist? Der verständliche Ausweg besteht darin, zwischen Kirchlichkeit und Religiosität eine scharfe Kluft anzunehmen, die alternative, außerkirchliche Religiosität als die eigentliche Religiosität zu betrachten und der kirchlichen Religion einen marginalen, vernachlässigbaren Status zuzuschreiben. Damit gerät die Position einer Wiederkehr der Religion auch in Europa aber in Widerspruch zu schwer zu leugnenden empirischen Tatsachen. Zwei seien besonders hervorgehoben: Die anwachsenden Phänomene einer alternativen Religiosität haben ihren Ort nicht jenseits, sondern primär im Umfeld der Kirchen. Wo die kirchliche Religion geschwächt ist, findet auch die alternative Religiosität keinen Nährboden. Dies ist eine der Schlussfolgerungen, die sich aus der Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in den Neuen Bundesländern nach 1989 ziehen lässt. Die von vielen erwartete breite Rückkehr zu den Kirchen fand nach 1989 nicht statt. Es gab aber auch keine nennenswerte Hinwendung zu Formen alternativer Religiosität. In Westdeutschland sind Phänomene alternativer Religiosität in signifikant höherem Maße zu beobachten als in Ostdeutschland.

Zu den Phänomenen – ich komme zum zweiten Argument – einer Wiederkehr der Religion gehört wiederum unbestritten eine gewisse neue Sichtbarkeit der Religion bzw. eine Wiederkehr der Religion in

den öffentlichen Raum. Wenn man danach fragt, welche Religion heute primär in die Öffentlichkeit zurückkehrt, so ist es wiederum nicht die alternative Religiosität. Vielmehr sind es primär weltweit, aber auch in Europa, die alten Kirchen und die außerchristlichen traditionelle Religionsgemeinschaften. *José Casanova* hat als erster mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die traditionellen Religionsgemeinschaften die primären Träger dessen sind, was er die De-Privatisierung der Religion nennt. Ich komme zu dem Schluss, dass es gute Gründe gibt, heute sowohl die Säkularisierungsthese als auch die These von der Wiederkehr der Götter als unbefriedigend zu betrachten. Deshalb erscheint es mir geboten, nach einem Konzept zu suchen, das die gegenwärtige religiös-kirchliche Lage besser zu erklären vermag als die beiden alternativen Positionen.

Multiple Modernen und religiöse Modernisierung

In einer gegenwärtig noch andauernden Debatte um die Kritik der älteren Modernisierungstheorie sind die Einwände noch einmal verschärft worden. War man sich bisher sicher, dass die Kernelemente der Moderne – wie etwa eine liberal-kapitalistische Wirtschaftsentwicklung und Demokratisierungsprozesse – sich wechselseitig notwendig bedingen, so ist man heute bei der Annahme notwendiger Zusammenhänge vorsichtiger geworden. Eine scharfe Gegenüberstellung von Tradition und Modernität – so ein weitere Einsicht – macht wenig Sinn. Vielmehr wirken Traditionen in der Moderne weiter und spiegeln sich in eigenen Formen von Modernität wider. Damit entspricht heute die Vorstellung von Modernisierung mehr einer Arena möglicher Optionen und Wege als einem gerichteten Prozess. Auf der Linie einer konsequenten Öffnung des Spielraums der Moderne liegt auch, wenn etwa Phänomene des Fundamentalismus als Alternativen in der Moderne und nicht als Alternativen zur Moderne in den Blick kommen. *Shmuel Eisenstadt* hat für die skizzierte Öffnung des Modernisierungskonzepts die Formel von der „Vielfalt der Moderne“ oder von den „multiplen Modernen“ eingeführt. (vgl. *Eisenstadt 2000*)

Meine These ist die, dass das Konzept der multiplen Modernen die Chance bietet, jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Reli-

gion eine angemessene Perspektive für die Entwicklung von Religion und Christentum heute zu gewinnen. Eine erste, weitreichende Konsequenz besteht darin, Religion entschieden in und nicht jenseits der Moderne zu verorten. Die immer wiederkehrenden Spannungen zwischen Religion und Modernität sind typisch moderne Phänomene und keineswegs ein Zeichen dafür, dass die Religion irgendwie nicht zur Moderne gehört bzw. passt. Konflikte zwischen den Wertsphären – so schon *Max Weber* – machen gerade ein zentrales Charakteristikum der Moderne aus.

Mit einem kurzen Blick auf die Soziologie des Katholizismus lässt sich die Fruchtbarkeit der angesprochenen Perspektive verdeutlichen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts erfindet sich der Katholizismus in der Moderne und als modernes Phänomen gewissermaßen neu. Die katholische Kirche nimmt erst im 19. Jahrhundert die uns so vertraute, zentralisierte organisatorische Gestalt an. Die Päpste werden Träger eines spezifischen modernen Charismas. In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts nutzen die katholischen Akteure die Chance zu einer umfassenden Milieubildung unter den Katholiken. Sie fußt auf der Entfaltung eines eigenen Vereinswesens, einer eigenen Weltanschauung, eigenen Institutionen und eigenen, dem Alltag Struktur gebenden Ritualisierungen. In Revision meines früheren Sprachgebrauchs würde ich heute mit Blick auf den Katholizismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr von einem Amalgam aus Tradition und Modernität sprechen. Es handelt sich vielmehr in seiner Gänze um ein modernes Phänomen. (vgl. *Hellemanns 2010*) Die Neuerfindung des Katholizismus in der Moderne des 19. Jahrhundert ist nicht die letzte geblieben. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass der Katholizismus sich heute erneut in einem Prozess der Findung bzw. Erfindung befindet. Der gesellschaftliche Kontext bildet die Zäsur zwischen einer industriegesellschaftlichen und einer entfalteten Moderne oder zwischen erster und zweiter Moderne, wie *Ulrich Beck* formuliert. Das Zweite Vatikanum (1962-1965) fällt schon rein zeitlich in die Phase der Zäsur zwischen erster und zweiter Moderne.

Die Vorteile einer Theorie religiöser Modernisierung im Kontext eines Konzepts multipler Modernen gegenüber der Säkularisierungstheorie wie der These von der Wiederkehr der Religion lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Konzeptionell bekommt die Religion wieder einen Platz in der Moderne; ihre Stellung ist nicht mehr theoretisch im Sinne einer gesellschaftlichen Randposition vorentschieden. Die Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen können in den Blick kommen und eine angemessene Berücksichtigung finden. Auch fundamentalistische religiöse Bewegungen lassen sich als Phänomene innerhalb der Moderne identifizieren. Die Vielfalt der Moderne lässt unterschiedliche Modelle im Verhältnis von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft zu. Für die religiösen Traditionen bleibt die Herausforderung, sich in der Moderne jeweils neu erfinden zu müssen. Dies gilt gerade auch für die religiösen Akteure, die nur die Tradition und nichts als die Tradition fortsetzen wollen. Für die kirchlichen Akteure in Europa bietet das Konzept die Chance, sich von der Prägung durch ein folgenreiches Säkularisierungsbewusstsein zu lösen. Im westlichen Europa hat dieses nach wie vor die Wirkung einer „Sichselbst-erfüllende-Prophezeiung“ – es bringt zu einem guten Teil erst das hervor, was es als sicher für die Zukunft erwartet.

Aber auch gegenüber der These der Wiederkehr der Religion bietet die Konzeption der multiplen Modernen bessere Chancen, die religiös-kirchliche Lage einsichtig und verstehbar zu machen. Sie besitzt eine größere Übereinstimmung mit der empirischen Datenlage für das westliche Europa. Sie vermag die Entwicklungen innerhalb der kirchlich verfassten Religion differenzierter wahrzunehmen und zu interpretieren. Im Unterschied zur These der Wiederkehr der Religion verfügt sie über ein konzeptionelles Verständnis von Modernität. Sie lenkt damit das Interesse auf die Bedingungen, unter denen die Religionen in der Moderne zu agieren haben. Sie hat die Spannungen im Verhältnis von Religion und Politik und die Vielfalt von Verflechtungsmodellen beider innerhalb der Moderne im Blick. Sie wird der religiösen Signatur der Gegenwart besser gerecht: die Religionen bleiben, aber sie wandeln ihr Gesicht.

Literatur

Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

Eisenstadt, S. N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerwist 2000.

Hellemans, S., *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*, Würzburg 2010.

Mette, N., *Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie*, München 1982.

Ders., *Religionssoziologie – katholisch. Erinnerungen an religionssoziologische Traditionen innerhalb des Katholizismus*, in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 39-56.

Krech, V./Tyrell, H. (Hgg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen⁹1988.

Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, in: J. Winckelmann (Hg.), Tübingen⁶1985.

Norris, P./Inglehart, R., *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

Rudolf Englert

Geht das: Fromm sein, ohne zu glauben? Ein Beitrag zum Verständnis intermediärer Religiositätsformate

Polarisierungs- und Nivellierungstendenzen im Feld des Religiösen

In Deutschland wird Religion immer häufiger zum Politikum. Wieviel Kruzifix, wieviel Kopftuch, wieviel Burka, wieviel Minarett darf sein? Soll es an den öffentlichen Schulen konfessionellen Religionsunterricht geben oder besser Ethik für alle? Darf eine atheistische Initiative auf den Bussen kommunaler Verkehrsbetriebe für eine Weltanschauung ohne Gott werben? Muss eine Theaterinszenierung abgesetzt werden, weil sie die religiösen Empfindungen bestimmter Gläubiger verletzt? Usw.

Solche Streitfälle spielen in der öffentlichen Wahrnehmung von Religion eine große Rolle. Naturgemäß treten dabei jene Gruppierungen besonders in den Vordergrund, die diese Streitfälle auslösen oder besonders sensibel auf sie reagieren. Das sind in der Regel Gruppierungen mit scharf profilierten Einstellungen in religiösen Fragen, z.B. fundamentalistische Christen, die an Abtreibungskliniken tätige Ärzte mit dem Tod bedrohen oder militante Islamisten, die religionskritische Künstler und Journalisten auf eine Abschussliste setzen. Oder es sind polemische Atheisten wie Dawkins, die auf Religion und Kirchen einschlagen, als hätte sich dort seit dem „Syllabus errorum“ von 1864 nichts geändert.

Vor diesem Hintergrund entsteht in der Öffentlichkeit schnell das Bild einer in religiösen Fragen polarisierten Gesellschaft. Nun wird man tatsächlich sagen können, dass sich im Feld der Religion gesellschaftlich derzeit eine Menge tut und dass es in diesem Feld sehr markante Akteure gibt. Dies gilt

- erstens ganz besonders für den Islam, der in Ländern wie England, Frankreich oder Deutschland heute unübersehbar präsent ist. Die europäische Moderne bekommt es hier mit Gläubigen zu tun, die vielfach einen Glaubensstil repräsentieren, den man in den urbanen Zentren des

Westens endgültig hinter sich zu haben meinte: einen Glauben mit starkem Milieubezug, mit hoher Verbindlichkeit und relativ geringen individuellen Freiheitspielräumen. Dieser Glaube konfrontiert die Gesellschaft mit einem Maß religiöser Empfindlichkeit, das man sich in christlich geprägten Ländern weitgehend abgewöhnt hatte. Und so sehen sich die durch die Aufklärung geprägten Staaten Europas durch Bürger islamischen Glauben gezwungen, ihr eigenes Verhältnis zu Religion und Religionen zu überdenken und zu definieren.

- Ein zweiter markanter Akteur im Feld der Religion ist der religiöse Fundamentalismus sowie gewisse Formen religiösen Neokonservatismus. Dieser Religiositätstypus drängt den von der Erfahrung religiöser Pluralität ausgehenden Relativierungsdruck beiseite und katapultiert sich sozusagen mit einem dezisionistischen Ruck aus der religiösen Multioptionsgesellschaft heraus. Für diesen Typus gibt es nur *einen* Gott, *einen* Glauben, *eine* Wahrheit, *eine* Kirche. Es wäre völlig verkehrt, diese Form von Religiosität für ein Modell aus der Mottenkiste zu halten. Vielmehr ist es so, dass die Religionen heute weltweit vor allem da an Boden gewinnen, wo sie ein scharfes Profil zeigen und missionarisch mit eindeutigen Heilsversprechungen ungeniert in die Offensive gehen. In europäischen Ländern ist die Anhängerschaft der Nachfolger *Billy Grahams* zwar noch eine kleine Minderheit, aber gerade unter religiös sehr sensiblen jungen Leuten wächst auch hier die Zahl derer, die Eindeutigkeit wollen. Aus ihrer Sicht verlangt Religion vor allem Einverständnis, nicht Auseinandersetzung. Dies korrespondiert vielfach mit schwachreflexiven Formen charismatischer Frömmigkeit und mit neuen Formen des Klerikalismus.

- Ein dritter markanter Akteur ist der sogenannte Neue Atheismus (vgl. z.B. *Striet 2008*). Auch dieser wird vor allem da wahrgenommen, wo er zur Überdeutlichkeit tendiert. Ähnlich wie man fundamentalistisches Eindeutigkeitsstreben als Reaktion auf den Relativierungsdruck der Moderne ansehen kann, kann man den Neuen Atheismus als Reaktion auf fundamentalistische Eindeutigkeiten betrachten. Das trifft zwar nicht für alle seine Vertreter gleichermaßen zu, sehr wohl aber für die polemische Vorhut à la *Dawkins* oder *Schmidt-Salomon*. Wenn man deren Auslassungen genauer prüft, zeigt sich, dass sie das argumentative Niveau klassischer Religionskritiker wie *Feuerbach*, *Marx*, *Freud*

oder *Nietzsche* nicht annähernd erreichen. Von daher ist der Atheismus dieser naturwissenschaftlich gebildeten Lientheologen jedenfalls weniger neu als dürftig. Doch auch hier zeigt sich: Gerade in einer solch reduzierten und simplen Gestalt erreicht dieser Akteur im Feld der Religion eine breite Aufmerksamkeit.

Diese drei Akteure: ein offensiver bis militanter Islam, ein neokonservatives bis fundamentalistisches Christentum und ein polemischer Atheismus haben einen starken Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung von Religion. Sie prägen das Bewusstsein von der religiösen Gegenwartssituation in einem Maße, die ihre reale Verankerung in der Bevölkerung um Längen übertrifft. Nur etwa vier Prozent der westdeutschen Bevölkerung gehören dem Islam an, und davon ist nur eine deutliche Minderheit islamistischen Strömungen zuzurechnen. Auch der christliche Fundamentalismus ist in Deutschland ein Minderheitenphänomen, selbst wenn sich dies aus der subjektiven Sicht kirchlicher Insider vielleicht etwas anders darstellen sollte. Der dezidierte weltanschauliche Atheismus schließlich ist in der westdeutschen Bevölkerung geradezu verschwindend gering ausgeprägt. Wohlgermerkt: in Westdeutschland – in den östlichen Bundesländern, wo es 68 Prozent Konfessionslose gibt (*Bertelsmann Stiftung 2009, 103*), sieht dies anders aus. Das wirft die Frage auf: Was ist eigentlich mit dem Rest der Bevölkerung? Wenn diese so auffälligen drei Akteure nur einen sehr kleinen Teil des religiösen Feldes besetzen, wer nimmt dann den Rest dieses Feldes ein?

Damit kommen wir zu einem Phänomen, das aus meiner Sicht nicht weniger aufschlussreich ist als die im Vordergrund stehenden religiösen Konflikte: dem Phänomen einer Gesellschaft, die in religiöser Hinsicht auf eine unbestimmte Mitte hin konvergiert. Ein wenig überspitzt gesagt, ist meine These: So sehr der religiöse Diskurs in der medialen Öffentlichkeit durch hochprofilierte Akteure bestimmt wird, so sehr ist das reale religiöse Leben der Menschen heute durch Unbestimmtheit, Identifikationsprobleme und intermediäre Religiositätsformate geprägt. Mit anderen Worten: Wo früher zwischen Theisten und Atheisten, zwischen Konfessionen und Religionen, zwischen kirchlich Engagierten und religiös Ungebundenen klare positionelle Differenzen bestanden, sind die Grenzen mittlerweile verschwommen. Bei empirischen Unter-

suchungen zeigt sich: Es hängt mitunter von winzigen Akzentuierungen in der Fragestellung ab, ob ein bestimmter Befragter am Ende dem „Lager“ der Theisten, der Agnostiker oder der Atheisten zugerechnet wird. Dieser wachsenden religiösen Mitte soll die folgende Betrachtung gelten.

Die Zunahme intermediärer Religiositätsformate

Nach einer der wichtigsten in letzter Zeit zur religiösen Gegenwartssituation durchgeführten Untersuchungen, dem *Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung* (2008), bezeichnen sich 58 Prozent der Menschen in Westdeutschland als religiös (*Bertelsmann Stiftung 2009, CD 37*). Nun kann man natürlich fragen: Was bedeutet das? Was steckt hinter dieser Selbsteinschätzung? Aber zunächst einmal ist diese Zahl, gerade in Anbetracht einer diagnostizierten „Gottesverdunstung“ (vgl. *Mette 2009*), einfach erstaunlich. Wenn man von diesen 58 Prozent nun jene kleine Minderheit von 7 Prozent abzieht, die sich für „sehr religiös“ hält, kommt man zu jener großen Menge von Menschen, die ich als die religiöse Mitte bezeichnen würde. Diese Mitte ist durchaus kein Einheitsbrei, denn dort finden sich sowohl Kirchenmitglieder als auch Konfessionslose. Es finden sich dort Kirchenmitglieder ohne starke religiöse Überzeugungen und Konfessionslose mit ausgeprägten religiösen Bedürfnissen. Das heißt, es gibt hier sowohl, was die britische Religionswissenschaftlerin *Grace Davie* „belonging without believing“ nennt, als auch das anscheinend umgekehrte Muster eines „believing without belonging“, frei übersetzt: einer Religiosität ohne Religionszugehörigkeit (vgl. *Davie 1994*). Das sind typische Ausprägungen dessen, was ich ein intermediäres Religiositätsformat nennen möchte: Formate, die eigentlich in die überkommenen Kategorien religiöser Klassifizierung nicht passen, die irgendwo und irgendwie dazwischen liegen, die teilweise überhaupt kein klares Profil erkennen lassen. Dass diese Formate zunehmen, ist meines Erachtens das zentrale Kennzeichen unserer religiösen Situation. An einigen exemplarischen Ausprägungen möchte ich zu zeigen versuchen, welcher Art diese religiöse Mitte ist.

Ein religionsfreundliches Kulturchristentum

2007 hat *Jürgen Habermas* in der „Neuen Zürcher Zeitung“ (NZZ) einen interessanten Artikel geschrieben. Titel: „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft“. Dort fragt er sich, wie mit dem Erbe der großen Weltreligionen umzugehen sei, „die als das sperrigste Element aus der Vergangenheit in diese Moderne hineinragen“. Schon in dieser Frage stecken zwei Thesen: Erste These: Die großen Weltreligionen sind heute im Wesentlichen Geschichte, Erblasser. Zweite These: Um der Zukunft der Moderne willen muss die Frage nach dem Wert des religiösen Erbes gestellt werden. Wie schon in seiner viel zitierten Büchnerpreisrede macht *Habermas* auch hier deutlich, dass das religiöse Erbe Momente enthalte, die nicht verloren gehen dürften. Es gehe im fortschreitenden Prozess gesellschaftlicher Entwicklung nicht darum, religiöse Traditionsgehalte auszuschneiden, als vielmehr darum, sie zu *transformieren*.

Eine mögliche Form einer solchen Transformation des religiösen Erbes ist, was ich hier als „religionsfreundliches Kulturchristentum“ ansprechen möchte. Beispiel: Der Mainzer Germanist *Hermann Kurzke*, unter anderen auch ein großartiger Exeget kirchlichen Liedguts. *Kurzke* bezeichnet sich als „religiösen Ästhet“. Er schreibt: „Der religiöse Ästhet erhebt nicht den Anspruch, den alten substantiellen Glauben wiederherzustellen und unumstößliche Gewissheit im Leben und Sterben zu geben. Sein Ziel ist bescheidener. Er fragt, ob es nicht förderlicher sei, die abendländischen Mythen zu pflegen (auch den Sonntag vor der Gier der Ökonomen zu beschützen), anstatt den Acker unbestellt zu lassen. An der alten christlichen Liturgie teilzunehmen hält er für besser als aufgeklärt zu verstummen. ‚Piété sans la foi‘ (*Ernest Renan*), Frömmigkeit ohne Glauben: er sieht darin eine paradoxe Möglichkeit. Er will nicht auf die Kultur verzichten müssen, die im Glauben steckt. Wo er keine eigene Sprache mehr erzeugt, zum Beispiel im Bereich der Eschatologie und der Kultur des Sterbens, schlägt er vor, die alte Sprache wenigstens im Zitat zu bewahren. Was gibt es Besseres, als am Grabe der Mutter zu sprechen: ‚Herr, gib ihr die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihr‘“ (*Kurzke/Wirion 2005, 25*).

Kurzke versucht also im Zitat zu retten, was er in der Substanz für verloren hält. Ich denke, damit geht er in die Richtung dessen, was auch *Habermas* mit seinem Vorschlag einer Transformation des religiösen Erbes vorschwebt. Ja, er geht sogar noch ein ganzes Stückchen weiter, und mitunter kann man sich fragen, was sein Kulturchristentum von einem substantiellen Glauben eigentlich trennt. Vielleicht müssen wir auch gar nicht genau wissen, wo das schöne Zitat aufhört und wo der „echte“ Glaube anfängt und wo Kulturarbeit umschlägt ins Gebet. Der von *Kurzke* repräsentierte Religiositäts-Typus scheint mir unter der Spezies der Kulturschaffenden jedenfalls durchaus verbreitet zu sein.

Natürlich wird jeder dieser Menschen beanspruchen, ein Sonderfall zu sein – und dies selbstverständlich völlig zu recht. Gleichwohl gibt es doch deutliche Familienähnlichkeiten in diesem Feld des religionsfreundlichen Kulturchristentums. Und manchmal staunt man, wer hier alles auftaucht. Beispielsweise der Philosoph und Kommunikationswissenschaftler *Norbert Bolz*. *Bolz* hat sich noch vor wenigen Jahren ziemlich herablassend über die Sinnlosigkeit der Sinnfrage amüsiert. (vgl. *Bolz 1997*) Nun schreibt er: „Fast 2000 Jahre lang haben fast alle intelligenten und gebildeten Menschen unserer europäischen Kultur die Frage nach dem christlichen Gott durchdacht und durchlitten; ob apologetisch, ob kritisch gleichviel. Jeder ernst zu nehmende Gedanke ist Metaphysik, und jede Metaphysik ist säkularisierte Theologie. Sich aus diesem Traditionszusammenhang herausreflektieren zu wollen, ist geistiger Selbstmord“ (*Bolz 2008, 137*). *Bolz* erklärt, es gebe „einen Glauben [...], der auch den trägt, der nicht hoffen kann, ein Christ zu sein. Das ist der Glaube an den einzigartigen Wert der von Griechentum und Christentum geprägten europäischen Kultur. [...] In diesem Sinne plädieren wir hier für eine ernste Arbeit an der objektiven Religion, d.h. dem Kultur gewordenen Christentum [...]. Dieser Weg steht gerade auch dem religiös Unmusikalischen offen“ (*Bolz 2008, 138f*).

In einer Zeitung war kürzlich das Statement zitiert: „Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisse ihn“. Das ist in gewisser Weise die Essenz des „religionsfreundlichen Kulturchristentums“. Man kann sicher darüber streiten, wie es zu interpretieren ist. Aber in seiner Breite ist es unzweifelhaft ein Phänomen religiösen Wandels. Und zwar gleich in verschiedener Hinsicht. Denn in dieser Einstellung zu Religion und Reli-

giosität treffen sich sowohl Leute, die eine Vergangenheit als fromme Katholiken haben als auch solche, die eine Vergangenheit als rigorose Aufklärer und Säkularisierer haben. Gewandelt haben sich die einen wie die anderen, wenn auch, wenn man so will, in verschiedene Richtungen. In der neuen religiösen Mitte jedenfalls finden sie anscheinend gleichermaßen ihren Platz.

Eine persönliche Selbstvergewisserungsreligion

Fragen der Religion und des Glaubens werden heute vielfach als etwas so Persönliches betrachtet, dass man eine Unterscheidung zwischen mehr oder weniger zutreffenden Antworten für eigentlich nicht möglich hält. Antworten auf religiöse Fragen können aus dieser Sicht nicht beanspruchen, eine allgemeingültige Wahrheit zum Ausdruck zu bringen; was sie ausdrücken, könnte man eher nennen: eine persönliche Einstellung zum Umgang mit elementaren Daseinsrisiken. Eine solche Einstellung muss sich nicht nach konsensfähigen Kriterien *bewahrheiten*, sondern braucht sich lediglich im individuellen Einzelfall zu *bewähren*. Eine gute Religion und ein tragfähiger Glaube zeichnen sich also vor allem dadurch aus, dass sie, wie auch immer, einen Beitrag zur Steigerung der individuellen Lebensqualität leisten. Ein Beispiel aus einem Gespräch mit Claudia, einer 17-jährigen Gymnasiastin aus Bayern:

Frage: Würdest Du sagen, dass Du manchmal betest?

Claudia: Ja, würd' ich schon sagen!

Frage: Und wie sieht das aus, wenn ich Dich fragen darf?

Claudia: Ich falte nicht meine Hände, oder so, ich denk', hey komm', hoffentlich schaffst' es! Vielleicht steht mir ja doch einer bei, oder so. Aber ich denk mal so. – Das wichtigste ist eigentlich, dass du auf dich selber vertraust, oder? Einfach, dass ich denke, ey, vielleicht hast du Glück, oder so. Vielleicht haut's hin! Oder manchmal, wenn es irgendwie, so im Moment geht's mir eigentlich so ganz gut, aber so vor einem Jahr hatte ich mal voll die Krise, da hab ich so an allem gezweifelt, oh Gott, ey: Was bringt dir das alles überhaupt, wenn du hier in

der Gesellschaft lebst, und dass du überhaupt, was weiß ich, morgens einkaufen gehst und mittags in die Schule oder umgekehrt, und da, wenn dir irgendwas total wehtut, oder so, dann hast du irgendwas, an das du denken kannst, und dann, würde ich sagen, dann betest du. Oder manchmal, genau, wenn ich abends allein heimlaufe, oder so, ich mach das eigentlich gerne, so allein ein Spaziergang, wenn ich dann irgendwo lang lauf', und dann denke ich so. – Hey, dann rede ich einfach so mit mir selber oder mit jemandem anderen, ob jemand da ist, oder nicht! Ich denk' mal, das ist Beten, bei mir. Dann fühlst du dich eigentlich auch nicht allein.

Frage: Glaubst Du, dass irgendwer zuhört, eingreift, antwortet?

Claudia: Das ist gar nicht ausschlaggebend, oder? Kommt halt drauf an, dass du dich selbst gut fühlst. Ich weiß nicht, vielleicht überträgt sich's ja irgendwo hin, aber ich glaub eher nicht. Es ist mir auch nicht so wichtig, eigentlich. (vgl. Prokopf/Ziebertz 2000, 39)

Claudia zermartert sich nicht das Hirn darüber, ob Gott existiert oder nicht, ob da einer ist, der sie hört, wenn sie betet, oder nicht. Aber sie hat in bestimmten Situationen ein offensichtlich starkes Bedürfnis nach diesem Akt einer externalisierten Selbstreflexion, nach einem „Besprechen des Lebens“ (Bitter 1986, 376f), das ihr das Gefühl gibt, nicht allein zu sein – und das sie mit einem gewissen religiösen Selbstbewusstsein eben „beten“ nennt.

Auch das könnte man als eine Art „Frömmigkeit ohne Glauben“ (vgl. Kurzke/Wirion 2005) bezeichnen. Jedenfalls geht es Claudia nicht in erster Linie um die Wahrheit eines Glaubens, sondern um die Wirksamkeit eines Tuns – eines Tuns, das in mancher Hinsicht therapeutische Züge trägt, das von Claudia selbst aber in einen religiösen Interpretationszusammenhang hineingestellt wird. Gleichzeitig zeigt sich hier noch einmal eine deutlich andere Einstellung der Religion gegenüber als beim religionsfreundlichen Kulturchristentum. Denn was bei diesem im Vordergrund steht: der Respekt vor den kulturellen Folgen des europäischen Christentums bzw. die Auseinandersetzung mit dem, was Bolz die „objektive Religion“ nennt, spielt bei Claudia möglicherweise gar keine Rolle. Deren Religiositätstypus könnte man eher eine „persönliche Selbstvergewisserungsreligion“ nennen. Gleichwohl wird

auch hier etwas Religiöses erkennbar, das jenseits kirchlich gelebten Glaubens lebendig ist. Aus meiner Sicht jedenfalls sind Claudia und all diejenigen, für die sie hier steht, nicht in einem Feld religiöser Ignoranz und Bedürfnislosigkeit anzusiedeln, sondern eben in der vielgestaltigen neuen Mitte intermediärer Religiositätsformate. Ich vermute: Auch Claudia würde auf Nachfrage sagen, sie halte sich für „religiös“ – aber eben nicht für „ziemlich“ oder gar „sehr“ religiös, sondern, wie 40 Prozent der westdeutschen Bevölkerung, für „mittel religiös“. (vgl. *Bertelsmann Stiftung 2009, CD 37*)

Eine religionspädagogisch interessante Situation

Der Schlüssel zum Verständnis der neuen religiösen Mitte ist meines Erachtens die Situation religiöser Pluralität und der von ihr ausgehende Relativierungsdruck. Die Bedingungen religiöser Pluralität haben das Bewusstsein einer letztlich unüberholbaren Kontingenz religiöser Optionen deutlich vor Augen geführt. Unter diesen schwierigen Umständen tendiert die Mehrheit zu intermediären Religiositätsformaten wie denen des „religionsfreundlichen Kulturchristentums“ oder der „persönlichen Selbstvergewisserungsreligion“. Die intermediären Religiositätsformate insgesamt sind, was den Bestand ihrer Überzeugungen anbelangt, hochgradig unbestimmt und, was den Stil ihrer religiösen Praxis angeht, sehr fluide. (vgl. *auch Lüddeckens/Walthert 2010*) Ich würde ihnen sogar jene Ausprägungen einer zugegebenermaßen „schwachen“ Religiosität noch zurechnen, deren Vertreterinnen und Vertreter sich mit der vagen Vermutung begnügen: „Da ist etwas“ oder, noch vager, „irgendetwas wird es schon geben“. (vgl. *Nassehi 2009, 175*) Auch hier zeigt sich ja noch eine gewisse Sensibilität für das, was Theologinnen und Theologen die „religiöse Dimension der Wirklichkeit“ oder das „unsagbare Geheimnis unseres Lebens“ (*Karl Rahner*) nennen. Diese Sensibilität verbindet sich jedoch offenbar bei immer mehr Menschen mit der Skepsis gegenüber der Möglichkeit, dieses Geheimnis, in welchen Formen auch immer, deutlicher zu artikulieren und zu ihm, wie es die Religionen versuchen, in eine wie auch immer „geregeltere Beziehung“ zu treten. (vgl. *Englert 2010*)

Ein Mann mittleren Alters sagt: Ich „glaube [...] noch immer an einen Gott. Nicht dauernd. Manchmal ist das Gefühl für Monate weg, aber dann ist es auf einmal wieder da. Meistens denke ich an ihn, wenn es mir besonders gut geht – oder wenn ich mich Sorge. Dann, rede ich ein bisschen mit ihm, vorm Einschlafen meistens, sage: Lass den oder den bitte wieder gesund werden. Ich sage übrigens nie: ‚Wie kannst du zulassen, dass [...]‘ Wahrscheinlich bin ich ihm nicht nahe genug, um mich mit ihm zu streiten. Wobei ich auch nicht erwarte, dass sich Gott ins Leben einmischt. Ich glaube, dass er sich raushält. Am ehesten glaube ich noch: Er weiß, was passieren wird“ (*Stolz 2009, 16*).

Ich denke, so oder ähnlich würden das viele Menschen heute sagen. Sie sind sozusagen offen in viele Richtungen. Sie bilden die in sich vielgestaltige religiöse Mitte. Für die Religionspädagogik schafft dies interessante, aber auch schwierige Bedingungen. *Norbert Mette*, der die religiöse Gegenwartssituation seit den 1970-er Jahren immer wieder luzide kommentiert hat, meint: Die Vielgestaltigkeit neuer, untereinander nur schwer kommunizierbarer Religiositätsformate, die sich noch dazu von den traditionellen Religionen teilweise ausdrücklich absetzen, stellt für „eine an einer traditionellen Religion orientierte Religionspädagogik [...] eine enorme Herausforderung dar“ (*Mette 2009, 10*). Man werde sorgfältig zu bedenken haben: Bringt die neue Situation „eher Chancen mit sich oder hindert sie eher daran, die überkommenen und zentralen christlichen Glaubensinhalte in die religiöse Erziehung und Bildung einzubringen und geltend zu machen?“ (*Mette 2009, 10*). Aus *Mettes* Sicht entscheidet sich, wie es hier weitergeht, vor allem am Umgang mit der Gottesfrage!

Literatur

Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009 (mit CD „Grundauswertung, Methodenberichte, Umfrageprotokolle“).

Bitter, G., Art. „beten/lobpreisen“, in: G. Bitter/G. Miller (Hgg.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1986, 376-383.

Bolz, N., Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München 2008

Ders., Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997.

Davie, G., Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Cambridge/USA 1994.

Englert, R., Religionsunterricht in der Multioptionsgesellschaft, in: Katechetische Blätter 135 (2010), 284-291.

Habermas, J., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: NZZ-online vom 12. 2. 2007: <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>.

Kurzke, H./Wirion, J., Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2005.

Lüddeckens, D./Walthert, R. (Hgg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010.

Mette, N., „Gottesverdunstung“ – eine religionspädagogische Zeitdiagnose, in: R. Englert (u.a.) (Hgg.), Gott im Religionsunterricht (Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 25), Neukirchen-Vluyn 2009, 9-23.

Nassehi, A., Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 169-203.

Prokopf, A./Ziebertz, H.-G., Abduktive Korrelation – Eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?, in: Religionspädagogische Beiträge 44 (2000), 19-50.

Stolz, M., Ich glaube, ich trete aus, in: Zeit-Magazin vom 17.12.2009, 12-19.

Striet, M. (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg 2008.

Tobias Kläden

Neurowissenschaftliche Herausforderungen an die Praktische Theologie – nur ein Hirngespinst?

„Ohne Hirn ist alles nichts.“ Diese lässige, jedoch nicht als Provokation gemeinte Aussage kann als *die* Leitidee der Hirnforschung betrachtet werden. Vielleicht ist die Aussage viel zu allgemein formuliert, um überhaupt wahr sein zu können. Also genauer: Die Leitthese der kognitiven Neurowissenschaften besagt, dass unser Bewusstsein, unser gesamtes mentales Leben nicht möglich wäre ohne bestimmte, spezifische und funktionierende Hirnzustände.

Die kognitiven Neurowissenschaften sind ein Teil des Bündels von Disziplinen, die man unter der Sammelbezeichnung „Hirnforschung“ zusammenfasst. Sie befassen sich mit den neuronalen Grundlagen von kognitiven und psychischen Funktionen; im Mittelpunkt des Interesses stehen also die höheren Leistungen des menschlichen Gehirns. Aus der klinischen und der experimentellen Erfahrung der Neurowissenschaften lässt sich nun eine starke Intuition ableiten: Alle Vermögen des Menschen setzen ein intaktes Hirn voraus – seien es Denken, Sprache, Gedächtnis, Wahrnehmungsfähigkeit, aber auch seine Wünsche und Emotionen. Es gibt zumindest keine überzeugenden und vor allem keine replizierbaren Berichte über die Existenz von psychischen Phänomenen, die unabhängig von bestimmten Hirnprozessen aufträten.

Formuliert man diese Intuition über die empirischen Daten hinausgehend, so gelangt man zu der These, dass psychische Phänomene *ausschließlich* im Zusammenhang mit (spezifischen) Hirnprozessen auftreten, oder umgekehrt: Ohne Hirnprozesse gibt es keine psychischen Phänomene. Ohne hier auf die weit reichenden philosophischen Konsequenzen dieser oft vertretenen These eingehen zu können, wird ohne weiteres deutlich, dass diese These und die dahinterstehenden Ergebnisse der Hirnforschung von theologischer und auch von praktisch-theologischer Relevanz sind. Denn wie die breite Diskussion in der Öffentlichkeit zeigt, lassen die Befunde der Hirnforschung das Selbstverständnis des Menschen nicht unbeeinflusst. Offenbar schicken sich die Neurowissenschaften an, die vornehmsten Eigenschaften des Menschen, wie etwa seine Reflexionsfähigkeit, seinen Intellekt oder seinen

freien Willen, auf natürliche Weise, mit den Mitteln der Naturwissenschaften zu erklären und damit vielleicht wegzuerklären. Dadurch droht der Mensch, seine Sonderstellung als geistbegabtes Wesen zu verlieren.

Auch die Religiosität des Menschen gerät in den Fokus der neurowissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Religiöse Einstellungen und Überzeugungen unterliegen dem Programm der Naturalisierung, der natürlichen Erklärbarkeit genauso wie religiös motivierte Verhaltensweisen. Spätestens an *dieser* Stelle kann sich die praktische Theologie nicht mehr heraushalten aus der Diskussion um die Fragen, die die Neurowissenschaften aufwerfen.

Im Folgenden werde ich versuchen, die Relevanz dieser Fragestellungen für die praktische Theologie aufzuzeigen und diese Bedeutung an einem Beispiel exemplarisch zu veranschaulichen. Im diesem Beispiel soll es ganz knapp um die Befunde und Thesen gehen, die unter der Bezeichnung „Neurotheologie“ durch populäre und wissenschaftliche Medien geistern.

Herausforderungen an die praktische Theologie

Schaut man aus der Vogelperspektive auf den aktuellen Stand der Neurowissenschaften, stellt man fest: Obwohl noch große Lücken in unserem Wissen über das Gehirn klaffen, obwohl die eigentliche Funktionsweise des Gehirns noch lange nicht als entschlüsselt gelten kann, so schickt sich die Hirnforschung doch an, entscheidend am Selbstverständnis des Menschen zu kratzen. Auch wenn insbesondere die Art und Weise der Codierung und Repräsentation von Information im Gehirn noch ganz unklar ist, so scheint doch das, was den Menschen ausmacht, grundsätzlich mit neurowissenschaftlichen Methoden erforschbar zu sein. Auf der Agenda der Hirnforschung stehen Themen wie Bewusstsein und Selbstbewusstsein, freier Wille und moralische Verantwortung; dies waren früher Sachverhalte, die im Zuständigkeitsbereich von Philosophie und Theologie lokalisiert waren. Diese Phänomene sicherten *bisher* die Einzigartigkeit des Menschen und blieben für eine naturwissenschaftliche Erklärung tabu. Mittlerweile jedoch wird sowohl aus dem Lager der Hirnforschung als auch aus naturalistischen Richtungen der Philosophie des Geistes versucht, diese spezi-

fisch menschlichen Charakteristika als natürlich erklärbare Phänomene zu betrachten und ihnen jegliche Sonderstellung absprechen – bis hin zu der Leugnung etwa des freien Willens zugunsten einer durchgängigen Determiniertheit aller unserer kognitiven Willensakte.

Auf jeden Fall stehen immer explizit oder implizit grundsätzliche anthropologische Fragestellungen auf der Tagesordnung. Es ist völlig klar: Die Theologie als ganze ist hier herausgefordert, sich in die Debatten darum, wie wir uns als Menschen verstehen sollen, einzumischen; die Prämissen unserer christlichen Auffassung vom Menschen stehen zur Diskussion. (Damit sind selbstverständlich auch Religionspädagoginnen und -pädagogen aufgefordert, sich erstens über relevantes neurowissenschaftliches Grundwissen kundig zu machen und zweitens über dessen anthropologische Implikationen zu reflektieren; an den verschiedenen Lernorten, an denen sie tätig sind, werden sie diesen Thematiken nicht (mehr) guten Gewissens ausweichen können.)

An dieser Stelle könnte man nun einwerfen, dass diese Diskussion doch eigentlich keine ist, die die *praktische* Theologie wirklich interessieren muss. Schließlich geht es hier um anthropologische Grundfragen, und die werden in der systematischen Theologie besprochen und nicht in der praktischen. Denn in der praktischen Theologie geht es doch um die Praxis und nicht um philosophische Hintergrundfragen. Aber: Die praktische Theologie kann sich der Reflexion um das Menschenbild nicht enthalten – denn mein Menschenbild prägt immer auch meine Überlegungen, wie Praxis zu gestalten ist. Abgesehen davon lassen sich viele weitere Fragen im Kontext der Hirnforschung anführen, die ganz direkt praktische Konsequenzen implizieren. Wie etwa soll mit den Möglichkeiten umgegangen werden, die moderne Neurotechniken bieten? Sollte z.B. das *brain doping* oder das *brain enhancement* erlaubt sein, also der Einsatz von psychisch wirksamen Medikamenten nicht zur Therapie von Krankheiten, sondern zur Steigerung der Leistungsfähigkeit des Gehirns? Dürfen mittels bildgebender Verfahren meine Gedanken gelesen werden (das so genannte *brain reading*), wenn diese Verfahren z.B. vor Gericht als eine Art Lügendetektor eingesetzt würden? Soll an der Schaffung von künstlicher Intelligenz und von künstlichem Bewusstsein weitergearbeitet werden?

Auch von diesen Fragen könnte sich der praktische Theologe, überhaupt jeder Theologe und jede Theologin unbeeindruckt zeigen und seine Zuständigkeit ablehnen. Ich behaupte nicht, dass er oder sie das tun *sollten*, aber er/sie *könnte* es mit Verweis darauf, dass es doch in der Theologie in ihrem Kern um etwas ganz anderes gehe als der Hirnforschung. Denn worum geht es der Theologie? Kurz gesagt, ist sie die Wissenschaft von Gott. Die Hirnforschung hat aber doch einen ganz anderen Gegenstand: Sie befasst sich mit der Erforschung von Hirnprozessen. Also ist – per definitionem – Gott nicht Gegenstand der Hirnforschung. Was also sollten sich die beiden Wissenschaften wirklich zu sagen haben? Vielleicht können sie sich gar nichts sagen, weil es ihnen jeweils um völlig Unterschiedliches geht?

So einfach ist es natürlich nicht, und dies liegt bereits daran, dass die Gegenstandsbestimmung der Theologie, so wie ich sie eben vorgenommen habe, nicht ganz richtig ist. Gott ist, genau genommen, nicht Gegenstand der Theologie; denn Gott ist überhaupt kein Gegenstand. Gott ist der Schöpfer aller Gegenstände; der, ohne den nichts ist – aber er ist selbst kein Teil der Schöpfung. Gegenstand der Theologie ist vielmehr der *Glaube* an Gott, den Menschen glauben, oder der *Begriff* von Gott, den sich Menschen machen. Insofern ist Gott indirekt Gegenstand der Theologie, während der Glaube ihr direkter Gegenstand ist.

Wenn also Glaube oder, allgemeiner und auch unschärfer gesprochen, Religion Gegenstand der Theologie ist, kommt dann nicht eine gemeinsame Plattform von Theologie und Hirnforschung in den Blick? Auch hier ist die Antwort erst einmal negativ, denn es bleibt dabei, dass die Hirnforschung Prozesse untersucht, die im Gehirn ablaufen. Religion ist aber kein Hirnprozess. Trotzdem – wir kommen der Sache schon näher: Auch wenn die Hirnforschung weder Gott noch Religion noch Glauben direkt untersucht, so untersucht sie doch diejenigen Hirnprozesse von Versuchspersonen, die mit den genannten „Größen“ in irgendeiner Weise verbunden sind bzw. irgendwie mit ihnen interagieren. Es geht also um die neuronalen oder genauer: zerebralen Korrelate der religiösen Erfahrungen der untersuchten Subjekte. Durch diese Forschungen wird die Theologie, näherhin die praktische Theologie darauf geworfen, das Subjekt religiöser Erfahrungen näher und

vielleicht mehr als bisher in den Blick zu nehmen. Und wenn es sinnvoll sein sollte, die Subjektorientierung als ein charakterisierendes Merkmal der Praktischen Theologie zu bestimmen, dann liegt sofort auf der Hand, dass insbesondere die praktische Theologie sich von den Befunden der Neurowissenschaften nicht unbeeindruckt zeigen können.

Abgekürzt könnte man sagen: Hirnforschung untersucht zwar nicht Gott und auch nicht Religion, wohl aber Religiosität als die subjektive Seite von Religion – und zwar insofern sie die neuronalen Korrelate von Religiosität erforscht, also diejenigen Hirnprozesse, die mit religiösem Erleben und Verhalten einhergehen. Damit kann sie beitragen zu einem aktuellen Forschungsfeld innerhalb der Religionspädagogik, nämlich zur Anschärfung einer Theorie der Religiosität, einer Größe, die bislang wenig theoretisches Interesse auf sich gezogen hat, deren Klärungsbedürftigkeit aber deutlich zutage tritt. (vgl. *Angel 2006; 2008*) Und es ist auch nicht überflüssig zu erwähnen, dass die hier vertretene Perspektive sich deckt mit der eingangs genannten Leitidee der (kognitiven) Neurowissenschaften: Wenn bestimmte Hirnzustände notwendige Voraussetzung für alle mentalen Phänomene sind, dann geht auch religiöses Erleben mit bestimmten Hirnprozessen einher – alles andere wäre auch reichlich merkwürdig.

Welche Momente der neurowissenschaftlichen Forschung sind nun speziell für die praktische Theologie von Bedeutung? Man übersieht schnell, dass sich solche Momente nicht auf das Feld der so genannten Neurotheologie beschränken – auch wenn dieses das wohl medienwirksamste und auch von fachtheologischer Seite am ehesten aufgenommene Thema ist. Daher werde ich mich diesem Bereich gleich exemplarisch vertieft zuwenden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nenne ich aber zunächst weitere neurowissenschaftliche Themen von Relevanz für die praktische Theologie: Es sind dies Forschungen

- zur Willensfreiheit,
- zu veränderten Bewusstseinszuständen,
- darunter insbesondere zu Nahtoderfahrungen,
- zur außersinnlichen Wahrnehmung,
- zur Neurodidaktik.

Ein Beispiel: Die so genannte Neurotheologie

Etwa um die Jahrtausendwende haben neurowissenschaftliche Forschungen zur Rolle des Gehirns bei religiösen, spirituellen oder mystischen Erfahrungen stark zugenommen. Für diese neue Forschungsrichtung wurde von einigen Protagonisten, die selbst Neurowissenschaftler und keine Theologen sind, der Ausdruck „Neurotheologie“ geprägt. Dieser Begriff hat eine steile Karriere gemacht, so dass man fast den Eindruck haben konnte, eine neue theologische Disziplin sei geboren worden. Diesen Anspruch kann diese Forschungsrichtung jedoch nicht erfüllen. Schon der Begriff „Neurotheologie“ selbst ist sehr unglücklich, denn das Präfix „Neuro-“ scheint ein klar definiertes Teilgebiet einer Wissenschaft zu bezeichnen. Tatsächlich geht es jedoch um sehr heterogene Phänomene, etwa um Meditation genauso wie um Epilepsieforschung.

Weitaus problematischer ist aber, dass mit diesem Ausdruck eine sachlich unzutreffende Vorstellung davon verbunden ist, was eigentlich Theologie ausmacht. Die Ergebnisse dieser Forschungen werden nämlich unzulässigerweise oft dazu verwendet, um weit reichende Deutungen im Bereich der transzendenten Wirklichkeit vorzunehmen, seien sie kritischer oder affirmativer Natur. Tatsächlich aber geht es darum, die neuronalen Grundlagen mentaler Prozesse im Bereich des Religiösen zu erforschen, und dass damit weder die Existenz Gottes noch seine Nicht-Existenz bewiesen werden kann, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Trotz dieser (und anderer, hier nicht genannter) Probleme sollte man das Kind aber nicht mit dem Bade ausschütten: Dass die so genannte Neurotheologie ihren Namen zu Unrecht trägt, bedeutet nicht, dass ihre Befunde aus theologischer Sicht prinzipiell keine Relevanz hätten. Im Gegenteil: Es gibt durchaus interessante Befunde, die in ihrer praktisch-theologischen Relevanz noch gar nicht ausgelotet sind. Aus Platzgründen beschränke ich mich auf die Vorstellung eines der prominentesten Beispiele. (für weitere interessante und oft diskutierte Befunde vgl. *Persinger 1987; Azari 2001; Ramachandran/Blakeslee* ³2002)

Besonders bekannt geworden im Zusammenhang mit der so genannten Neurotheologie sind der schon 1998 verstorbene Psychiater *Eugene D'Aquili* und vor allem sein Kollege, der Radiologe und Religionswis-

senschaftler *Andrew Newberg*. Ihr bislang bekanntestes Buch erschien 2001 unter dem Titel „Why God won't go away. Brain Science and the Biology of Belief“; in Deutschland wurde es mit einer markanten Akzentverlagerung unter dem Titel „Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht“ publiziert. (vgl. *Newberg/D'Aquili/Rause 2003*)

Newberg und *D'Aquili* untersuchten Gehirnveränderungen während religiöser Intensiverlebnisse, genauer gesagt, während des Höhepunkts der Meditation. Die Hirnaktivität wurde mittels einer SPECT-Kamera aufgezeichnet; SPECT steht für *Single Photon Emission Computed Tomograph*. Vereinfacht kann man sagen, dass es ein bildgebendes Messverfahren ist, das Schichtaufnahmen von lebenden Organismen ermöglicht; die Schnittbilder zeigen die Verteilung eines schwach radioaktiven Kontrastmittels im Blut.

An diesen Versuchen nahmen acht Buddhisten und acht Franziskanerinnen teil, die alle in Meditation geübt waren. Sie befanden sich zunächst in einem ruhigen Raum, in dem sie ganz normal ihrem Meditationsritual nachgehen sollten. Wenn sie merkten, dass der Höhepunkt der Meditation kurz bevorstand, sollten sie dies mithilfe einer Schnur signalisieren, vorauf von der Versuchsleitung das Kontrastmittel über eine Leitung intravenös injiziert wurde. Dann wurde die Meditation wie sonst auch zuende geführt und anschließend die SPECT-Aufnahmen gemacht.

Die Versuchsergebnisse zeigen, dass bestimmte Areale im Frontallappen, also im Vorderhirn, stärker durchblutet, also auch stärker aktiviert sind. Dieser Bereich wird von *Newberg* und *D'Aquili* vereinfachend Aufmerksamkeitsfeld genannt und spiegelt die erhöhte Konzentration während der Meditation wider. Entscheidender noch ist eine verminderte Durchblutung im Parietal- oder Scheitellappen, in einem Bereich, der vereinfachend Orientierungsfeld genannt wird. Dieser Bereich sorgt für die Orientierung des Individuums im physischen Raum, so dass ermöglicht wird, zwischen sich selbst und allem Übrigen, dem Nicht-Ich zu unterscheiden. Wenn also die Aktivität dieses Orientierungsfeldes sich während des Höhepunkts der Meditation verringert oder gar ganz ausgeschaltet wird, wird dieser Bereich blind für eingehende Sinnesdaten. Dadurch könnte der Eindruck der Entgrenzung

Hier können Sie "Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft" sofort kaufen und weiterlesen:

[Amazon](#)

[Apple iBookstore](#)

[buchhandel.de](#)

[ebook.de](#)

[Thalia](#)

[Weltbild](#)

Viel Spaß!