

Friedrich Wilhelm Graf

## Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts

1988 publizierte Thomas Nipperdey *Religion im Umbruch*, einen Vorabdruck des Religionskapitels aus dem I. Band seiner *Deutschen Geschichte 1866–1918*.<sup>1</sup> Das kleine Bändchen zur Religionsgeschichte des Kaiserreichs gilt seitdem als erster, folgenreicher Anstoß für ein neues Interesse deutscher Historiker an den komplexen Religionsgeschichten der Moderne. Unter dem Einfluß von Modernisierungsdogmatikern, die gesellschaftliche Wandlungsprozesse als progressive Rationalisierung aller Lebensbereiche vorgestellt hatten und deshalb «die Moderne» durch Megatrends wie «Säkularisierung», «Dechristianisierung» oder «Entkirchlichung» bestimmt sahen, hatten die Vertreter der klassischen Sozial- und Gesellschaftsgeschichte die Prägekräft religiöser Lebenswelten in modernen Gesellschaften weithin ignoriert und Glaubensorganisationen wie insbesondere die Kirchen bestenfalls als repressive Moralagenturen, «schwarze Polizei» oder herrschaftslegitimatorische Büttel eines autoritären Obrigkeitsstaates in den Blick genommen.

Innovative Theorieimpulse und allerlei Geistesmoden, zumal die neue Sensibilität für die «weichen» Themen des omnipräsenten «Kultur»-Diskurses bewirkten dann einen schnellen, tiefgreifenden Wandel der deutschen neuzeithistorischen Forschungslandschaft in Sachen Religion: «Microstoria» und «new cultural history», «histoire de mentalité» und «neue Sozialgeschichte der Ideen», «post-colonial studies», «cultural anthropology» und «new religious history»<sup>2</sup> trugen in Verbindung mit postmodern radikaler Kritik des okzidentalen Monomythos reiner Vernunft und forcierter Europäisierung der Forschungsperspektiven dazu bei, daß «Religion in der Moderne» zu einem Trendthema insbesondere jüngerer Fachhistoriker wurde und man emphatisch eine eigene Religionsproduktivität der Moderne wahrzunehmen begann.

<sup>1</sup> T. Nipperdey, *Religion im Umbruch*, München 1988.

<sup>2</sup> Vgl. dazu als aktuellen Literaturüberblick: M. Hochgeschwender, «Religion, nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodologi-

schen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen «new religious history», in: *Historisches Jahrbuch* 124 (2004), 435–520.

Zahlreiche jüngere Historiker haben seit den frühen 1990er Jahren akademische Qualifikationsschriften zur europäischen, hauptsächlich deutschen Religionsgeschichte des späten 18. bis 20. Jahrhunderts vorgelegt, einflußreiche Fachvertreter wie etwa Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche haben viel beachtete Konferenzen zu «Nation und Religion» in den modernen europäischen Nationalstaaten durchgeführt,<sup>3</sup> Zeithistoriker streiten über die analytische Leistungskraft des Konzepts der «politischen Religionen»,<sup>4</sup> und Hartmut Lehmann hat 2003 eine Schriftenreihe *Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* begründet, in der inzwischen schon sieben Bände erschienen sind. Auch neugebildete DFG-Forschergruppen oder eine Münchener Initiative zur Einrichtung eines internationalen Graduiertenkollegs über «Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts» lassen erkennen: Religionsforschung ist bei deutschen Historikern derzeit en vogue. Dazu trägt auch die schmerzlich erlittene Einsicht bei, daß Sozial- und Kulturhistoriker in Großbritannien, Frankreich, den Niederlanden und den skandinavischen Ländern die Religionsstopographien ihrer Gesellschaften in den letzten vierzig Jahren ungleich intensiver, methodisch innovativer und komparatistisch ambitionierter erkundet haben als die Neuzeithistoriker hierzulande.

Wie alle anderen Kulturwissenschaftler tun Historiker gut daran, sich mögliche präreflexive, «lebensweltliche» Voraussetzungen ihrer Forschungspraxis bewußt zu machen. Neue diskursive Konstellationen in den Wissenschaften entstehen nicht aus dem Nichts – selbst imaginationsstarke Intellektuelle sollten sich nicht die göttliche Kompetenz spontaner *creatio ex nihilo* zuschreiben! Gerade die neuzeithistorische «Rückkehr der Religionen»<sup>5</sup> läßt sich nicht aus rein wissenschaftsimmanenten oder gar disziplinspezifischen Verschiebungen der Aufmerksamkeitsökonomie zureichend erklären. Die akademische Deutungsindustrie folgt hier weithin nur den Trends auf den globalen Sinnstiftungsmärkten des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts. Je stärker religiöse Bewegungen in zahlrei-

- 3 H.-G. Haupt/D. Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt/New York 2001; dies. (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 2004; vgl. auch G. Krumeich/H. Lehmann (Hg.), «Gott mit uns». *Nation, Religion und Gewalt im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000; M. Geyer/H. Lehmann (Hg.), *Religion und Nation/Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004.
- 4 Vgl. H. Maier/M. Schäfer (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, 3 Bde., Paderborn 1997–2003; M. Ley/J. H. Schoeps (Hg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim 1997; R. Faber (Hg.), *Politische Religion – religiöse*

- Politik*, Würzburg 1997; P. Burrin, «Political Religion. The Relevance of a Concept», in: *History and Memory* 9 (1997), 321–349; H. Maier (Hg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt 2000; H. Lehmann, «The History of Twentieth-Century Christianity as a Challenge for Historians», in: *Church History* 71 (2002), 585–599, bes. 589–591; K. Hildebrand (Hg.), *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München 2003; G. Pfeleiderer (Hg.), *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, Zürich 2004.
- 5 M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2000.

chen Gesellschaften außerhalb Europas eine für viele europäische Beobachter erstaunliche Mobilisierungsdynamik entfalteten – von den modern-antimodernen islamistischen Protestbewegungen über die diversen charismatischen und pfingstlerischen Christentümer bis hin zur *Religious Right* in den USA – und politisierte Religion in öffentliche Arenen zurückkehrte,<sup>6</sup> desto massiver sahen sich westliche Intellektuelle mit dem Zwang zur deutenden Stellungnahme konfrontiert. Spätestens die immer neuen juristischen Religionskonflikte in zahlreichen europäischen Gesellschaften und die mehr oder minder aggressiv ausgetragenen Dauerdebatten um die Präsenz religiöser Symbole in Institutionen des fiktional weltanschaulich neutralen Staates provozierten ungeahnte wissenschaftliche Sensibilität für jene irreduzible Eigenmacht des Religiösen, die sich mit den konventionellen Pazifizierungsstrategien des modernen Sozial- und Rechtsstaats immer nur begrenzt domestizieren, aber niemals restlos ausschalten läßt.

Die Traumata von «nine eleven», «Madrid» sowie nun auch «seven seven London» und die damit verbundenen Debatten über eskalierende neue Religionsgewalt,<sup>7</sup> starke mediale Präsenz religiöser Ikonen und ein in moralpolitischen Fragen elegant-aggressiver «Feuilletonkatholizismus» (Gustav Seibt) trugen sichtbar dazu bei, daß auch die harten «religiös unmusikalischen» oder «religionsblinden» Modernitätsdeutungsvirtuosen unter den deutschen Geistes- oder Kulturwissenschaftlern neue Glaubensverständniskompetenzen zu erwerben bemüht waren. In enger Übereinstimmung mit neuentstandener Religions sensibilität bei Sozial- und Politikwissenschaftlern<sup>8</sup> wuchs so in der Historikerschaft die Überzeugung, daß Religion auch in modernen komplexen Wissenschaftsgesellschaften eine zentrale Potenz kultureller Vergesellschaftung und wichtige Ressource individueller wie kollektiver Identitäts- und Sinnbildung bleibt. Beachtung verdient, daß der neue Boom an neuzeithistorischer Religionsforschung bisher keinen relevanten Methodenstreit provoziert hat – sieht man einmal von den literarischen Scharmützeln um Olaf Blaschkes «zweites konfessionelles Zeitalter» ab.<sup>9</sup>

6 Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

7 Aus der Fülle der Literatur vgl. J. L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford 2002; H. G. Kippenberg / T. Seidensticker (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die «Geistliche Anleitung» der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt / New York 2004.

8 Zur aktuellen politikwissenschaftlichen Religionsdebatte vgl. nur: M. Minkenberg / U. Willems (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003; M. Walther (Hg.), *Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004. Für den neuen Religionsdiskurs der Soziologen repräsentativ: H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.

9 O. Blaschke, «Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?», in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75; ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002; kritisch zur These: C. Kretschmann / H. Pahl, «Ein «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochen signatur», in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), 369–392; M. Schulze Wessel, «Das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht», in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 51, 2 (2002), 514–529.

Die erstaunliche Zurückhaltung der Fachhistoriker, Methodenfragen einer modernen europäischen Religionsgeschichte zu diskutieren, mag mancherlei Gründe haben; vielleicht ist es einfach noch zu früh, um gelehrt über Fragen analytischer Begriffsbildung und die Konstruktion von Forschungsperspektiven streiten zu können. Entscheidend scheint mir: Bei vielen – ich vermute: wohl den meisten – Fachhistorikern läßt sich eine elementare Unsicherheit beobachten, wie denn eine moderne Religionsgeschichte zu schreiben oder Religion als eine Kulturpotenz *sui generis* in eine moderne europäische Sozial- und Kulturgeschichte zu integrieren sei. Jedenfalls bleibt Entscheidendes, Grundlegendes irritierend unbestimmt und diffus, wenn Neuzeithistoriker nun die modernen «varieties of religious experience» (William James)<sup>10</sup> erkunden, Glaubenskriege und *culture wars* reinszenieren<sup>11</sup> oder sich in bulgarischen Kleinstädten zu Reflexionen über «heilige Orte» und «heilige Zeiten» hinreißen lassen.<sup>12</sup> Zwar rezipieren Fachhistoriker intensiv Forschungen aus einschlägigen Nachbardisziplinen, freilich mit erkennbarer Rezeptionsaskese gegenüber den akademischen Theologien und hier speziell den konfessionellen Kirchengeschichtshistoriographien, bedingt wohl durch deren depressiv stimmende Rückständigkeit gegenüber den methodologischen Reflexionsniveaus in den zunehmend differenzierteren Forschungsfeldern der Allgemeinhistoriker. Aber sie nehmen nur selten zur Kenntnis, wie intensiv ihre Fachkollegen in anderen europäischen Gesellschaften Deutungskontroversen über die vielen, häufig kontradiktorisch alternativen Lesarten moderner europäischer Religionsgeschichten austragen. Insgesamt gilt: Dank intensiver Forschung haben sich in den letzten dreißig Jahren zwar viele vermeintlich gesicherte Plausibilitäten in stimulierende Ungewißheiten auflösen lassen. Doch selbst zentrale Forschungsterrains sind erst in vagen Umrissen vermessen.

Um gebotener Selbstreflexivität willen ist allerdings eine Vorbemerkung unerlässlich: Gerade in Sachen Religionsdeutung gibt es keinen neutralen Ort des Sehens und Denkens. Die Perspektivität des je individuellen «Sehepunktes» (Johann Martin Chladenius) läßt sich nicht zum Verschwinden bringen. Jeder Religionsanalytiker ist immer schon durch eine spezifische religionskulturelle und moralische Sozialisation geprägt, die seine Sicht religiöser Deutungskulturen zumindest implizit mitbestimmt.

So lassen beispielsweise die Kultur- wie Religionsdiskurse noch immer die starke Prägekraft konfessionsspezifischer *mental maps* erkennen, und manche allgemeinhistorischen Methodenkontroversen der letzten drei Jahrzehnte sind

10 Eine peinlich triviale *relecture* des Klassikers von James vermarktet nun: C. Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002.

11 C. Clark (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflicts in Nineteenth-century Europe*, Cambridge 2003.

12 M. Mitterauer, *Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers*, Wien / Köln / Weimar 2000.

nicht allein durch elementare politische Positionsgegensätze zwischen den beteiligten Historikern, sondern zugleich durch tiefe konfessionell codierte Wahrnehmungsdifferenzen geprägt – auch wenn in der Zunft das hohe Gewicht des «Konfessionsfaktors» nur hinter vorgehaltener Hand thematisiert oder gern verdrängt wird. Selbst wer sich, etwa durch allzumal hilfreiche Max Weber-Lektüre, als Historiker um trennscharfe analytische Begriffe und methodenstrenge «Werturteilsfreiheit» bemüht, bleibt in seinen Religionsdiagnosen doch gebunden an die *cognitive maps* und impliziten normativen Axiome einer bestimmten Kultur, die in aller Regel auch durch deren religiöse Überlieferungen – im Falle des modernen okzidentalen Rationalismus etwa durch Transformationen des jüdischen Monotheismus und christlicher Persönlichkeitsideale – beeinflusst sind.

Historische Religionsanalytiker sollten sich deshalb reflexiv zur eigenen religionskulturellen Herkunftsgeschichte verhalten, sei sie nun römisch-katholisch, protestantisch, jüdisch oder vage trivialagnostisch, verortet irgendwo im breiten Spektrum von Indifferenz bis hin zu offensiver Kirchenfeindschaft. Deshalb kurz das kleine biographische Credo: Meine individuelle Sicht auf Religion, Christentum und moderne europäische Religionsgeschichten ist stark geprägt durch die mehr oder minder konstruktivistischen Religionstheorien des deutschen liberalen Kulturprotestantismus. In Sachen Religion heißt liberal zu sein vor allem, selbstkritische Skepsis zu pflegen und Wissensarroganz zu vermeiden. Als ein Repräsentant der ersten Generation geborener Bundesdeutscher, die mit diesem Staat älter geworden sind und auf eine Stärkung der liberalen Demokratie und die weitere politische Integration Europas setzen, schätze ich Toleranz mehr als Glaubensfanatismus und starke individuelle Freiheit mehr als autoritäre Vergemeinschaftung. Nach einem Studium der Philosophie, Geschichte und Evangelischen Theologie lehre ich nun in einer Evangelisch-Theologischen Fakultät, und zwar nicht als Kirchenhistoriker, sondern als Professor für «Systematische Theologie und Ethik», bin also schon kraft akademischen Amtes an normativer Geltung christlicher Überlieferung interessiert.

Auch wenn ich mich sehr ernsthaft um «interdisziplinäre» Wahrnehmungssensibilität für die Religionsforschungen der Religionswissenschaftler, Kulturanthropologen, Historiker und Sozialwissenschaftler welcher methodologischen Couleur auch immer bemühe, bleibt mein analysierender, verstehensbemühter Religionsblick durch den intellektuellen Redlichkeitsimpuls des Theologen bestimmt, ein Eigenrecht des religiösen Bewußtseins oder, in klassischer, von Schleiermacher bis Troeltsch entfalteter kulturprotestantischer Begrifflichkeit, die Autonomie des Glaubens oder die «Selbständigkeit der Religion» anzuerkennen: Für die Frommen ist ihr Glaube immer mehr und ganz anderes, als die gelehrten Religionsdeuter – welcher akademischen Disziplin sie auch angehören – je zu erschließen imstande sein werden. Diese unter Religionsethnologen viel-

fältig diskutierte Insider-Outsider-Differenz<sup>13</sup> läßt sich auch durch dichteste Beschreibung und langjährige Feldforschung nicht zum Verschwinden bringen, weil kein Religionsanalytiker sinnvoll behaupten kann, die Binnenperspektive der Gläubigen sei von ihm selbst bruchlos einzunehmen. Geboten ist desto dringlicher die offensive Nachdenklichkeit über die eigene Perspektivität: Geprägt von der protestantischen Verbalreligion vermag ich geistige, individuell innerliche Frömmigkeit sehr viel besser zu verstehen als eine Bildreligion greller Sinnlichkeit und die vielen demonstrativen Körperkulte mit ihrer Fixierung auf Blut, Wunden und Schmerzen.

Vor diesem «Bekanntnis»-Hintergrund sollen nun vier exemplarische «Versuchsfelder der Analyse»<sup>14</sup> skizziert werden, mit deren Hilfe sich die faszinierend komplexen europäischen Religionsgeschichten des 20. Jahrhunderts adäquater erfassen lassen.

### 1. Religiösen Wandel modellieren

Immer noch sehen viele Neuzeithistoriker in den Kirchen vorrangig Traditionsmächte und in «Religion» ein irritierend zählebiges Geflecht aus vormodernen Habitusprägungen und Gefühlsaltlasten, das sich rätselhaft archaisch und nicht recht greifbar wie Seelenspinweben über die Weltordnungsmuster der Moderne legt. Gern wird mit einer dogmatisierten Epochenschwelle und Elementarzäsur um 1800 operiert, so daß eine entscheidend durch Religion geprägte vormoderne, traditionale Welt scharf von einer modernen Welt mit sehr viel weniger, in Eigenwelten subsystemisch ausdifferenzierter Religion abgegrenzt erscheint. Doch sind die Periodisierungskonstrukte der Politik-, Sozial- oder Kulturgeschichte ohne weiteres auch für die Religionsgeschichte gültig? Oder lassen sich mit Blick auf Frömmigkeit, Glaubensernst, Religionskonflikte und mentale wie politische Prägekraft der Kirchen über alle revolutionären Brüche und ökonomischen Transformationen hinweg elementare Kontinuitäten beobachten? Führt die disziplinäre Differenzierung bzw. Verselbständigung von Historiographie der «Frühen Neuzeit» einerseits und Neuzeit- oder Moderne-Forschung andererseits dazu, daß Elemente einer möglichen *longue durée* religiösen Bewußtseins aus dem Blick geraten? Indem Neuzeithistoriker Religion primär mit «althergebracht», «vormodern» und «traditional» assoziieren, drohen sie, sofern sie Religion überhaupt als eigenständige produktive Potenz moderner Kultur in den Blick nehmen, allzu statische Bilder von Religion, Kirchen und Synagogen zu erzeugen. Nur selten nehmen sie die hohe innere Wandlungskraft und gleichsam interne Modernisierungsdynamik religiöser Deutungskulturen in den Blick.

13 Vgl. R. T. McCutcheon (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London/New York 1999.

14 M. Foucault, «Wahrnehmung – Körper – Denken.

Projet d'enseignement», in: ders., *Wahrnehmung und Geschichte*. Hg. B. J. Dotzler und E. Müller, Berlin 1995, 1–5, 3.

Wie lassen sich religiöse Wandlungsprozesse modellieren und analysieren? Religiöse Deutungskosmoi sind weder essentialistische Einheiten noch substantielle Gegebenheiten, die als mehr oder minder stabil, statisch oder autark vorgestellt werden könnten. Religion «gibt» es zunächst nur in permanenten Prozessen der aktualisierenden Auslegung, Aneignung und Fortschreibung überlieferter Mythen, Zeichen, Riten und Sinnwelten. Indem uralte Riten immer neu, Sabbat für Sabbat, Sonntag für Sonntag wiederholt, die Temporalordnungen Gottes mit ihren Festtagen und heiligen Zeiten als unveränderlich gültig und bindend sakralisiert, heilige Texte rezitiert und auf Katheder und Kanzel gedeutet, mit prononciertem Zeitbezug als Gotteswort verkündet werden, finden sich die Gläubigen in bergende Sinnwelten integriert, in die sie, im gelingenden Fall spontaner «Geistesgegenwart», ihre individuellen Lebensgeschichten ebenso wie die großen – sei es katastrophalen, sei es glücksverheißend euphorisierenden – Ereignisse sinnbringend, identitätsstärkend einzeichnen können.

Religiöse Symbolsprachen sind hochgradig interpretationsoffene, variationsreiche kulturelle Deutungssysteme. Gerade die neueren europäischen Christentumsgeschichten zeigen deutlich, daß die christlichen Zentralsymbole wie etwa «Gott als Schöpfer», «Jesus Christus als Erlöser», der «Heilige Geist als Inspirationskraft» höchst unterschiedlich gelesen, angeeignet und aktualisiert werden können. Selbst wenn Christen dieselben Gebete sprechen oder ihren Glauben in den überlieferten Bekenntnisformularen der Alten Kirche bezeugen, selbst wenn sie also dieselben Wörter verwenden und dieselben Sätze artikulieren, ist dadurch noch keineswegs verbürgt, daß sie dies auf dieselbe Weise, mit identischen Emotionen, in übereinstimmender praktischer Absicht tun.

In den Bildsprachen von Gottes guter Schöpfung lassen sich beispielsweise harte Ethnoreligionen fundieren, religiöse Deutungskulturen, in denen aus Gottes Schöpfungswillen eine unbedingt bindende, sakrosancte innere Einheit von Volk und Glaubensgemeinschaft abgeleitet und die Nation zu einer immer schon gegebenen, aller expliziten politischen Vergemeinschaftung der Bürger und Bürgerinnen vorausliegenden, insoweit transzendenten, heiligen «Schöpfungsordnung» substantialisiert wird. Genau dieselbe Schöpfungssemantik kann zugleich im Sinne einer emphatischen Hochschätzung des Individuums gelesen werden, indem beispielsweise, wie schon im nordamerikanischen politischen Diskurs des späten 18. Jahrhunderts, die prinzipielle Gleichheit aller menschlichen Geschöpfe als gottunmittelbare Ebenbilder des himmlischen Vaters betont und die *imago Dei* als menscheitsumspannendes, alle Menschen aller Zeiten inkludierendes Symbol einer vorstaatlichen prinzipiellen Menschenwürde gedeutet wird. Die biblischen Schöpfungsbilder können aber auch, wie insbesondere in der ersten europäischen Romantik um 1800 und den vielen neoromantischen Bewegungen seither geschehen, den Beglückungs-Programmen unbedingter Vergemeinschaftung suggestive Sprachmuster und Bildarsenale zur Verfügung stellen. In den

religionssemantischen Lesetechniken und Aktualisierungsstrategien lassen sich zwischen der ersten modernitätsreligiösen Geistesrevolution um 1800 und den christlichen wie jüdischen Schöpfungsdiskursen des späten 20. Jahrhunderts hohe Kontinuitäten beobachten. Viele Repräsentanten der ökologischen Protestbewegungen haben sich in konstruktiver Fortschreibung älterer naturfrommer und ökopietistischer Glaubensüberlieferungen seit den 1970er Jahren, etwa im sog. «Konziliaren Prozeß» der europäischen Kirchen bzw. der globalen ökumenischen Bewegung, darum bemüht, den reichen Motivfundus im rhetorischen Strahlungsraum der Rede von «Gottes guter Schöpfung» für ihr Anliegen «ganzheitlicher» Daseinsgestaltung zu instrumentalisieren.<sup>15</sup> Auch die alltägliche Mühsal der Mülltrennung konnte so des numinosen Schimmers einer Weihehandlung teilhaftig werden.

Überkommene religiöse Symbole boten und bieten unterschiedlichsten Akteuren eine bestechende Möglichkeit, gruppenspezifische kollektive Identität zu formulieren, wenn nicht zu sakralisieren. Ein Zentralsymbol wie «der eine Gott» kann universalistisch gelesen werden und benennt dann den Garanten der kontrafaktisch unverletzlichen Würde eines jeden Menschen als individuell immediaten Gotteskindes. Der gute Vatergott läßt sich, in klassisch liberalprotestantischer Metaphorik, als Repräsentationsort eines «unendlichen Wertes der Menschenseele»<sup>16</sup> deuten, widersetzt sich aber auch partikularistischen Lesarten nicht, wie sie etwa Befreiungs- und Emanzipationstheologien oder auch Protagonisten neonationalistischer Ethno-Religiosität bevorzugen, in denen eine intime Nähe oder, in der Foederalsprache der Hebräischen Bibel, eine spezifische Bundestreue Gottes zu bestimmten Gruppen wie etwa den *marginalized people*, beispielsweise den Frauen, Schwarzen, *Queers*, behauptet wird. In den Prozessen vielfältiger Pluralisierung ließen sich christliche Symbolbestände mit ganz heterogenen politischen Ordnungsentwürfen und Sozialutopien verknüpfen. Mit Blick auf das Konzept der «Funktionsgötter», das der Bonner Religionswissenschaftler Hermann Usener um 1890 entwickelte,<sup>17</sup> kann geradezu von einer Parochialisierung religiöser Symbolbestände gesprochen werden: Bestimmte soziale Gruppen oder kollektive Akteure reinterpreten diese Bestände auf ihre funktionalen Bedürfnisse hin, etwa zur Stärkung der Gruppenidentität, zur Beschwörung präreflexiver, unbedingt bindender Autorität, zur Plausibilisierung ihrer Ideale guten Lebens in wohlgeordneter Gemeinschaft oder zur Legitimation von Emanzipationsforderungen. «Gott», in den monotheistischen Religionssystemen der Inbegriff unüber-

15 Zu den theologischen Aktualisierungsmustern einer Umformung klassisch metaphysischer Schöpfungsvorstellungen in ökologiekompatible Aktionstheologien siehe die kritische Analyse: F. W. Graf, «Von der creatio ex nihilo zur Bewahrung der Schöpfung. Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Re-

levanz der Schöpfungslehre», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990), 206–223.

16 A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 40.

17 Vgl. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.

bietbarer Allgemeinheit, kann zum Nationalgott oder Gruppengott werden, die Jungfrau Maria den Frauen zu eigenem Recht verhelfen oder der trauernde Engel mit seinem gebrochenen, tiefes Verletztsein zeigenden Flügel den Homosexuellen neue starke Identität nach dem *coming out* verheißen.

Analoges gilt mit Blick auf die vielen neuen Jesus- und Christusbilder, in denen die schon im 18. und 19. Jahrhundert begonnene Pluralisierung der ebenso verehrenden wie vereinnahmenden «Besetzung» der Zentralgestalt des Christentums noch einmal radikalisiert wird. Strukturell analog zu diesen zahlreichen Milieuchristologien läßt sich in jüdischen Diskursen vor allem der Zwischenkriegszeit ein experimenteller, assoziationsstark identifikatorischer Gestus der Neudeutung messianischer Symbole beobachten, insbesondere bei antibürgerlich linken jüdischen Religionsintellektuellen. Auch in den diversen jüdischen Lebenswelten des frühen 20. Jahrhunderts waren konkurrierende Gruppen darum bemüht, klientelspezifische Identität durch eine programmatisch aktualisierende, gruppenorientierte *relecture* zentraler Texte der religiösen Überlieferung zu gewinnen.

Religionshistoriker der Antike und Patristiker, Mediävisten und Frühneuzeithistoriker haben in den letzten Jahren offensiv alte, zumeist in der Romantik entworfene homogenitätszentrierte Bilder der christlichen Religionsgeschichte dekonstruiert, in denen, gleichsam kompensatorisch zu der als «Kirchenspaltung» perhorreszierten konfessionellen Pluralisierung des lateinischen Christentums in den Reformationen des 16. Jahrhunderts und angesichts der traumatisierenden Erfahrungen von Aufklärung, politischer Revolution, Säkularisation und sich formierender bürgerlicher Gesellschaft, die Christentumsgeschichte zwischen der konstantinischen Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion und der Reformation im Begriff einer kirchlich integrierten «Einheitskultur» strukturiert wurde. Keineswegs nur die Antike, sondern auch das Mittelalter und die Frühe Neuzeit waren durch hohe religiöse *diversity* geprägt. Schon in den vielen vor-modernen Christentumsgeschichten spiegeln sich höchst unterschiedliche Auslegungen der christlichen Symbolbestände. Im 20. Jahrhundert hat sich dieser disparate Reichtum der Deutungsvarianten im Gefolge vielfältiger weiterer Pluralisierungsschübe der Religionskulturen und höchst virtuos entfalteter, individuell geformter religiöser *bricolage*-Techniken noch einmal folgenreich vermehrt. Alles erscheint im Zeichen ganz selbstverständlich gelebter religiöser *Patchwork*-Identitäten mit allem kombinierbar, und die ein wenig ratlose, in Frageform vorgetragene Botschaft einer Schweizer Repräsentativbefragung von 1989 kann gut zehn Jahre nach ihrer Publikation mit einem empiriegestützten Ausrufungszeichen versehen werden: «Jede(r) ein Sonderfall!»<sup>18</sup>

18 Vgl. A. Dubach/R. J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich/Basel 1993; zu-

erst franz.: *Croire en Suisse(s)*, Lausanne 1992; dazu: A. Dubach/W. Lienemann (Hg.), *Aussicht auf Zukunft: Auf der Suche nach der sozialen* →

Für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts folgt daraus: Historiker müssen ihre Aufmerksamkeit auf die Prozesse der Individualisierung des Religiösen richten. In genau dem Maße, in dem die im 19. Jahrhundert errichteten Konfessionssäulen abgebaut wurden und Konfessionsmilieus erodierten, büßten auch die normativen Vorgaben der kirchlichen Institutionen, die Versuche der Glaubenssteuerung durch – im römisch-katholischen Fall – «das Lehramt» oder durch Pfarrer, Pastoren, Religionspädagogen und sonstiges hauptamtliches Kirchenpersonal an lebenspraktischer Bindungskraft ein. Wie sich in den Kirchen als klassischen religiösen Großorganisationen und gleichsam unter dem Dach ihrer Lehren die radikale Individualisierung des Glaubens vollzieht, ist bisher erst wenig erforscht. Gerade für eine europäische Religionsgeschichte seit den 1970er Jahren liegt eine entscheidende analytische Herausforderung darin, die vielfältigen Prozesse der Bildung von Privatchristentümern nachzuzeichnen, in denen je nach individuellem Lebensentwurf uralte christliche Symbole mit Glaubenszeichen und Transzendenzchiffren anderer Religionen kombiniert oder alte Jenseitsbilder produktiv in neue Formen überführt werden.

Trotz des postmodernen Booms an religionswissenschaftlichen Studien über konfessionsübergreifendes *Floating* religiöser Symbole und religionssymbolischer Identitätsmuster sind die kommunikativen Strategien der Aneignung anderer, fremder Symbole und die paradoxe Gleichzeitigkeit von «Attraktion und Repulsion» (Hegel), Rezeption und Abgrenzung noch kaum erforscht. Zum Verständnis der Mutationsdynamik religiöser Symbolsprachen bedarf es einer subtilen Analyse der Techniken, wie in das Sinnprogramm einer Religion (oder Konfession) Elemente der Symbol-software anderer religiöser Überlieferungen hineinkopiert werden können. Eine Grundfrage lautet: Wie lassen sich Mutationen religiöser Symbolsysteme, also endogene Umkodierungen von Symbolen, Riten, theologischen Ideen, gedachten Ordnungen und ethischen Mustern der Lebensführung, aus dem Zusammenspiel von Aneignung und Abgrenzung verstehen? Die methodologisch besonders gelungene Mikroanalyse der religiösen Bewußtseinskonfigurationen von Chemikern in den Chefetagen der deutschen chemischen Industrie legt die Hypothese nahe, daß trotz hier zu beobachtender Begeisterung für *New Age*, Okkultismus und Astrologie die Bildung des Privatglaubens überraschend stark an eine überkommene christliche Sinnmatrix gebunden bleibt, also Neues in alte Symbolstrukturen eingebaut wird.<sup>19</sup>

*Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentare zur Studie «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz», 2 Bde., Zürich/ Basel 1997. Als hochreflektierte religionssoziologische Standortbestimmung vgl. die Auswertung der Nachfolgestudie: R. J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004.*

*bei Chemikern. Eine semiotische Morphologie, Konstanz 1999, hier bes. 419 zu den auch im Zeichen des «modernen Synkretismus» «kulturell stabile[n]» Elementen des «traditionellen Christentums».*

<sup>19</sup> A. Jödicke, *Konfigurationen religiöser Symbolsysteme*

Religiöse Symbolsprachen sind hochgradig interpretationsoffene kulturelle Deutungssysteme. Sie erschließen den in einer religiösen Deutungskultur (Konfession, Kirche, Sekte, Gruppe etc.) vergemeinschafteten Menschen häufig Sinnressourcen mit hoher emotionaler Bindungskraft, die starke kollektive wie individuelle Identitäten zu formulieren erlauben. Verstärkt durch die diversen *cultural* und *linguistic turns* ist in den letzten Jahren der spezifisch fiktionale Charakter religiöser Bilder, Vorstellungen und Zeichen deutlich geworden. Die «Gegenstände» christlicher Verehrung wie Schöpfergott, Jesus Christus oder Heiliger Geist «gibt» es nicht im Sinne irgendwelcher kulturell identifizierbarer empirischer Entitäten; dies gilt analog auch für andere religiöse Deutungskulturen. Aufgrund ihres fiktionalen Charakters sind religiöse Symbolsprachen außerordentlich flexibel und deutungsoffen. Damit ist eine zweite wichtige Perspektive auf religiöse Wandlungsprozesse im 20. Jahrhundert gekennzeichnet: die durch die Wechselwirkungen mit anderen kulturellen und sozialstrukturellen Prägekräften – in der Sprache Jacob Burckhardts: Potenzen – beeinflusste Entwicklung religiöser Deutungskulturen und Milieus.<sup>20</sup> Deren Transformationen sind stark bestimmt durch rechtlich geordnete Institutionengefüge (z. B. den «Staat»), durch Ökonomie, Strukturen sozialer Ungleichheit (oder relativer Gleichheit), Verteilungskämpfe um diverse symbolische Kapitalien (wie Autorität, Ehre etc.) und Macht. Sie entwickeln sich nur im komplexen, historisch kontingenten Zusammenspiel von genuin religiösen Elementen (etwa den durch die Symbolbestände definierten Sprach- und Imaginationshorizonten) und vielfältigen nicht-religiösen Faktoren. Allerdings spiegelt diese Unterscheidung zwischen spezifisch religiösen Elementen und sonstigen Prägekräften ein fundamentales, in den neueren Religionswissenschaften intensiv verhandeltes Problem: Lässt sich überhaupt ein unterschiedliche religiöse Deutungskulturen übergreifender analytischer, d. h. distinktionstauglicher Begriff des «genuin Religiösen» bilden? Oder bleibt jeder allgemeinere, auf Vergleiche hin angelegte Begriff «der Religion» unumgänglich an seine präzise zu verortende Genese in den europäischen Konfessions- und Religionsdiskursen des 17. und 18. Jahrhunderts gebunden?

Wie auch immer man hier optiert, deutlich ist: Religiöse Deutungskulturen sind konstitutiv eingebunden in «Kultur» und «Gesellschaft», und gerade in den Strukturen solcher Vermittlungszusammenhänge lässt sich hohe historische Variabilität und (religions-)kulturelle Verschiedenheit beobachten. Das Spektrum

20 Den deutschen Diskussionsstand erschließen B. Ziemann, «Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung», in: *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), 402–422; ders., «Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katho-

lizismus 1945–1970», in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 409–440; ders., «Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt», in: *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), 357–393; O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 2000.

der Deutungsmöglichkeiten religiöser Symbole reicht von Herrschaftslegitimation und Autoritätskult bis hin zur Artikulation sozialen Protests oder der Repräsentation von Fragilität und Verletzlichkeit des leidenden Individuums. Traditionelle Globaltheorien des Zusammenhangs von «Religion und Kultur» oder «Religion und Gesellschaft» sind gerade darin problematisch, daß sie die hohe historische Variabilität möglicher Vermittlungszusammenhänge zwischen Religion und nicht-religiösen kulturellen oder sozialen Kräften abblenden.

Dagegen besteht in der neueren Forschung weithin Konsens, daß religiöse Gemeinschaften nicht isoliert oder in essentialistischen Sprachfiguren als weithin autarke kulturelle Entitäten, sondern in komparatistischen Perspektiven als hybride, durch das permanente Wechselspiel von Austausch und Abgrenzung bestimmte Gebilde beschrieben werden sollten. In einem seiner klassischen Essays zur Analyse der «religiösen Lage» im späten Kaiserreich hatte Ernst Troeltsch 1913 die «chaotische Zerspaltenheit des modernen Religionswesens» auch auf «die zahllosen äußeren Verbindungen des Religiösen mit dem Nicht-Religiösen» zurückgeführt: «Das <Rein-Religiöse> existiert nur für den Theoretiker und für wenige tief innerlich empfindende Seelen. Auf dem Markt des Lebens gibt es kein Interesse, das nicht durch Verkoppelung mit der Religion geschützt und gestärkt würde, und wenig Religionshaß, der nicht in der Religion eigentlich andre, von ihr wirklich oder angeblich geschützte Dinge haßte.»<sup>21</sup>

Die neuere Religionsforschung hat gezeigt, in welchem starkem Maße die Grenzen zwischen den Symbolwelten ganz unterschiedlicher Religionen seit jeher durchlässig waren, wie beispielsweise jüdische Symbole durch Ideentransfer in christliche und muslimische Kontexte Eingang fanden (und umgekehrt). Intensive symbolosmotische Austauschprozesse bestimmten keineswegs nur antike, sondern auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Religionskulturen und lassen sich auch im 20. Jahrhundert vielfältig belegen. Je offener sich allerdings die Grenzen zwischen unterschiedlichen Religionen mit Blick auf sinnhafte Symbole, theologische Ideen, lebensbestimmende Kulte und moralische Normen erweisen, desto stärker wächst in aller Regel das Bedürfnis nach Markierung scharfer Trennungslinien und harter Exklusionspraxis. Sofern Berührung mit Anderem, Rezeption von Fremdem und Transaktion zu tendenzieller Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätskonstruktion durch Ausschluß und Abgrenzung. Solch irritierende Simultaneität von Entgrenzung und neuer Grenzmarkierung ist insbesondere in der neueren *religious economics* analysiert worden, einer seit den 1960er Jahren in den USA entstandenen Disziplin, deren Begriffe und Deutungsangebote von deutschen Religionswissenschaftlern und Fachhistorikern bisher nur sehr

21 E. Troeltsch, «Religion», in: *Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung*. Hg. D. Sarason, Leipzig / Berlin 1913, 533–549, 534.

zögernd rezipiert wurden.<sup>22</sup> Mit ihrer Hilfe lassen sich die zahlreichen religiösen Pluralisierungsschübe innerhalb wie außerhalb der überkommenen konfessionellen Milieus und die vielen, oft gegenläufig wirkenden religiösen Entwicklungspfade der Moderne weit angemessener erfassen als mit den engen alten Deutungsschablonen von Religionsverfall, Entkirchlichung, Säkularisierung oder den klerikal triumphalistischen Beschwörungsformeln eines «Jahrhunderts der Kirche» (Otto Dibelius) und dem ideenpolitischen Reaktionsphantasma vom «Ende der Neuzeit» (Romano Guardini).

In religionsökonomischer Theoriesprache gilt: Auf den Religionsmärkten der Moderne stellen konkurrierende Anbieter religiöse Güter und Dienstleistungen bereit, die die Konsumenten, geleitet von individuellen Präferenzentscheidungen, nachfragen. Neben die alten monopolistisch agierenden Anbieter, die Kirchen und Synagogengemeinden, die teils am Markt verlieren, teils durch aggressives «God selling»<sup>23</sup> ihre Dienstleistungen erfolgreich vermarkten können, treten seit dem frühen 19. Jahrhundert zahlreiche andere Sinnproduzenten und Religionsakteure, etwa kirchennahe Vereine, Kirchenparteien, christliche Sozialdienstleister, religiöse Bildungswerke, konfessionsspezifische christliche Parteien und teils christentumskritische, teils neuchristliche oder außerchristliche freireligiöse Vereine, Glaubensgemeinschaften und Orden. Manche religiösen Akteure importieren Elemente östlicher Religionen nach Europa – ein klassisches Beispiel ist im späten 19. Jahrhundert die Buddhismus-Rezeption im Umkreis von Schopenhauer-Verehrern, im 20. Jahrhundert dann der Buddhismus-Import über eine globale Ikone wie den Dalai Lama oder Lotusfriedensglaubens-Mitbringsel von Thailand-Touristen –, andere verknüpfen religiöse Symbole mit zentralen Elementen neuer wissenschaftlicher Weltdeutungen; man denke an die religiöse Selbstinszenierung von Darwinisten und die eifernde Propagierung des «Monismus» als wissenschaftsgestützter Weltanschauung der Gebildeten. Der Pluralisierung auf der Anbieterseite entspricht die skizzierte Individualisierung des religiösen Partizipationsverhaltens auf Seiten vieler Konsumenten: Individuen oder Gruppen beginnen, sich ein je eigenes religiöses Symbolsystem aus den frei verfügbaren Symbolbeständen der Vergangenheit neu zu entwerfen, häufig unter Einbeziehung popularisierter Gehalte wissenschaftlicher Weltbilder. Insgesamt sind die Religionsmärkte der Moderne durch hohe Entwicklungsdynamik und zum Teil äußerst harte Konkurrenzkämpfe geprägt. Je mehr Wettbewerber auf einem Religionsmarkt Sinn- oder Heilsgüter offerieren, desto stärker muß der einzelne Anbieter die *corporate identity* seines spezifischen Produkts pflegen – erst recht dann, wenn

22 Als knappe Übersicht vgl. F. W. Graf, «Religious economics», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Tübingen 2004, 414; speziell zur staatskirchenrechtlichen Überregulierung des deutschen Religionsmarktes: C. Eilinghoff, *Öko-*

*nomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen*, Frankfurt 2004.

23 R. L. Moore, *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*, New York 1994.

alle Anbieter den Konsumenten weithin identische Güter wie Lebenssinn, Weltbildorientierung, Erlösungsgewißheit, Solidaritätsnetzwerke oder bindende Sozialmoral verheißen. Mehr religiöse Verschiedenheit bedeutet also immer auch verstärkte religiöse Symbol- und theologische Ideenkonkurrenz, eine aus der Funktionslogik freier Märkte resultierende Verschärfung der Distinktionskämpfe. Prozesse der Vermischung, Annäherung, ökumenischen oder interreligiösen dialogischen Verständigung schließen Abgrenzungs- und Unterscheidungskämpfe nicht aus, sondern tragen, genau umgekehrt, gerade dazu bei, daß jeder einzelne Akteur, will er auf dem pluralen Markt überleben, sich von den anderen immer auch hart abgrenzen muß. Denn kollektive religiöse Identität gibt es, wie jede andere Gruppenidentität, immer nur in Prozessen von Exklusion (des Anderen, Fremden) und Inklusion (des als Eigenes Geltenden).

## 2. Kirchenfunktionen deuten

Zwar erleiden die alten Monopolisten auf vielen europäischen Religionsmärkten zum Teil dramatische Einbrüche (klassisches Beispiel: die rapide Milieuerosion in den 1960er Jahren), doch können sie unter spezifischen Bedingungen ihre alte starke Stellung mancherorts sogar noch ausbauen (wichtige Beispiele: Polen, Irland). Mit Blick auf den weltanschaulichen und politischen Pluralismus sowie die funktionale Differenzierung relativ autonomer Kultursphären setzen einige alte Anbieter auf Identitätsstärkung, d. h. auf Neukonstruktion einer harten konfessionspezifischen Identität, um Kundentreue oder Milieuhomogenität zu sichern; aus ihrem Konfessionalismus bzw. ihrer prononcierten Neoorthodoxie resultieren – wie die innerkatholischen Auseinandersetzungen seit dem II. Vatikanum deutlich zeigen<sup>24</sup> – scharfe Kulturkämpfe mit den je anderen konfessionellen oder religiösen Akteuren sowie konfessionsinterne religionspolitische Auseinandersetzungen mit Modernisten oder liberalen Reformern.

Die aggressiv ausgetragenen *culture wars* des 18. und insbesondere des 19. Jahrhunderts lassen sich bei reflektierter Verbindung von Mikro- und Makroperspektiven in vielerlei Konfliktszenarien bis in die unmittelbare Gegenwart hinein verfolgen. In immer neuen Modernisierungsdisputen prallten Traditionalisten und Fortschrittsbegeisterte, Wertkonservative und Liberale, Protestanten und Katholiken, Juden und Antisemiten aufeinander, «Kulturkämpfe» tobten nicht nur zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, sondern wurden besonders erbittert auch innerhalb der einzelnen Konfessionen geführt. Kern aller Kontroversen ist dabei stets die umstrittene Legitimität und Geltungskraft staatlichen Rechts, das aus religiösen (oder auch nur religiös verbrämten) Motiven für Unrecht erklärt wird – derzeit etwa im Streit um Abtreibung, die

24 Dazu siehe P. Hünemann (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler*

*Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn u. a. 1998.

«Ehe» zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern und mögliche Formen der Sterbehilfe. So sind die europäischen Religionsgeschichten des 20. Jahrhunderts immer auch als Konfliktgeschichten zu imaginieren und darzustellen; und nichts spricht dafür, daß die religiösen Konstellationen des 21. Jahrhunderts eine andere Signatur tragen könnten. Vielmehr werden die europäischen Gesellschaften trotz aller Integrationspolitik mit mehr religiöser Verschiedenheit und damit verbundenen normativen Konflikten rechnen müssen und notgedrungen lernen, solche Auseinandersetzungen als Normalität einer offenen demokratischen Gesellschaft zu akzeptieren. Die ökumenische Konsenseuphorie der alten Bundesrepublik jedenfalls, die von den beiden großen Kirchen immer wieder beschworene «ökumenische Verständigung», ist historisch gesehen eher ein Ausnahmefall, in einer kurzen Traumperiode von viel «Sozialpartnerschaft», hoher gesellschaftlicher Kohäsion und ideenpolitisch leichter (weil durch die Abgrenzung vom Nationalsozialismus und den Gegensatz zur kommunistischen Welt gestifteter) Verständigungsbereitschaft. Die «Berliner Republik» und andere europäische Gesellschaften sehen sich nun mit vielen neuen, harten Moral- und Weltbildkonflikten konfrontiert, teils infolge religiösen Wandels – insbesondere forciert durch die Einwanderung von Muslimen –, teils wegen der neuen wissenschaftsgestützten Handlungschancen (Streit um Biopolitik etc.), teils aufgrund der pluralistischen Individualisierung der Lebensentwürfe. Aber wir wissen erst sehr wenig über die konkrete Genese, Dynamik und mögliche Pazifizierung solcher Religionsstreitigkeiten und religiös verschärften Moralkonflikte.

Über den Ort der Kirchen in der Gesellschaft und ihre Gestaltungskraft auf den europäischen Religionsmärkten tragen Religionshistoriker derzeit harte Kontroversen aus, besonders intensiv und produktiv in Großbritannien. In Anknüpfung an die ältere Säkularisierungstheorie haben einige Religionssoziologen die Prozesse der Milieuerosion in den 1960er Jahren als definitives «Sterben» des überkommenen Kirchenchristentums gedeutet und – so Callum Brown – plakativ in der Formel «The Death of Christian Britain» zusammengefaßt.<sup>25</sup> Grace Davie hat dem die These vom «Believing without Belonging» entgegengesetzt und den Nachweis zu führen versucht, daß sehr viele Briten trotz vielfältiger Distanz zu den kirchlichen Institutionen und der Pluralisierung der religiösen Sinnmuster und Lebensstile<sup>26</sup> sehr stark an überkommene christliche Symbole, Riten, Glaubensüberzeugungen und «Wert»-Vorstellungen gebunden bleiben.<sup>27</sup> Auch seien

25 C. Brown, *The Death of Christian Britain*, London 2000; siehe auch A. D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain*, London 1980.

26 G. Parsons / J. Wolfe (Hg.), *The Growth of Religious Diversity in Britain from 1945*, 3 Bde., Manchester 1994.

27 G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994; dies., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

die Kirchen weiter sehr starke, institutionell einflußreiche Produzenten von sozialer Sicherheit und «community care». <sup>28</sup>

Höchst umstritten ist in diesen Debatten der epistemologische Status der von Religionssoziologen oder von religiösen Institutionen selbst durchgeführten bzw. in Auftrag gegebenen Meinungsumfragen, nicht zuletzt deshalb, weil solche Erhebungen nicht selten extrem widersprüchliche Befunde erbringen und sich immer wieder zeigt, wie volatil und schnell schwankend die religiösen Einstellungen vieler Europäer sind. Als außergewöhnlich empfundene Ereignisse wie der Tod Lady Dianas mit unmittelbar folgender exzessiver Massentrauer <sup>29</sup> oder das demonstrativ öffentliche Sterben Johannes Pauls II. wirken massiv auf derartige Glaubensumfragen ein: Bemerkenswert schnell bekennen sich nun signifikant mehr Menschen als religiös und bekunden ihren Glauben an einen persönlichen Gott, ein göttliches Prinzip, den privaten Schutzengel oder ein jenseitiges Leben. Wie auch immer die Erschließungskraft der mit Hilfe empirischer Sozialforschung vorangetriebenen religionsbezogenen Datenproduktion zu beurteilen ist – die meisten neueren Umfragen in Europa lassen erkennen, daß gerade bei jüngeren Sinnsuche wieder verstärkt an alte religiöse Orientierungsmuster anknüpft. <sup>30</sup>

Die – jedenfalls im Verhältnis zu anderen intermediären Organisationen – vergleichsweise hohe Stabilität der Kirchen dürfte sich mittels des Deutungsmusters von der «vicarious institution» verständlich machen lassen. Viele Europäer legen großen Wert darauf, daß die kirchliche Institution nicht nur in den individuellen Lebenspassagen und -krisen, etwa beim Tod naher Verwandter oder Freunde, sondern prononciert auch in den großen Kontingenzkatastrophen des Gemeinwesens ihre alte Rolle präzise wahrnimmt, kollektiver Trauer in den hergebrachten liturgischen Formen stilsicheren, würdevollen Ausdruck zu geben. Dazu steht freilich im Kontrast, daß in den letzten zwanzig Jahren immer mehr Europäer neue, alternative Formen der Bestattung den konventionellen kirchlichen Riten vorziehen und an der *bricolage* christlicher Symbolsprache mit Elementen von Popkultur und Naturreligion Gefallen finden. <sup>31</sup>

Die modernitätstypische Dynamik religiöser Wandlungsprozesse zwingt gerade global aktive Religionsdienstleister zum immer neuen, immer präziseren Nachjustieren ihrer gegenwartsdiagnostischen Deutungsmodelle und jahrhunderte-

28 G. I. T. Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth Century Britain*, Oxford 1995; H. Clark, *The Church under Thatcher*, London 1993.

29 T. Walter (Hg.), *The Mourning for Diana*, Oxford 1999.

30 Vgl. als europäische *tour d'horizon*: A. M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick / London 2003.

31 Zum Wandel der Bestattungskultur siehe: T. Walter, *Funerals and How to Improve Them*, London

1990; F. W. Graf, «Todesgegenwart», in: *Der Tod im Leben. Ein Symposium*. Hg. F. W. Graf und H. Meier, München 2004, 7–46. Veränderungsprozesse in der Religionsästhetik, gespiegelt etwa in den literarischen wie filmischen Neuerzählungen religiöser Mythen und Legenden, sind dagegen noch kaum erforscht; siehe dazu: S. Lanwerd, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*, Würzburg 2002.

lang erprobten Veränderungsseismographen. In den analytisch kühlen Begriffen und erschließungsstarken Sprachspielen der Religionsökonomie ist nicht zuletzt ein modernisierungstheoretisches Dogma destruiert worden: die Vorstellung, religiöse Organisationen in einer bestimmten Gesellschaft oder einem spezifisch kodierten Kulturraum erlitten aufgrund externer Megatrends – gerne verdächtigt werden «Säkularisierung», «Verwissenschaftlichung», «Konsumismus», «Hedonismus» – notwendig das gleiche Schicksal. Religiöse Akteure reagieren auf sich ändernde Rahmenbedingungen und steigende Konsumentenautonomie jedoch höchst unterschiedlich. Das Spektrum ihrer Verhaltensmuster reicht von theologisch induzierter Wahrnehmungsresistenz und notorischer Selbstveränderungsverweigerung bis hin zu professionalisierter Welt- und Selbstbeobachtung, die sich häufig mit der Bereitschaft verbindet, Anpassungsflexibilität zu entwickeln und kundenorientiert zu handeln.<sup>32</sup> Manche Kirchen haben auf die Traumata der – zumal im «langen» 19. Jahrhundert – krisenhaft erlittenen Modernisierung bemerkenswert intelligent reagiert. Fern diffuser Konsensrhetorik haben sie Strategiekonzepte entwickelt und umzusetzen vermocht, die inmitten eskalierender Unübersichtlichkeit das Angebot verlässlicher Orientierung und starker Identitätssicherung mit werbend suggestiver Kraft präsentierten.

Ein gutes Beispiel dafür sind die Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche, die präzise und klug kalkuliert einer Logik der entschiedenen Pflege der «Sichtbarkeit» von religiösen Institutionen folgen. So galt es im ersten Konklave des 21. Jahrhunderts nicht zuletzt, ein Signal für jene globalen Religionsmärkte zu setzen, deren Angebotsfreiheit weiter wächst und gerade in diesem Prozeß der Komplexitätssteigerung ökonomischen Rationalitätsregeln unterworfen bleibt. Je vielfältiger moderne Gesellschaften werden, desto deutlicher müssen religiöse Institutionen ihre Unterscheidbarkeit betonen. Joseph Kardinal Ratzinger war immer ein Identitätsarbeiter und Profilschärfer par excellence, auch um den Preis der extrem harten, diskriminierenden Abgrenzung von Christen in anderen Konfessionen, vor allem den Protestanten. Die römisch-katholische Weltkirche sieht er in ihren pluralen religiös-kulturellen Umwelten mit je eigenen Wertkonflikten konfrontiert. Gerade deshalb gibt der Papst der klaren, verbindlichen Lehre der Kirche auch in moralischen Fragen ein so hohes Gewicht. Nur durch prägnant definierte Identität, gestützt auf einen scharf umrissenen ekklesiologischen, kirchentheoretischen Begriff ihrer selbst, könne die römisch-katholische Kirche verhindern, in den vielfältigen Interaktionen innerhalb divergenter Kulturen in ein Ensemble mehr oder minder katholischer «Ortskirchen» auseinanderzufallen. Die Wahl Benedikts XVI., die Wahl eines offensiven Theoretikers ökumeni-

<sup>32</sup> Einen exzellenten Überblick über die stark divergierenden Reaktionsmuster bieten jetzt H. McLeod/W. Ustorf (Hg.), *The Decline of Chri-*

*stendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.

scher Distinktionspolitik zeigt, daß die Kardinäle die Botschaft der *religious economics* verstanden haben. Die römische Kirche setzt auf die starke Marke prägnanter Unterscheidbarkeit.

### 3. Topographien vermessen

Die zahllosen Fehlprognosen, die Sozialwissenschaftler, akademische Religionsexperten, Theologen und auch Kirchenvertreter gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Bann teleologischer Deutungsmuster – Stichwort: Religionschwund, Säkularisierung – immer wieder formuliert haben, legen in Sachen religionsdiagnostischer Vergangenheitsschau selbstkritische Bescheidenheit und Skepsis nahe. Schon über die hochkomplexen, vielfältig differenzierten und fragmentierten Religionslandschaften der heutigen Bundesrepublik und anderer europäischer Gesellschaften wissen wir nur irritierend wenig (Beispiele: ganz ferne, fremde kleine Lebenswelten mitten in unserer Gesellschaft; extrem hohe religionskulturelle und moralische Vielfalt in den traditionellen religiösen Großorganisationen, den Kirchen; neue wertkonservativ antiliberalen Formen des Christentums; religiöse *bricolage*-Prozesse etc.). Doch wie läßt sich verlässliches religionshistorisches Wissen gewinnen, wenn wir die gegenwärtige religiöse Topographie des eigenen Landes wie anderer europäischer Staaten nur vage und oberflächlich kennen?

Die deutsche Gesellschaft ist deutlich religionsblinder als andere europäische Gesellschaften (und erst recht die USA); sie hat nur vergleichsweise geringe religionsdiagnostische Selbstbeobachtungskompetenzen ausgebildet. Wir benötigen vergleichende Studien zum religionsbezogenen Verfassungsrecht bzw. staatlichen Religionsrecht, in der überkommenen deutschen Rechtssprache: zum Staatskirchenrecht. Hier lauten entscheidende Fragen: Verstärkt staatliches Recht Religionskonflikte, etwa durch langfristig dysfunktionale Privilegierung bestimmter religiöser Akteure? Behindert es durch Überreglementierung, Kartellstrukturen und mangelnde Pluralitätsoffenheit den Zugang neuer Akteure zum Religionsmarkt und trägt so zur Exklusion und Diskriminierung von Minderheiten bei? Wie sind die Beziehungen zwischen Staat und Religionsparteien bzw. -gemeinschaften geregelt? Werden kooperative Strukturen institutionalisiert oder aber strikte Trennungen durchgeführt? Werden schließlich bestimmte Religionsgemeinschaften gegenüber anderen aus historischen Gründen privilegiert?

Wichtige Forschungsfelder sind noch gar nicht mit präzisen Analyseinstrumenten erkundet worden. Obwohl inzwischen erste religionsgeographische Atlanten für deutsche Großstädte vorliegen, in denen die eindrucksvolle Vielfalt religiöser Vergesellschaftung über die Identifikation von Versammlungsstätten oder Kultorten sichtbar gemacht wird,<sup>33</sup> breitet sich über die Topographien vieler klassischer

33 *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z*, Hamburg

<sup>2</sup>1995; N. Grübel, *Religion in Berlin. Ein Handbuch*, Berlin 2003.

religiöser Kultorte noch der lange Schatten professionsspezifischer Historikerarroganz. David Blackbourns Pionierstudie zu Marpingen<sup>34</sup> hat trotz des seit den späten 1970er Jahren überall im katholischen Europa zu beobachtenden verstärkten Interesses an Wallfahrten und Pilgerreisen noch keine gegenwartssensiblen Nachfolger gefunden.

Besonders dringend ist der Forschungsbedarf in einem Spannungsfeld, dessen Topographie rechtsförmig konstituiert ist und das in den letzten zwanzig Jahren in allen europäischen Gesellschaften an zum Teil dramatischer Virulenz gewonnen hat: dem religionsbezogenen Verfassungsrecht. Mediale Allgegenwärtigkeit hat die Thematik dank vieler kleiner juristischer Religionskonflikte gewonnen, deren periodisches Aufflackern und vorläufiges Verglimmen das in ihnen verborgene Flächenbrandpotential zumindest anzudeuten vermochte – vom Streit um das Kreuz in bayerischen Klassenzimmern und das Kopftuch muslimischer Schülerinnen in Frankreich, über den umstrittenen christlichen Religionsunterricht in den Primarschulen des Kantons Zürich (und anderer Schweizer Kantone) und den kontrovers diskutierten Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für die Zeugen Jehovas, bis hin zur Frage der Sonntagsheiligung und dem von glaubensstrengen Muslimen überall in Europa hart bekämpften staatlichen Zwang zur Teilnahme junger Muslima am Sexualkunde- oder Schwimmunterricht in öffentlichen Schulen. Im Europa des ausgehenden 20. Jahrhunderts wurden vor staatlichen Gerichten wieder zahllose Prozesse um Blasphemie, Gotteslästerung und religiöse Diskriminierung geführt.<sup>35</sup> So zeigt sich: Mehr religiöse Verschiedenheit bedeutet in aller Regel mehr Dissens und Konflikt. Genau deshalb hat das britische Unterhaus nun beispielsweise mit Beratungen über ein neues Religionsgesetz begonnen, mit dessen Hilfe der Schutz des Glaubens anderer gestärkt, also neue Grenzen von heiligem Tabu und säkularer Individualitätsgarantie markiert werden sollen.

Die Religions- und speziell Christentumsgeschichten des 20. Jahrhunderts sind auch als Rechtsgeschichten zu schreiben. Auf die frühneuzeitlichen Prozesse der konfessionellen Pluralisierung des Christentums hatten die europäischen Länder um der Sicherung des inneren Friedens willen mit höchst unterschiedlichen rechtlichen Systemen der Regulierung religiöser Vielfalt reagiert, und bis heute unterscheiden sich die Mitgliedsstaaten der EU wohl auf keinem Rechtsgebiet so stark wie im religionsbezogenen Verfassungsrecht.<sup>36</sup> Der neue religiöse Plura-

34 D. Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, New York 1995 (dt.: «Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei». *Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Hamburg 1997). Für das protestantische Deutschland ist nun auf eine wichtige Ausnahme hinzuweisen: H. Haury, *Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und*

*Seelenführer eines völkisch naturfrommen Protestantismus*, Gütersloh 2005.

35 Vgl. A. Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident*, Paris 1998 (dt.: *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999). Die Überschrift des Schlußkapitels lautet: «Die Rückkehr der Blasphemie».

36 Zusammenfassend dazu: H. Kreß (Hg.), *Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozeß der Reform*, Münster 2004.

lismus hat zumal mit Blick auf muslimische Minderheiten, neue «Jugendreligionen» oder «Jugendsekten»,<sup>37</sup> «Gewaltsekten», «Scientology» und überhaupt «neue religiöse Bewegungen»<sup>38</sup> zahlreiche langwierige juristische Konflikte um «Religionsfreiheit» und das Recht staatlicher Instanzen zur intensiven Beobachtung, Kontrolle und auch Unterdrückung neureligiöser Gruppen mit sich gebracht.<sup>39</sup> Im Medium des Rechts spiegelt sich die mit Multireligiosität verbundene Konflikt-dynamik nicht zuletzt deshalb besonders prägnant, weil juristische Auseinandersetzungen auch dank reich orchestrierter medialer Verstärkung häufig mobilisierend wirken.<sup>40</sup>

#### 4. Theologiegeschichten interpretieren

Ein schärferer Blick für den Gestaltwandel von Religion in den europäischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts setzt ein präziseres Beobachten der professionellen Religionsbeobachter voraus: Auch die Geschichten der akademischen Theologie sind seit dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert durch starke Pluralisierung geprägt. Wissenschaftliche Theologie stellt eine Reflexionsinstanz des «religiösen Systems» einer Gesellschaft dar, in der funktionsrelevantes Professionswissen für Klerikereliten und insoweit Steuerungswissen für die religiösen Institutionen produziert werden soll. Traditionale Rollenkonzepte, nach denen der Theologe rein die Kirchenlehre zur Darstellung bringen soll, wurden seit dem späten 18. Jahrhundert zunehmend durch «positionelle Theologien»<sup>41</sup> (Dietrich Rössler) abgelöst. In ihnen bringt der individuelle Theologe seine religiöse Subjektivität zur Darstellung – dies das Selbstverständnis der sogenannten «Liberalen Theologie» – oder legt traditionelle Symbol- und Lehrbestände neu aus, um starke Identität gegenüber der als a- oder antichristlich perhorreszierten Moderne zu behaupten – so das Programm vieler konservativer oder modern-antimoderner neorthodoxer Theologien. Auch die diversen theologischen Konservatismen sind aber, wie vor allem mit Blick auf die anglikanischen High Church-Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gezeigt

37 H. Berger / P. C. Hexel, *Ursachen und Wirkung gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der «Jugendreligionen»*, Wien / Bonn 1981.

38 T. A. M. Witteveen, *Overheid en Nieuwe Religieuze Bewegingen*, Den Haag 1984; R. Cottrell, *The Activity of Certain New Religions within the European Community*, Strasbourg 1984; J. A. Beckford, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, London 1985; E. Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London 1989; D. G. Bromley / J. G. Melton (Hg.), *Cults, Religion and Violence*, Cambridge 2002.

39 S. C. den Dekker-van Bijsterveld, «Neue Religions-

gemeinschaften und das (Staatskirchen-)Recht in der Europäischen Union», in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 45 (1998), 172–184.

40 Siehe dazu die Fallstudien in: H. Lehmann (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003; H. G. Kippenberg / G. F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005.

41 D. Rössler, «Positionelle und kritische Theologie», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), 215–231.

wurde,<sup>42</sup> strukturell moderne Entwürfe, weil auch hier religiöse Symbolbestände von der Glaubenssubjektivität her entworfen oder funktional für eine christliche Kontrastgesellschaft gedeutet wurden. Die Modernisierung theologischer Reflexion spiegelt sich auch begriffshistorisch, werden doch seit der ersten religionssemantisch modernen «Sattelzeit» um 1800 von Theologen und Religionsphilosophen zahlreiche Neologismen in Umlauf gebracht, überkommene Begriffe mit neuem Gehalt gefüllt, statische Semantiken temporalisiert und alte Naturrechtskonzepte politisiert. Auch prägten Theologen mit hoher Innovationskraft theologische Partei- und Kampfbegriffe wie «liberale Theologie», «moderne Theologie», «Restaurations-theologie», «Revolutionstheologie», «Bürgertheologie», «Kulturtheologie», «Staats-theologie», «Sozialtheologie», «Parteitheologie» und «Ordnungstheologie», um nur einige besonders verbreitete Rubrizierungsformeln zu nennen. Analog zu Jura und Medizin, die mit Blick auf die berufsbezogene Praxiskompetenz von Juristen und Medizinem Wissensbestände unterschiedlicher Disziplinen integrieren, gilt Theologie als eine «positive Wissenschaft», die über rein wissenschaftliche (Selbst-)Reflexion des Glaubens hinaus das Professionswissen für Pfarrer und Religionspädagogen erzeugen soll. Spätestens hier, im Hinblick auf Klerikereliten, Pfarrer und Religionslehrer, wird die große Bedeutung der Theologie für eine Religionsgeschichte Europas im 20. Jahrhundert erkennbar. Es ist im einzelnen eine methodisch höchst anspruchsvolle Aufgabe, den Einfluß theologischer Programme auf die Verkündigungspraxis, Moralpolitik oder politische Position einer Kirche zu bestimmen. Doch mit Blick auf die Kirche als einer sehr wichtigen – in vielen europäischen Gesellschaften: der wichtigsten – Moralagentur versuchen viele Theologen ihre Professionsprogramme und ethischen Konzepte durch «Kirchenpolitik» – dies ist ein bereits aus dem beginnenden 19. Jahrhundert stammender Begriff, der vor allem in der Zwischenkriegszeit von Theologen vielfältig in Anspruch genommen wurde – zunächst in ihrer jeweiligen Kirche und durch diese vermittelt, gleichsam über die Kirche als Transmissionsinstanz, in der Gesellschaft insgesamt durchzusetzen. Auch betreten Theologen, wie andere verbeamtete Kulturdeuter und Intellektuelle, im 20. Jahrhundert verstärkt neue Medienbühnen, indem sie für Kulturjournale, die Feuilletons großer Tages- und Wochenzeitungen schreiben, ihre Glaubenssicht für ein breites Lesepublikum popularisieren oder bei Vortragsreisen, im Rundfunk und im Fernsehen Personalgemeinden um sich scharen. Rezeptions- und Wirkungsgeschichten theologischer Ideen sind bisher kaum geschrieben, und es fehlen Untersuchungen zu den Konjunkturschwankungen sowohl auf den akademisch-theologischen als auch den populärtheologischen literarischen Märkten. Viele Indikatoren sprechen

42 F. M. Turner, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven/Conn. 1974; ders., *Con-*

*testing Cultural Activity: Essays in Victorian Intellectual Life*, Cambridge 1993.

jedoch für die Hypothese, daß im Medium der theologischen Debatten religiöse Pluralisierungstendenzen noch einmal massiv verstärkt wurden.

Die Diskursfelder der Theologie in modernen Gesellschaften haben unscharfe, fließende Grenzen und können in die politischen, ökonomischen oder wissenschaftlichen Felder ausgreifen. Diese expansive Tendenz läßt sich exemplarisch in begriffshistorischen Perspektiven verdeutlichen: Zahlreiche neue, erst im 19. und 20. Jahrhundert geprägte Komposita des Religionsbegriffs wie «Kunstreligion», «Bildungsreligion», «Wissenschaftsreligion», «Sportreligion», «Marktreligion», «Herrschaftsreligion» und «Ersatz-», «Säkular-» oder «Parareligion» spiegeln das Interesse, neue Formen religiöser Sinndeutung zu erfassen. Analoges gilt etwa auch mit Blick auf Zeitwahrnehmung und Eschatologie, hinsichtlich des Weltanschauungsbegriffs, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts aus einstmaligen engen philosophischen Kontexten (vor allem bei Kant und den Kantianern) in die Alltagssprachen auswandert, oder für Begriffe wie «Sinndeutung», «Sinnsuche», «Lebenssinn», «Sinnstiftung» und «Sinnbildung». Solche religionssemantischen Wandlungsprozesse, in denen zentrale Vorstellungen vormoderner Art in einer Erweiterung des Sprachlaboratoriums reinterpretiert werden, sind bisher erst in vagen Umrissen erforscht. Eine Religionsgeschichte Europas im 20. Jahrhundert bedarf begriffshistorischer Studien zum religiösen Sprachwandel und diskurshistorischer Studien über Bedeutungskämpfe um zentrale Religionsbegriffe. Wichtig sind zudem metaphernhistorische Studien: Das Symbol des «Reiches Gottes» beispielsweise kann mit höchst unterschiedlichen Emanzipationserwartungen, Erlösungshoffnungen, Integrationswünschen und Versöhnungsutopien verknüpft werden.

Zahlreiche religiöse Konflikte des 19. und 20. Jahrhunderts spiegeln einen tiefgreifenden Dissens darüber, ob um der Glaubenswahrheit willen die Kirche oder Synagogengemeinde die Emigration aus der bürgerlich-säkularen Gesellschaft antreten und eine antimoderne Kontrastgesellschaft bilden müsse. Erst nach den traumatisierenden Erfahrungen mit den modern-antimodernen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und dank konfliktreicher Selbstreflexion auf ihre eigenen tiefen Ambivalenzen im Verhältnis zur Neuzeit waren die Kirchen und die jüdischen Gemeinschaften seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Westeuropa allmählich bereit, sich auch als normative Stützen der auf vorstaatlichen individuellen Menschenrechten, also emphatischer Autonomie des Individuums basierenden parlamentarischen Demokratie zu verstehen. Solche Entwicklungen bzw. Umstellungen lassen die sehr hohe Anpassungselastizität religiöser Institutionen und das extrem breite Deutungsspektrum religiöser Symbolsprachen erkennen. Für die Erforschung der Dynamik religiösen Wandels in der Moderne eröffnet sich hier ein intellektuell faszinierendes Forschungsfeld, das bisher kaum betreten wurde: Wie revidieren religiöse Institutionen durch theologische Reflexion ihre überlieferten Weltansichten und Kulturdeutungen? Wie lesen sie alte Texte

neu, um geänderten Reflexionsbedingungen Rechnung zu tragen? Wie wird der ideale Bildungskanon der Kleriker definiert, und welche Veränderungen lassen sich hier beobachten?

Der permanente Kampf konkurrierender theologischer Schulen wird durch generationelle Traditionsbrüche, avantgardistische Revolten und religiöse Denkrevolutionen verschärft. Der schnelle theologische Sprachwandel war seit 1800 stets eng verknüpft mit der modernitätsspezifischen Dynamisierung von Generationskonflikten: Immer neu wollten Jüngere die als antiquiert geschmähten theologischen Entwürfe der älteren Generation(en) durch eine ihrer subjektiven Generationserfahrung entsprechende modernere Theologie überwinden. Zugleich aber sollten und wollten in Universitäten oder Kirchlichen Hochschulen lehrende christliche Theologen den Kirchen dogmatisches, normatives Orientierungswissen liefern. Theologische Entwürfe drohen zunehmend schneller zu veralten. Mit dieser modernitätsspezifischen Verkürzung ihrer eigenen Geltungsdauer tragen die Theologien vermittelt – eben über die akademisch sozialisierten kirchlichen Funktionsebenen und die vielfältigen Schübe der Popularisierung theologischen Wissens – zur internen Pluralisierung religiöser Gemeinschaften bei. Analog zu den diskursiven Feldern anderer Kulturwissenschaften war das «theologische Feld» seit 1800 – für die europäischen Theologiegeschichten aller Konfessionen, insbesondere die diversen Protestantismen, markieren die Jahre um 1800 eine tiefe, epochale Intellektualzäsur, die schon von den Zeitgenossen in Begriffen wie «theologische Revolution» oder «theologische Denkrevolution» erfaßt wurde – durch hohe interne Konfliktdynamik geprägt, etwa durch fundamentalpolitische Kämpfe, Moralkriege, Konfessionsstreitigkeiten und immer neue Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des Faches in konkurrierenden Öffentlichkeiten, die teils durch rationale Bestreitung der Geltungsansprüche religiösen Glaubens und emanzipationsorientierte Relativierung der Kirchen, teils durch modernitätskritisch inspirierte Suche nach neuer verbindlicher Orientierungskraft und moralischer Autorität der Kirchen und Reklerikalisierungsvisionen entstanden.

Auch hier besteht großer Forschungsbedarf: Über die mit den Verwissenschaftlichungstendenzen der akademischen Theologie verbundenen religiösen Konflikte ist bisher kaum etwas bekannt. Überdies liegen nur wenige komparatistische Studien vor, in denen theologische Entwicklungen im Katholizismus und Protestantismus in analytischen Perspektiven, unter gemeinsamen Fragestellungen rekonstruiert werden. Erst in vagen Umrissen erkundet sind schließlich auch die vielfältigen Interaktionsprozesse zwischen den christlichen Theologien, den Vertretern der Wissenschaft des Judentums und den Meisterdenkern der «jüdischen Renaissance» des frühen 20. Jahrhunderts.

Das europäische 20. Jahrhundert ist gerade in seinen ersten Jahrzehnten theologisch außerordentlich produktiv gewesen. Zwar stellen sich auch mit Blick auf

die theologischen Diskurswelten grundlegende Fragen der Periodisierung, weil sich neue tiefgreifende Wandlungsprozesse der Reflexionsmuster und Denkstile in einigen europäischen Gesellschaften schon vor den 1890er Jahren beobachten lassen. Doch angesichts der sprachrevolutionären Bildung zahlreicher religionssemantischer und theologischer Neologismen legt es sich für die religiösen Diskurswelten nahe, die Jahre von 1880/1890 bis 1930 als eine zweite glaubenssprachliche «Sattelzeit» zu charakterisieren. Zudem traten im späten 19. Jahrhundert neben die überkommenen Theologieproduzenten in staatlichen Universitäten oder – vor allem in den dominant katholischen und orthodox geprägten europäischen Gesellschaften – Kirchlichen Hochschulen und Seminaren hochproduktive neue theologische Akteure, insbesondere freie Religionsintellektuelle, die in kritischer Auseinandersetzung mit den herrschenden kirchlichen Lehren und mit den akademischen Theologen wieder authentisch reinen Glauben, das «echte Judentum» oder «wahre Christentum», zu formulieren beanspruchten. Mit ihrer mehr oder minder christlichen, durch vielfältige alternative (etwa außereuropäisch «östliche») Religionssymbole angereicherten vagabundierenden «Intellektuellenreligiosität» (Max Weber) verkündeten diese Religionsintellektuellen den Glauben, daß sich die von ihnen intensiv erlittene «Krise der Moderne», all die Erfahrungen von Entzweiung und Entfremdung, depersonifizierender Bürokratisierung und entindividualisierender kapitalistischer Zweckrationalität, letztlich nur durch Religionsreform, eine Neubeseelung und spirituelle Läuterung des Menschen überwinden lasse. Damit fanden sie auch in den evangelischen Kirchen und jüdischen Gemeinden große Resonanz.

Der fachtheologische Diskurs vollzog sich teils in gegenüber «der modernen Welt» abgeschotteten diskursiven Eigenwelten bzw. klerikal geschützten Reflexionsghettos, teils in sehr engem gegenwartssensiblen Austausch mit den vielfältigen Denkbewegungen der Zeit. In ihren methodologischen Dauerdebatten und vielfältigen Auseinandersetzungen um die Rolle des Faches in Universität, Kirche und Gesellschaft führten die Theologen verschlüsselt einen Moderne-Diskurs eigener Art: Sofern sie sich sehr viel stärker als andere Kulturwissenschaftler zu Hütern der normativen Religions- oder Wertesubstanz Europas stilisierten und das identitätskonstitutive religiöse Langzeitgedächtnis des Kontinents zu ordnen beanspruchten, lassen sich ihre professionsspezifischen Deutungskämpfe um Religionsbegriff, Glaubenslehren, Kirchenverständnis, Auslegung der Heiligen Schriften und kirchlichen Bekenntnisse, Christentumsgeschichtsbilder und Moralkonzepte im Kern als gegenwartsbezogene Kulturdebatten lesen, als Auseinandersetzungen um die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Moderne oder den Ort der Kirche(n) innerhalb einer antagonistischen, durch vielfältige heterogene Kräfte geprägten pluralistischen Kultur. Dieser fundamentale Moderne-Bezug läßt sich an vielen harten Kontroversen innerhalb der konfessionellen Theologien des 20. Jahrhunderts verdeutlichen: In der deutschen prote-

stantischen Universitätstheologie wurde zu Beginn des Jahrhunderts beispielsweise intensiv über das Verhältnis von Reformation, Renaissance und Aufklärung gestritten, also im Medium der Frage nach dem (wahren) Ursprung der Moderne implizit ein Streit über die verbindlichen Gestaltungsprinzipien moderner Freiheit ausgetragen. Andere zentrale Kontroversen des Faches betrafen die Spannungen zwischen autonomer Ethik einerseits und sogenannter «Theonomie» andererseits, das Recht historischer Kritik, religionsgeschichtlicher Kontextualisierung – also Relativierung – und «Entmythologisierung» der biblischen Schriften, das Verhältnis von frommem Glaubensindividuum und kirchlicher Institution, die kognitiven Spannungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften, die der christlichen Sozialethik entsprechenden «Wohlordnungen» des Zusammenlebens, die Begründung der Demokratie und Fragen der Religionsfreiheit sowie seit 1945 verstärkt die Menschenrechte. Als Deutungsexperten für Gott und Glaube verstanden Theologen sich zugleich als Spezialisten für die wahre Substanz der Kultur, so daß sie ihre Erlösungshoffnungen in religiös fundierten Sozialutopien konkretisierten und im engen Austausch mit Kultur- und Sozialwissenschaftlern anderer Disziplinen ideale Ordnungen des Gemeinwesens entwarfen. Mit hochmoralisiertem sozialpolitischem Ordnungspathos propagierten sie neue antiindividualistische Vergemeinschaftungs- und Integrationsideologien, suchten «dritte Wege» jenseits von klassenkämpferisch marxistischem Sozialismus und liberal-kapitalistischer Konkurrenzökonomie, setzten auf Politisierung von Glaubenssymbolen zugunsten starker Autorität und Verbindlichkeit stiftender «Politischer Theologie» – keineswegs nur in der Zwischenkriegszeit, sondern auch in den 1960er und 1970er Jahren! – und suchten ihre vielfältigen sozialpolitischen Interventionen zu rechtfertigen, indem sie für «die Kirche», d. h. insbesondere auch für sich selbst, ein «prophetisches Wächteramt» gegenüber der Gesellschaft reklamierten.<sup>43</sup>

Die Erlösungshoffnungen der Religionsintellektuellen des 20. Jahrhunderts, die Sozialordnungsdiskurse der akademischen Theologen und ihre Debatten über das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft sind demnach mit ebensoviel Differenzierungselan wie Synthesebewußtsein einzuzeichnen in die Intellektuellen- und Wissenschaftsgeschichten des «Jahrhunderts der Extreme» (Eric Hobsbawm). Zwar liegen zahllose Mikrostudien zu einzelnen Theologen, theologischen Schulen, Fakultäten und Zeitschriften, zu verschiedenen gelehrten Kontroversen sowie zu Themen wie Kriegstheologie, Theologie im Nationalsozialismus, Theologie im Realsozialismus, Theologien im Umkreis des II. Vatikanischen Konzils vor. Aber die Deutungsperspektiven der meisten Theologiehistoriker bleiben auf die je eigene Konfession und einen nationalstaatlichen Rahmen begrenzt,

43 Zur Entstehungsgeschichte dieser Selbstermächtigungsmetapher vgl.: F. W. Graf, «Vom Munus propheticum Christi zum prophetischen Wäch-

teramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie», in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 32 (1988), 88–106.

etwa auf die deutsche protestantische Universitätstheologie<sup>44</sup> oder die deutschsprachige römisch-katholische Theologie in der Weimarer Republik.<sup>45</sup> Es fehlt an komparatistischen Studien, in denen mit prägnanten, trennscharfen analytischen Begriffen die römisch-katholischen, protestantischen und jüdischen theologischen Diskurse in ihren zum Teil sehr dichten Austauschprozessen, begrifflichen Transfers und Verweiszusammenhängen gesehen werden.

In den letzten Jahren haben sich viele Historiker nach *linguistic* und *cultural turn* intensiv um «weiche» Elemente des Religiösen, um die Bibelverse im Herzen und das Amulett im Küchenschrank gekümmert. Die pathetisch demonstrative Abkehr von einer «harten» Sozial- und Gesellschaftsgeschichte hat aber zugleich dazu geführt, daß nur noch wenig über elementare Fundamente und Rahmenbedingungen organisierter Religion nachgedacht wurde. Wirkliche Erkenntnisfortschritte werden sich freilich nur dann einstellen, wenn es gelingt, hier falsche Alternativen zu überwinden. Die präzisere Erforschung der ökonomischen Grundlagen religiöser Organisationen – etwa die Analyse unterschiedlicher europäischer Finanzierungssysteme oder der Sozialökonomie kirchennaher Vielzweckdienstleister wie Caritas und Diakonie (mit in der Bundesrepublik derzeit jeweils rund 400 000 Mitarbeitern) – und die klassische Sozialgeschichte kirchlicher Berufe sind nicht weniger wichtig als die methodisch behutsame Ausleuchtung noch der entlegensten frommen Seelenwinkel.

44 Vgl. H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002.

45 Vgl. T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Reli-*

*gion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn u. a. <sup>2</sup>1997.