

Keine Angst vor Religion und Säkularität

Anmerkungen zur Begegnungsgeschichte von Theologie und Religionssoziologie

Hermann-Josef Große Kracht

1. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie

„Theologie – ist das denn überhaupt eine Wissenschaft?“ Und: „Gehört ein solches Fach wirklich an die Universität?“ Diesen oder ähnlichen Fragen begegnet man regelmäßig, wenn man als konfessionell gebundene Theologin, als konfessionell gebundener Theologe – und andere gibt es im deutschen Universitätsbetrieb nicht – an unseren Hochschulen unterwegs ist. Diese Fragen werden zumeist nicht feindselig formuliert, oft sogar mit einem echten Interesse am Selbstverständnis und den Diskurslagen eines Faches, das sich ja in der Tat nicht einfach als „rein wissenschaftlich“ versteht und verstehen kann. Theologie gibt es an den Universitäten nicht als „freies“ Fach, sondern nur in konfessioneller Ausprägung: als katholische, evangelische, orthodoxe, jüdische oder islamische Theologie. Von ihren Vertreterinnen und Vertretern wird dabei zumeist ganz selbstverständlich nicht nur die formale Zugehörigkeit, sondern auch ein klares persönliches Bekenntnis zum Glauben der eigenen Religionsgemeinschaft erwartet. Allein die Tatsache, dass man an Fakultäten und Instituten in der Regel nur dann auf eine Professur für Theologie berufen werden kann, wenn die eigene Kirche bzw. relevante Vertreter der eigenen Religionsgemeinschaft dem zustimmen, demontiert den vermeintlich „rein wissenschaftlichen“ Charakter des Faches; erst recht, wenn sich in diesem Rahmen – etwa in der katholischen Kirche – die missbräuchliche Praxis etabliert, vor allem kritischen Theologinnen und Theologen, an deren Kirchlichkeit jedoch kein Zweifel besteht, Steine in den Weg zu legen.

Dennoch gibt es von Seiten der Kultusministerien keine ernsthaften Versuche, die Theologien aus den staatlichen Universitäten heraus zu drängen. Im Gegenteil: Gerade die islamische Theologie wird in den letzten Jahren erheblich gefördert und systematisch aus-

gebaut, auch wenn die Unterstützung einer islamischen Universitätstheologie durch die muslimischen Moschee-Gemeinden oft nur gering ausgeprägt ist. Nicht zuletzt im Windschatten des staatlichen Interesses an der Etablierung einer islamischen Universitätstheologie brauchen sich auch die Theologien der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland keine Sorgen um ihre grundsätzliche Existenzberechtigung an den Universitäten zu machen. Bedroht ist ihre Situation aber durch die Tatsache, dass die Studierendenzahlen kontinuierlich, teilweise sogar dramatisch schrumpfen. Schließlich kann irgendwann niemand mehr der Frage ausweichen, in welchen Ausmaßen noch Steuergelder für die Aufrechterhaltung großer, breit ausdifferenzierter theologischer Fakultäten verwendet werden sollen und dürfen, nach deren Lehr- und Studienangeboten offensichtlich nur eine geringe Nachfrage besteht. Wenn dann noch der Eindruck aufkommt, dass die Kirchen selbst an ihren Universitätstheologien nur ein bedingtes Interesse haben, dass sie deren Forschungs- und Reflexionsleistungen für die ‚Glaubensweitergabe‘, für die Lebendigkeit und Zukunftsfähigkeit des kirchlich-gemeindlichen Lebens nicht allzu viel zutrauen, dann könnte es sein, dass die Gräben zwischen den Kirchen und den Universitätstheologien mittlerweile größer sind als die vermeintlichen Spannungen zwischen säkularer Wissenschaft und reflektierter konfessioneller Glaubenslehre an der Universität.

2. Das akademische Standing der Theologie

Die christlichen Theologien genießen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland und darüber hinaus zumeist einen guten Ruf. Auch wenn die säkularen Wissenschaftsstandards der Universität immer wieder – und fraglos mit Recht – die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie als solcher aufwerfen, wird ihr im deutschsprachigen Raum ihre wissenschaftliche Kompetenz, ihr kritisches Reflexionsvermögen und ihre Diskursfähigkeit *etsi Deus non daretur* kaum ernsthaft bestritten. Und der Vorwurf, dass es sich bei den Theologinnen und Theologen um eine Spezies verkappter Glaubensideologen handelt, wird auch von den schärfsten Kirchenkritikern nicht ansatzweise erhoben. Viele der ganz selbstverständlich agnostisch und/oder atheistisch denkenden Mitglieder unserer Uni-

versitäten, für die sich kaum nachvollziehen lässt, „wie man denn heute noch an Gott glauben kann“, schätzen die wissenschaftlichen Qualitäten ihrer theologischen Kolleginnen und Kollegen gerade in interdisziplinären Arbeitskontexten außerordentlich, wobei sie sich im Stillen womöglich fragen, ob die kompetente Kollegin, der kompetente Kollege „aus der Theologie“ denn tatsächlich noch an Gott und seine Kirche glaubt.

Gerade diejenigen theologischen Fächer, die breite inhaltliche Überschneidungen mit ihren säkularen Bezugsdisziplinen, mit der Philosophie, mit der Literaturwissenschaft, mit der Geschichte, den Sozialwissenschaften u. ä. haben – und dies sind fast alle –, zeichnen sich in der Regel durch eine enorm hohe Aufmerksamkeit und Rezeptionsbereitschaft gegenüber den Diskurslagen und Forschungskonstellationen dieser Wissenschaften aus. Den Theologinnen und Theologen wird hier oft und gerne attestiert, dass sie diskursiv und analytisch „locker mithalten“ können. Ebenso oft allerdings treffen sie hier auch auf die Frage, worin denn der spezifisch theologische Beitrag zum bearbeiteten Thema besteht und ob die Kirchen aus ihren jahrhundertlangen Traditionen nicht einen eigenen Impuls, eine wichtige kritische Bereicherung oder produktive Irritation beisteuern können, die über diejenigen Standards hinausgehen, die die säkularen Wissenschaften ohnehin schon aus ihrem eigenen Reservoir zu entwickeln vermögen. In diesem Sinne herrscht an unseren Universitäten – trotz ihres ganz selbstverständlich agnostisch-atheistisch formatierten Grundprofils – ein echtes Interesse an den Gottestradi-tionen der christlichen Kirchen, an den Beiträgen und Leistungen ihrer religiösen Welt- und Lebensdeutung und ihrer spezifischen Denk- und Wahrnehmungsmuster. Ob die Theologie gegenüber diesen Anfragen aber immer ebenso auskunfts- und antwortfähig ist, wie sie den Wissenschaften gegenüber lern- und rezeptionsfreudig ist, steht auf einem anderen Blatt.

Die Theologien haben an den deutschen Universitäten also einen durchaus guten Stand. Sie werden geschätzt und gehören dazu. Dies zeigt sich gerade in den letzten Jahrzehnten, in denen die einst starren Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen, die oft mit Argusaugen auf ihre Unabhängigkeit achteten und die anderen Fächer eher als Gefahr und Bedrohung ihres eigenen Stellenwerts erlebten, zunehmend abgebaut werden. In den heutigen Forschungsverbänden, Clustern, Kollegs und Arbeitsgruppen sind die Theologien oft

ganz selbstverständlich dabei. Mitunter erlangen sie hier sogar einen schon fast hegemonialen Status, etwa in weiten Bereichen der bio- und medizinethischen Forschung und Reflexion – mit der Folge, dass heute kaum noch ein medizinisches Ethikkomitee ohne theologische Expertise auskommt. In anderen Bereichen dagegen, etwa in den Sozialwissenschaften, sind Einfluss und Präsenz der Universitätstheologie deutlich geringer. Dennoch tut sich auch hier einiges.

3. Das Verhältnis der Theologie zur Religionssoziologie

Betrachtet man etwa das Verhältnis der Theologien zum Fach Religionssoziologie, so lässt sich festhalten, dass sich in diesem Feld seit einigen Jahren intensive, sich wechselseitig bereichernde Diskurse und Begegnungen entwickelt haben, die noch vor einigen Jahrzehnten undenkbar gewesen wären. Die einst verfeindeten Schwestern Theologie und Religionssoziologie, die sich jahrzehntelang nach Kräften ignorierten, treten heute immer wieder gemeinsam auf; und aus ihren Dialogen resultieren zentrale Beiträge zur gesellschaftlichen Selbstverständigung über eine komplexe moderne Lebenswelt, in der sich gleichzeitig ablaufende, aber oft gegensätzliche Prozesse von Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung, von massivem Religionsverlust und deutlicher Wiederbelegung des Religiösen ereignen; Prozesse, die sich kaum auf einen gemeinsamen gesellschaftstheoretischen Nenner bringen lassen.¹ Im Rahmen dieses neues Interesses aneinander ist man wechselseitig nicht nur auf lange mitgeschleppte „blinde Flecken“ in den eigenen Theorietraditionen gestoßen; man ist sich auch zunehmend bewusst geworden, wie sehr ein interdisziplinärer Austausch zwischen Theologie und Religionssoziologie zu der Einsicht beitragen kann, dass sich auch die politische Moderne nicht einfach religionslos formatiert und dass man ihre moralischen Grundlagen mit den Kategorien einer strikt säkularen politischen Theorie allein nicht angemessen rekonstruieren kann.

Ohnehin ist die Religionssoziologie gegenwärtig eine angesagte Boom-Wissenschaft mit zahlreichen theoretischen Grundlagenwerken, mit breit angelegten qualitativen und quantitativen Forschungs-

¹ Vgl. pars pro toto *Ansgar Kreuzer – Franz Gruber* (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. 2016.

projekten, mit neuesten Handbüchern und einer mittlerweile sehr breiten Studienliteratur, auf die andere Fächer nur neidisch sein können.² Das war nicht immer so. Noch in den 1970er-Jahren spielte sie auch in den Sozialwissenschaften kaum eine Rolle, war man zu dieser Zeit doch allgemein davon überzeugt, dass die Religion ein soziales Phänomen darstellt, das in den von Europa und Nordamerika ausgehenden, aber global wirksamen Prozessen der ökonomischen und kulturellen Modernisierung langsam, aber sicher verschwinden wird. Womöglich könnten sich, so meinte man, privatisierte, individualisierte und verinnerlichte Formen religiöser Welt- und Lebensdeutung außerhalb der etablierten Religionsgemeinschaften noch neu entwickeln und eine längere Zeit halten; für die historischen Religionen und ihre Sozialformen aber könne es, da war man sich sicher, keine Zukunft geben. Seit den 1980er-Jahren gab es dann aber eine unerwartete – und die Sozialwissenschaften nicht wenig irritierende – Renaissance der alten Religionen, die sich – entgegen des ihnen prognostizierten geräuschlosen Absterbens – plötzlich anschickten, eine neue öffentliche Vitalität zu entwickeln, nachdrücklich auf die politische Bühne ihrer Länder zu drängen und eine enorme Öffentlichkeitswirkung zu entfalten. Die unerwartete islamische Revolution im Iran 1979, die den Schah und das säkularistische westliche Entwicklungsmodell stürzte; der Siegeszug der religiös geprägten Solidarnosc-Gewerkschaft im staatssozialistischen Polen; die lateinamerikanischen Befreiungstheologien, die wesentlich zum Ende der dortigen Militärdiktaturen beitrugen; aber auch der politische Aufschwung eines konservativ-evangelikalen Christentums in den USA – all dies gehört zu diesem neuartigen globalen Phänomen, das die gängigen Wahrnehmungsmuster der damaligen Religionssoziologie in eine schwere, ja vernichtende Krise stürzte.³ Seitdem tobt in den Sozialwissenschaften, aber auch in Politik und Öffentlichkeit ein mitunter sehr heftig geführter Streit um die Frage, ob sich die moderne Welt tatsächlich durch einen unaufhaltbaren Säkularisierungsprozess kennzeichnet

² Vgl. etwa *Gert Pickel*, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011; *Patrick Heiser*, *Religionssoziologie*, Paderborn 2018; *Detlef Pollack u. a.* (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018; *Christel Gärtner – Gert Pickel* (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2019.

³ Vgl. *José Casanova*, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

oder zumindest kennzeichnen müsste – oder ob wir es auch in Zukunft mit einer veritablen öffentlichen Präsenz der Religion zu tun haben werden. Die scheinbar längst geklärte Frage, ob Gesellschaften allein unter säkularen Vorzeichen, also ohne jede Form einer wie auch immer gearteten religiösen Integration, lebens- und bestandsfähig sein können, ist jedenfalls wieder neu aufgebrochen. Und überzeugte Säkularisten, die nach wie vor der Meinung sind, dass das Phänomen der Religion im Namen von Freiheit und Gleichheit, von Demokratie, Pluralität und Weltoffenheit von der Bildfläche verschwinden werde und auch verschwinden müsse, haben im aktuellen religionssoziologischen Diskurs ziemlich schlechte Karten.

Dabei haben nicht wenige Vertreter einer liberal und säkular formatierten politischen Philosophie eine „Heidenangst“ vor den Religionen, auch wenn diese, wie selbstverständlich zugestanden wird, in zahlreichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, in Bildung und Kultur, in der Werte- und Moralerziehung, in der Hege und Pflege von Kindern, Alten und Kranken, in der Flüchtlingshilfe, in der globalen Friedensarbeit, in der Förderung sozialer Verantwortung und Verpflichtung etc. fraglos sehr viel Gutes bewirken. Andere betonen dagegen mit guten Gründen, dass sich die Religionen, auch wenn sie sich mit den Prinzipien der modernen Demokratie erkennbar schwertun, historisch keineswegs als Bedrohung der Demokratie erwiesen haben. Im Gegenteil: Viele Prozesse gesellschaftlicher Demokratisierung und Pluralisierung sind in Europa nur im – oft konfliktiven – Zusammenspiel mit den Religionen möglich geworden. Dass sich in den meisten europäischen Ländern keine säkularistischen Weltanschauungsstaaten etabliert haben, die Religionsfreiheit nur als gesellschaftliche „Freiheit von Religion“ verstehen können und wollen, sondern dass sich hier tatsächlich ein echtes bürgerliches Recht auf individuelle Religionsausübung für alle Individuen durchsetzen konnte, verdankt sich jedenfalls nicht einfach der Implementierung abstrakter liberaler Verfassungsprinzipien, sondern vor allem den konkreten Anerkennungskämpfen zwischen den modernen Staaten und den verfassten Religionsgemeinschaften.

Dass sich in Deutschland eine prinzipiell religionsfreundliche Staatlichkeit entwickelt hat, die religiösen Lebensformen und Artikulationsmustern große öffentliche Selbstdarstellungsräume lässt, ohne dadurch Schaden an ihrer demokratischen Identität zu nehmen, hat sich nicht zuletzt auch den Kulturkämpfen der Bismarck-

zeit zu verdanken. Denn hier musste der moderne preußische Staat schmerzlich lernen, dass er sich nicht einfach als liberaler Weltanschauungsstaat mit einer kulturell einheitlichen liberalen Bevölkerung entwerfen kann, sondern sich mit der bleibenden Präsenz von breiten, nichtliberal und nichtpreußisch empfindenden katholischen Bevölkerungsgruppen in seiner Mitte zu arrangieren hatte. Und die katholische Kirche musste mühsam und langwierig lernen, dass ihre öffentliche Existenz und die Wirkungsmöglichkeiten ihres missionarischen Tuns nicht von staatlicher Privilegierung abhängen, sondern auch jenseits ihres Ideals des katholischen Glaubensstaates möglich sind. In diesem Sinne zeigen gerade neuere religionssoziologische Forschungen zur Geschichte und Gegenwart der Religionen, dass ihre gesellschaftlichen Erfolge gerade nicht von ihrer staatlichen Privilegierung, sondern viel eher von einer strikten verfassungsrechtlichen Trennung von Religion und Politik abhängen. So sind die Religionen in den Ländern mit einer langen staatskirchenrechtlichen Tradition, etwa in den skandinavischen Staaten, öffentlich sehr schwach und wenig präsent, während sie in den USA, dem klassischen Land des *wall of separation* zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, eine hohe öffentliche Präsenz und Vitalität zu behaupten vermögen.⁴

4. Katholische Aspekte in der Religionssoziologie

Religionssoziologie und Theologie haben sich also gegenseitig durchaus einiges zu sagen. Allerdings sind Gespräche und Begegnungen zwischen ihnen, die heute regelmäßig stattfinden, ein arg junges Phänomen. Lange Zeit hat man sich wechselseitig nicht beachtet. Wenn überhaupt, dann gab es gewisse Affinitäten zur evangelischen Tradition, da viele Religionssoziologen aus protestantischen Familien stammten; angefangen bei Max Weber, dem wir die klassische Studie über die „protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ verdanken. Katholische Religionssoziologen waren

⁴ José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181–210.

dagegen die große Ausnahme, und so etwas wie eine Soziologie des Katholizismus war lange Zeit ein Ding der Unmöglichkeit. So hat sich die Religionssoziologie zwar – in höchst vielfältiger Form – mit dem sozialen Phänomen der Religion als einer spezifischen Hervorbringung traditionaler wie moderner Gesellschaften befasst und dabei nicht selten ferne Länder und fremde Kulturen in den Blick genommen – mit oft faszinierenden Ergebnissen. Sie hat sich jedoch, merkwürdig genug, kaum mit den verfassten Religionsgemeinschaften ihrer eigenen Gesellschaften beschäftigt. Die christlichen Kirchen galten der Religionssoziologie – anders als archaische Religionskulturen in Australien oder bunte esoterische Spiritualitäten in Kalifornien – schlechterdings nicht als interessanter Forschungsgegenstand; ein Phänomen, das selbst einer dringenden religionssoziologischen Erforschung bedürfte.

Dennoch hat die lange Zeit wenig intensive Begegnungsgeschichte von Religionssoziologie und katholischer Theologie wichtige intellektuelle Einsichten, ja sogar echte Durchbrüche hervorgebracht, und zwar auf beiden Seiten. So konnten katholische Religionssoziologen wie Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel die herrschenden Religionskonzepte der zeitgenössischen Soziologie produktiv irritieren.⁵ Oftmals galt „Religion“ hier ja – in einer an Emile Durkheim angelehnten Perspektive – als eine die gesamte Gesellschaft integrierende kollektive soziale Kraft, die alle Gesellschaftsmitglieder mehr oder weniger intensiv mit einer ehrfurchtsheischenden Wucht erfasst, ohne dabei notwendig mit der Vorstellung eines transzendenten Gottes oder mit institutionalisierten Religionen verbunden zu sein; oder Religion galt – in einem an Thomas Luckmann orientierten Wahrnehmungsmuster – als eine private und innerliche, geschichts- und gesellschaftslose *invisible religion*, die sich allein in den unterschiedlichen Subjektivitäten vergesellschafteter Individuen manifestiert.

Kaufmann und Gabriel haben dagegen deutlich gemacht, dass man im Blick auf das Phänomen der Religion allein um der empirischen Triftigkeit willen nicht so sehr von theoretisch-abstrakten Theoriekonstruktionen einer ‚Religion an sich‘, sondern viel stärker von konkreten, historisch verfassten und in steter historischer Ver-

⁵ Vgl. Karl Gabriel – Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

änderung befindlichen Religionsgemeinschaften ausgehen müsse. In einem solchen Blick auf die großen Religionsgemeinschaften als den zentralen sozialen Trägern religiöser Kultur und Identität geraten viele Religionsbeschreibungen der Soziologie dann unter einen erheblichen empirischen Rechtfertigungsdruck, der die Selbstaufklärungsprozesse der religionssoziologischen Forschung nur bereichern kann. Und in der Tat lässt sich beobachten, dass hier so manche konzeptionelle Blickverengung zwischenzeitlich erfolgreich überwunden wurde.

5. Religionssoziologische Lernerfahrungen der Theologie

Wichtiger noch sind aber die Lernerfahrungen, die der Theologie durch die Religionssoziologie vermittelt wurden. Im Blick auf die katholische Theologie ist hier etwa ihr seit den 1960er-Jahren mühsam vollzogener – und vom Vatikan noch immer nicht restlos mitgetragener – Abschied von der neuscholastisch-thomistischen Sozialphilosophie zu nennen, in deren Rahmen die Mehrheit der kirchlichen Akteure eingesehen hat, dass Kirche und Theologie – entgegen ihrem im 19. Jahrhundert etablierten Selbstverständnis – keine geschichts- und gesellschaftslosen Größen sind; und dass es in diesem Sinne auch keine welt-, geschichts- und gesellschaftslosen Glaubenslehren und Kirchenverständnisse geben kann, wie dies in dem noch in den 1980er-Jahren weit verbreiteten und kirchlich gern verwendeten Topos von „Kirche und Welt“ suggeriert wird.

Aus religionssoziologischer Sicht gibt es schlicht keine „Kirche an sich“ und auch keine „Menschen an sich“, die sich durch eine vermeintlich immer schon gegebene, unveränderliche „Wesensnatur“ und eine „natürliche Hinordnung auf die Transzendenz“ kennzeichnen. Wenn Kirche und Theologie heute – vielleicht nicht überall, aber doch sehr weitgehend – anerkannt haben, dass die Rede von „dem Menschen“ nicht greift und dass alle Phänomene des sozialen Lebens, nicht zuletzt auch die Religionen und ihre Theologien, „nicht vom Himmel gefallen“, sondern durch und durch historisch und sozial verfasst sind – und dass es in diesem Sinne keine abstrakt-universale, sondern nur eine historisch-konkrete Rede vom Menschen, von der Gesellschaft, von der Religion und von Gott geben kann: dann ist diese Einsicht entscheidend durch reli-

gionssoziologische Reflexionen vermittelt. Und dann spricht vieles dafür, dass die Theologie ihre entscheidenden Innovationen nicht allein mit theologischen Bordmitteln erreichen kann – so wie vieles dafür spricht, dass auch die Religionssoziologie ohne provokative Irritationen durch die Theologie mitunter nicht so recht vom Fleck kommt.

Das erst in den letzten Jahren auf breiter Front in Gang gekommene Gespräch zwischen Theologie und Religionssoziologie dürfte gegenwärtig zu den anregungsreichsten und produktivsten Feldern interdisziplinärer Forschung gehören – was auch kein Wunder ist, denn schließlich ist hier einiges nachzuholen. Gerade in einer Zeit, in der einerseits liebgewonnene säkularistische Wahrnehmungsmuster in eine schwere Krise geraten und in der andererseits das Bewusstsein dafür wächst, dass man die Säkularitätsstandards der modernen Demokratie, die Prinzipien der Religionsfreiheit des Staates, der diskursiven Meinungs- und Willensbildung und des öffentlichen Vernunftgebrauchs gegen religiöse Fundamentalismen aller Art energisch verteidigen muss, ist dieser Dialog auch politisch von zunehmender Wichtigkeit. Schließlich wird es in den kommenden Jahrzehnten in Politik und Gesellschaft darum gehen müssen, sich bei zunehmenden Prozessen von Entkirchlichung und Säkularisierung auf die bleibende öffentliche Präsenz und Wirksamkeit von Religion und Religionen einzustellen – und dabei weder vor der Religion noch vor der Säkularität Angst zu haben. Auf diesem Weg dürften gerade die Universitäten, wenn es ihnen wie in den letzten Jahren gelingt, Foren des Austausches und der Begegnung zwischen religiösen und säkularen Wahrnehmungsmustern zu pflegen oder sogar neu zu installieren, eine elementare Rolle spielen.