



## ⇒ Hermann-Josef Große Kracht

### Ziemlich einseitig: Soziologische Informationsflut trifft auf theologische Spracharmut

Religionssoziologie erfreut sich heute hoher Beliebtheit – und zwar weit über die Grenzen der Disziplin hinaus. Mittlerweile stammen spannende Beiträge zur religionssoziologischen Selbstverständigung auch aus der Feder professioneller Theologen, die sich offensichtlich nicht nur gerne, sondern durchaus auch kompetent als Hobby-Soziologen betätigen. Dass sich umgekehrt Soziologen als Hobby-Theologen versuchen, lässt sich kaum beobachten. Dies ginge wohl auch nicht, denn ein Soziologe, der sich plötzlich an einer wie auch immer gearteten methodisch-kritisch reflektierten ‚Rede von Gott‘ versuchte, dürfte sämtliche Standards seiner Profession verraten. Dabei böten die mainstream-Diskurse der christlichen Theologien, deren Paradigmen sich allein in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrfach dramatisch verändert haben, Stoff genug für aufschlussreiche Forschungsprojekte. Dennoch scheinen die konfessionellen Theologien der christlichen Großkirchen für die Religionssoziologie chronisch uninteressant zu sein. Dagegen scheinen breite Teile der Gegenwartstheologie der Religionssoziologie gegenwärtig mit erheblichen Rezeptionsbereitschaften zu begegnen, wobei die Textproduktion so mancher Theologen vor lauter Rezeption kaum noch dazu kommt, sich Gedanken über die Frage zu machen, was denn eigentlich heute noch Profil und Selbstverständnis, Ziel und Aufgabe einer konfessionell gebundenen Universitätstheologie sein könnte.

Eine Bestätigung findet dieser Eindruck auch im hier zu besprechenden Band, der aus seiner heftigen katholischen Schlagseite keinen Hehl macht und die Rezeptionsprozesse in der protestantischen Theologie kaum berücksichtigt. Er dokumentiert die Ergebnisse eines mehrjährigen ‚Dialogprojekts‘ des Instituts für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, das im Feld der deutschsprachigen katholischen Theologie seines-

gleichen sucht und bis auf weiteres konkurrenzlos dastehen dürfte. Es dominieren allerdings – wie könnte es auch anders sein? – Beiträge von soziologieaffinen Theologen bzw. kirchen- und christentumsaffinen Soziologen,

---

**Kreutzer, Ansgar; Gruber, Franz** (Hg.) (2014): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (Quaestiones disputatae, 258), Freiburg i. Br. u. a.: Herder. 400 S., ISBN 978-3-451-02258-6, EUR 35,00.

---

die sich oft schon seit Jahrzehnten als erprobte Grenzgänger zwischen diesen einst verfeindeten Sphären bewährt haben und häufig über eine Doppelqualifikation in beiden Fächern verfügen. Soziologieferne Theologen fehlen hier ebenso wie kirchen- und christentumsferne Religionssoziologen. Dass sich die von den Herausgebern angestrebte paritätische Strukturierung des ‚Dialogs‘ zwischen Theologie und Religionssoziologie so nicht einhalten lässt, liegt nahe. Sie notieren dann auch gleich im Vorwort, dass „auf theologischer Seite zwar eine breite Rezeption soziologischer Literatur zu beobachten“ (10) sei, „eine der Systematischen Theologie zukommende metatheoretische Reflexion auf diese Rezeptionsprozesse“ – was immer damit gemeint sein soll, und ob Derartiges auch immer zur zentralen Aufgabe Systematischer Theologie gehören kann und soll – sei „jedoch unterrepräsentiert“ (11).

Die Herausgeber wollen – in jeweils mit einer Einleitung versehenen fünf thematischen ‚Sektionen‘, denen am Ende noch eine 13seitige, thematisch gegliederte Auswahlbibliografie folgt – den Dialog so führen, dass jeweils „ein soziologischer und ein theologischer Beitrag nebeneinander gestellt und so kontrastiert werden“ (12). Allerdings passen schon die Sektionsüberschriften vielfach nicht recht zu den Inhalten; und auch die angekündigte Kontrastierung von theologischen und soziologischen Texten wird nicht eingelöst, wenn sich die ‚theologischen Beiträge‘ – etwa die von Hans-Joachim Höhn und Hans-Ulrich Dallmann – bei der Lektüre schnell als soziologisch entpuppen. Eine besondere Stärke, die hohe Präsenz soziologiesensibler Theologen, erscheint so als eine selbstdefinierte Schwäche dieses Bandes.

Das Buch wird also dominiert von Bestandsaufnahmen und Interpretationen religionssoziologischer Provenienz, die nicht zuletzt auch aus der Feder hauptamtlicher Theologen stammen. Es beginnt mit einem Problemaufriss der Linzer Theologen Ansgar Kreuzer und Sibylle Trawöger (Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie, 23-55). Daran würden sich eigentlich gut der im Band erst später platzierte Text des emeritierten Bielefelder Soziologen Franz-Xaver Kaufmann, des Altmeisters der katholischen Christentumssoziologie (Soziologie und Theologie – Revisited, 73-90), und der materialreiche Beitrag der Linzer Soziologin Maria Dammayr ((Historische) Affinitäten von Religionssoziologie und Religionskritik, 214-235) zur Geschichte der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Phänomen der Religion anschließen. Hier geht es nicht zufällig vor allem um „Dissense zwischen Soziologie und Theologie“ (215, vgl. auch 231).

Kreutzer und Trawöger hingegen kommen zu der wohl etwas übermotivierten Einschätzung, dass heute nicht länger Dissense, sondern eine „Win-Win-Situation“ (27) im Sinne einer „wechselseitigen Rezeption und Kooperation von Religionssoziologie und Systematischer Theologie“ (26f.) naheliege. So sei es im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils in der katholischen Theologie zu einer breiten Öffnung „für die Perspektive der Soziologie“ (43) gekommen, wodurch sie erheblich an Modernitätskompetenz gewonnen habe. Unklar bleibt jedoch, worin umgekehrt die Rezeptions- und Kooperationsgewinne für die Religionssoziologie liegen. Die These, dass sich im „Bedeutungsgewinn der qualitativ-interpretierenden im Vergleich zu quantitativ-messenden Methoden“, der sich in der empirischen Sozialforschung feststellen lasse, so etwas wie „indirekte Annäherungen der Soziologie an die theologische Sichtweise“ (46) bzw. „an die tendenziell für die Theologie typische Teilnehmerperspektive“ (47) ausmachen lassen, wie die Autoren insinuierten, dürfte jedenfalls die meisten Theologen und Soziologen eher irritieren als überzeugen. Sie provoziert stattdessen die bei der Lektüre dieses Bandes immer wieder auftauchende Frage, was man denn eigentlich als Ziel und Aufgabe heutiger Systematischer Theologie verstehen kann und will. Kreutzer und Trawöger sprechen diesbezüglich nur von einer „an die Teilnehmerperspektive religiöser Menschen und ihrer Deutungen anschließende[n] Theologie, welche die religiösen Sinnbestände professionell hermeneutisch zu erschließen, zu systematisieren und auch zu rationalisieren sucht“ (48). Dass der Gegenstandsbereich der Theologie einfachhin „die Religion“ (vgl. 51) sein soll, wie die Autoren hier nahelegen scheinen, ist allerdings höchst problematisch, denn schließlich hat die Gottestradiation der christlichen Überlieferungsgeschichte mit den unbestimmt-vielschichtigen Phänomenen von Religion bzw. Religiosität in der sozialen Welt zunächst einmal herzlich wenig zu tun.

Genau an diese Notwendigkeit, zwischen ‚Religion‘ und ‚Gott‘ klar zu unterscheiden, knüpft auch Kaufmanns informativer, mit autobiografischen Anmerkungen angereicherter Text zu den katholischen und evangelischen Rezeptionsprozessen zwischen Theologie und Soziologie an. Er erinnert nämlich daran, dass Religionssoziologen von Religion als einer innerweltlichen Tatsache und nicht von Gott sprechen, während ‚Religion‘ „bis heute keine zentrale Kategorie der katholischen Theologie“ (76) sei. Und Kaufmann liefert auch etwas, das die Theologen dieses Bandes merkwürdigerweise kaum anzubieten haben: eine tragfähige begriffliche Bestimmung der Theologie als

„das institutionalisierte System des Nachdenkens über die Glaubenslehren und Praktiken der christlichen Kirchen“ (73): „Konfessionelle Theologie – und eine andere ist zum mindesten in institutionalisierter Form hierzulande nicht in Sicht“ (73) – habe es bleibend zu tun mit der „im Kern biblisch begründeten christlichen Tradition der Gotteskunde“ (76). Vielleicht ist es kein Zufall, dass nicht die im Band vertretenen Theologen, sondern gerade der Soziologe Kaufmann eine der für die katholische Theologie zur Zeit wohl zentralsten Fragen stellt: „Könnte es sein, dass heute insbesondere die rechtlich verfassten und staatskirchenrechtlich abgesicherten Kirchen in Deutschland die Leerstelle der säkularen Gesellschaft, die Jürgen Habermas als das ‚Unabgegoltene der Aufklärung‘ bezeichnet, eher verdecken, statt darauf zu verweisen?“ (76).

Neben diesen drei Beiträgen zur Begegnungsgeschichte von Theologie und Soziologie bietet der Band eine Fülle an anregungsreichen religionssoziologischen Texten, die – in der Reihenfolge ihres Auftretens – kurz skizziert werden sollen.

Der Kölner Theologe Hans-Joachim Höhn (Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen, 56-72) stellt seine jüngeren Überlegungen zur ‚Dispersion der Religion‘ in der Gegenwartsgesellschaft dar. Das Theorem der Dispersion schärfte die Aufmerksamkeit für die Tatsache, dass sich „etliche Vorgänge einer vermeintlichen Erosion religiöser Kulturbestände bei näherem Hinsehen als Prozesse des individuellen Neuarrangements und/oder der Übernahme religiöser Ästhetiken und Semantiken in die Logik funktionaler Teilsysteme“ (69) darstellen. Die Phänomene und Formate einer derart ‚zerstreuten‘ Religion erweisen sich Höhn zufolge zumeist „als Dubletten eines ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und seiner Welt“ (66), weshalb die theologische Beschäftigung mit diesen Phänomenen „wohl weniger affirmativ als (kultur- und ideologie)kritisch ausfallen“ (62) müsse. So sei hier „die Widerstandskraft des Religiösen“ (63) – wieder wird nicht zwischen ‚christlich‘ und ‚religiös‘ unterscheiden – in Stellung zu bringen, statt einfach die ‚Religionsproduktivität‘ der Moderne zu begrüßen. Wie diese ‚Widerstandskraft‘ näher aussehen und wie sie wirksam werden könnte, bleibt aber unerörtert.

Auch der Beitrag des Ludwigshafener Theologen Hans-Ulrich Dallmann bewegt sich primär in religionssoziologischen Gefilden. Unter dem Titel ‚Zwischen Religionslosigkeit und Fundamentalismus. Funktion und Transformation der Religion im Anschluss an Niklas Luhmann‘ (97-124) präsentiert er historisch-genetische Reflexionen, empirische Forschungsergebnisse und zeitdiagnostische Beobach-

tungen, die weit über den Luhmannschen Theorierahmen hinausgehen und einen breiten Überblick über zentrale religionssoziologische Debattenlagen geben. Das Schlusskapitel über „theologische Desiderate“ (117-120) bleibt jedoch blass. Dallmann empfiehlt den Kirchen, an die gegenwärtig zu beobachtende „agnostische Spiritualität“ (117) anzuknüpfen und sich zu fragen, „wie Religion (wieder) erlebbar gemacht werden kann“ (119). Auch hier scheint kirchlich-christliche Glaubensstradition wieder ganz selbstverständlich mit Religion schlechthin gleichgesetzt zu werden. Übrigens ist Dallmann der einzige evangelische Theologe, der in diesem Band vertreten ist, obwohl die Beschäftigung mit der Religionssoziologie im Protestantismus eine deutlich längere Tradition hat und nicht zuletzt auch institutionell über deutlich höhere Ressourcen verfügt als im Feld katholischer Theologie und Kirchlichkeit.

Der Freiburger Soziologe und Theologe Michael N. Ebertz zeichnet in seinem mit zahlreichen empirischen Forschungsergebnissen ausgestatteten Beitrag ‚Funktion und Transformation von Religion aus pastoralsoziologischer Sicht‘ (125-161) nach, wie sehr Europa mittlerweile zu einem entkirchlichten Kontinent geworden ist. Der Trend gehe dabei „weniger in Richtung Säkularisierung, als vielmehr in Richtung religiöse Autogestion“ (141): „Was tendenziell alle Europäer – die Katholiken mit den Protestanten und mit den Orthodoxen, ja mit den Konfessionslosen – verbindet, ist der Konsens in der autozentrischen Haltung, dass das ‚Leben nur dann einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt‘“ (148). Ebertz macht in diesem Zusammenhang auch auf eine bislang wenig beachtete These des Grazer Soziologen Franz Höllinger (vgl. Höllinger 1996) aufmerksam, der zufolge „die grundlegenden Weichenstellungen für die Beziehungen der Bevölkerung eines Landes zur Kirche bereits in der Phase der Christianisierung und in den Jahrhunderten danach getroffen wurden“ (149). Demnach erkläre sich „das jeweilige Niveau von Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität in Europa nur aus der länderspezifischen historischen Dynamik von Staat, Kirche, Nation und populärer Religiosität, also aus einer in der historischen Erinnerung mental fortwirkenden Konflikt- und Herrschaftskonstellation“ (152).

Der Beitrag von José Casanova (Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen, 162-188), der die europäische um die globale Dimension ergänzt, schließt nahtlos an Ebertz' Überlegungen an. Es handelt sich bei diesem Beitrag um die deutsche Fassung eines erstmals 2011 veröffentlichten Textes, in dem Casanova seine an das Konzept der multiple modernities angelehnten Vorstellungen zur Entterritialisierung der Weltreligionen im Rahmen einer

„künftigen Weltordnung“ (162) vorstellt, die sich deutlich von den Konzepten des Kosmopolitismus und des ‚Kampfes der Kulturen‘ abhebt bzw. abheben sollte. Zum aktuellen Streit über die Triftigkeit der Säkularisierungsthese notiert er, dass sich der massive „Zusammenbruch der Plausibilitätsstrukturen des europäischen Christentums“ (166) wohl am ehesten im Sinne eines auch von den christlichen Kirchen akzeptierten „Triumphs eines säkularistischen Wissensregimes“ (167) erklären lasse. Er betont jedoch: „Ich teile die Ansicht so vieler meiner amerikanischen Kollegen in der Religionssoziologie nicht, die meinen, dass Säkularisierung ein Mythos, und zwar ein europäischer Mythos, sei.“ (170) Vielmehr stelle sie eine geeignete Kategorie dar, um „den historischen Wandlungsprozess des westeuropäischen Christentums in Begriffe zu fassen“ (171). Allerdings könne man sie nicht „auf andere Weltreligionen und Kulturräume übertragen“ (171). Man dürfe jedoch auch umgekehrt nicht unterstellen, dass das zur Zeit weltweit zu beobachtende (Wieder-)aufleben der Religion „einem globalen Muster entspreche, einer Regel folge, sei es jene des amerikanischen Paradigmas wettbewerbsorientierter religiöser Ökonomien oder jene Tendenz zur ‚Entsäkularisierung der Welt‘, von der Europa die Ausnahme darstellen würde“ (167).

Ein besonderes Augenmerk legt Casanova auf historisch zu beobachtende „Prozesse von modernem religiösem *Aggiornamento*“ (178; Herv. i. O.), wie sie seit dem späten 19. Jahrhundert im Katholizismus und gegenwärtig im Islam anzutreffen seien. In derartigen Prozessen sieht er Chancen, durch „die öffentliche reflexive Auslegung der normativen Traditionen des Islam in Auseinandersetzung mit modernen Herausforderungen, politischen Lernerfahrungen und globalen Diskursen [...] verschiedene Formen eines öffentlichen, bürgerlichen Islam zu erzeugen, die der Demokratisierung zuträglich sein können“ (179).<sup>1</sup>

Der Beitrag des Münsteraner Theologen und Soziologen Karl Gabriel (Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung, 267-277) knüpft wiederum passgenau an Casanova an, da sich Gabriel ebenfalls mit der Gleichzeitigkeit der globalen Ausbreitung von Säkularisierungsprozessen und religiösen (Neu-)aufbrüchen beschäftigt. Ähnlich wie für Casanova gehen auch

(1) Im Original ist von „public, civil Islam“ (Casanova 2011: 262) die Rede; die Übersetzung von ‚civil‘ nicht mit ‚zivil‘, sondern mit ‚bürgerlich‘ weckt Assoziationen an Leitbilder eines weitgehend assimilierten, bürgerlich-liberalen Islam auch in muslimischen Ländern, mit denen sich Casanova sicherlich nicht identifizieren würde. Er hat sich im gleichen Absatz denn auch deutlich von entsprechenden Vorstellungen Bassam Tibis (Tibi 1990) distanziert.

für Gabriel vom „wachsenden religiösen Pluralismus in der Weltgesellschaft vitalisierende Wirkungen auf die Religionen aus“ (272); und auch er hält dafür, „dass ein globales Religionssystem im Entstehen begriffen ist“ (273), weil „die Weltreligionen zunehmend ihre herkömmliche Verankerung in spezifischen Territorien der Welt überschreiten und zum ersten Mal in der Geschichte tatsächlich zu Weltreligionen im Sinne einer globalen Präsenz werden“ (276). Jedenfalls wachse schon jetzt das Bewusstsein dafür, dass es in zentraler Weise von den Religionen abhängt, ob es im Globalisierungsprozess „zu weltumspannenden desaströsen Zusammenstößen und Kriegen oder letztlich zu einem friedlichen Zusammenleben der Religionen und Kulturen kommt“ (275).

Der Koblenzer Soziologe Winfried Gebhardt plädiert in seinem Beitrag ‚Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung‘ (297-317) dafür, das von Grace Davie 1994 geprägte Motiv des ‚Glaubens ohne Zugehörigkeit‘ durch die Topoi eines belonging without obeying bzw. eines belonging without commitment zu präzisieren. Denn „mit der Privatisierung und Individualisierung der Religion verschwindet nicht das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Gemeinschaftserfahrung, auch nicht die Suche nach Autorität und Führung“ (299). Vielmehr gebe es, wie religiöse Großevents aller Art belegen, starke Bedürfnisse nach dem ‚totalen religiösen Erlebnis‘, das einem ‚wohl tut‘ und für einen Moment ‚eins sein lässt mit dem Universum‘ (vgl. 309); zumeist verbunden mit einem ausgeprägten „antiinstitutionellen Affekt“ und einer klaren „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ (311). Für die Kirchen markiere dies die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zu den spätmodernen ‚Kindern der Freiheit‘ (Ulrich Beck; vgl. 315) „nicht nur neu zu denken, sondern auch neu zu leben“ (315): „Und der gute Hirte muss, wenn er überhaupt noch Aufmerksamkeit finden will, als ziemlich hippe Gestalt auftreten und Authentizität und Coolness ausstrahlen“ (315).

Den letzten unter den religionssoziologisch angelegten Beiträgen steuert der Bochumer Sozialwissenschaftler Alexander-Kenneth Nagel unter dem Titel ‚Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik – soziologisch‘ (345-355) bei. Dieser eher religionspolitologische Text liefert eine allzu knapp angelegte „kursorische Tour d'horizon durch verschiedene Diskursfelder“ (353) des aus Nagels Sicht eingeschlafenen theologisch-sozialwissenschaftlichen Dialogs

über das Verhältnis von Religion und Politik.<sup>2</sup> Auch Nagel betont, dass Religionsgemeinschaften in den aktuellen, nicht zuletzt globalisierungsbedingten Prozessen einer ‚Zerfaserung des Staates‘ aufgrund ihrer „genuin transnationalen und zivilgesellschaftlichen Verfassung als Nutznießer – und Agenten – dieser Entwicklung fungieren können“ (346).

Wie reagiert nun die katholische Theologie – theologische Beiträge protestantischer Provenienz sind, wie erwähnt, im Band nicht vertreten – auf diese geballte religionssoziologische Informationsflut, auf die vielschichtigen Anfragen, Problembenennungen und Aufgabenbeschreibungen, die ihr hier präsentiert werden?

Explizit systematisch-theologische Perspektiven entfalten die Beiträge von David Tracy, Walter Raberger, Hanjo Sauer, Ansgar Kreuzer und Andreas Telser, denen es jedoch nur partiell gelingt, den genannten Herausforderungen gerecht zu werden.

So präsentiert der in Chicago lehrende Theologe Tracy unter dem Titel ‚Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie‘ (189-207) in einem Durchgang durch die Philosophiegeschichte drei verschiedene „Sichtweisen öffentlicher Vernunft“ (189) – als rationale Ermittlung, als dialogische Vernunft und als kritische Theorie –, die als solche keinen Bezug zu religionssoziologischen Fragestellungen erkennen lassen. Tracy gehört seit den 1970er Jahren zu den internationalen Protagonisten einer politischen bzw. öffentlichen Theologie; sein Text endet aber ziemlich unvermittelt mit dem knappen Hinweis, die Theologie möge „überlegen, wie die reichhaltigen Ressourcen religiöser Traditionen zum Wohle der Gesellschaft auch öffentlich gemacht werden können“ (207).

Der emeritierte Linzer Fundamentaltheologe Hanjo Sauer rekapituliert in seinem an Karl Gabriel anknüpfenden Text ‚Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden?‘ (278-294) wichtige Einsichten jüngerer religionssoziologischer Forschung, denen er eine „genuin theologische Reflexion“ im Horizont der jüdischen und christlichen Glaubensstradition (289, vgl. 290-294) folgen lässt. Da es Sache der Theologie sei, „in Referenz mit großen Traditionszusammenhängen religiö-

(2) Seine mitunter apodiktischen Urteile zu vermeintlichen Positionen einer ‚politischen Theologie‘ stiften teilweise eher Verwirrung als Aufklärung, etwa wenn er das viel zitierte Böckenförde-Theorem als Sorge um „die theologischen Fundamente der politischen Ordnung“ (351) interpretiert oder von einer „prinzipiellen Herrschaftskritik der Befreiungstheologie“ (353) spricht, obwohl es dieser bekanntlich nicht um die Kritik von Herrschaft, sondern von politischer Unterdrückung und sozialem Unrecht geht.

ser Erfahrung, wie der jüdisch-christlichen, die Frage nach Sinn und Bedeutung der Rede von Gott vor dem Hintergrund einer bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation zu stellen“ (278), komme es für diese zunächst darauf an, nicht „dem Zeitgeist immer hinterher zu laufen“, sondern „von nichts anderem zu reden als dem, was ihr aufgetragen ist: dem Geheimnis des absoluten Gottes“ (291). Angesichts der Unbestreitbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungen wie „Privatisierung, Inkonsistenz religiöser Inhalte, Kulturalisierung und Erwartung von Authentizität“ (293) komme es aber auch darauf an, neue Antworten zu geben: „Gefragt wäre dann nicht der eine, eindeutig identifizierbare Name Gottes, sondern die tausend Namen, mit denen und durch die sich sein Geheimnis eröffnet und verschleiert“ (293) – dies scheint dann aber doch ein wenig nach Anpassung der theologischen Gottesrede an jene Entwicklungen zu klingen, denen sie doch gerade nicht hinterher laufen sollte.

Ansgar Kreuzers Versuch einer theologischen Antwort (Das ekklesiologische Potenzial kirchlicher Bildung in der individualisierten Gesellschaft, 318-341) plädiert vor allem für die offene kirchliche Bildungsarbeit, die ein passendes Angebot für die ‚Kinder der Freiheit‘ darstelle. Ob aber „ein niedrigschwelliger ‚Access‘ zum Glauben, aus dem mehr werden kann, aber nicht muss“ (339), ausreicht, wenn es um tragfähige pastoraltheologische Perspektiven einer kirchlich-theologischen Auseinandersetzung mit den Schattenseiten sozialer Individualisierungsprozesse geht, darf bezweifelt werden.

Der junge Linzer Fundamentaltheologe Andreas Telser (Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik – theologisch, 356-380) – er reagiert auf den Beitrag von Nagel – greift dagegen vor allem das religionspolitologische Problem auf, dass die Religionsgemeinschaften mit ihren Theologien heute mehr denn je gefordert seien, „im zivilgesellschaftlichen Bereich mögliche Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik zu diskutieren“ (358). Im Anschluss an jüngere Konzeptionen einer öffentlichen Theologie wirft er die Frage auf, wie es gelingen kann, den „Glauben nicht in die Sphäre des Privaten verbannen zu müssen“ (364). Will eine solche Theologie nämlich verhindern, zur blassen Zivilreligion zu werden („Der säkulare Staat leidet nicht an einem legitimatorischen Defizit, für das er sich einer religiösen Krücke bedienen müsste.“ (371)), müsse sie ausweisen können, dass ihre Gottesrede sich „der Partizipation an öffentlichen Diskursen über Adaptierung oder Neugestaltung des Verhältnisses von Staat, Religion und Gesellschaft nicht entschlägt“ (375).

Einen dediziert theologischen Beitrag, der sich nicht schwerpunktmäßig mit religionssoziologischen oder religionspolitischen Fragestellungen befasst, liefert einzig der emeritierte Linzer Dogmatiker Walter Raberger („der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent gegenüberzutreten“ (J. Habermas), 236-254). Er knüpft ausführlich an die theologischen Motive der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule an und entwirft christliche Theologie als „eine Reflexionsgestalt des kritischen Einspruchs gegen eine Sieg- und Erfolgsstrategie, welche die anerkennende Wahrnehmung des ungerecht Leidenden und ideologisch Geopferten ausblenden würde“ (245). Damit erinnert er an eine Variante nachidealistischer katholischer Fundamentaltheologie, für die die Namen von Johann Baptist Metz und Helmut Peukert stehen und die ihren Höhepunkt in den 1970er und 1980er Jahren hatte, heute jedoch in die Defensive geraten ist. Aber auch bei Raberger bleibt offen, wie und zu welchem Ende eine solche „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte“ (Metz, vgl. 249) in den von den Herausgebern angestrebten ‚Dialog‘ mit der Religionssoziologie treten könnte.

Dennoch: Dieses Buch aus der Katholisch-Theologischen Privat-Universität Linz verdient hohe Aufmerksamkeit und breite Beachtung. Es könnte den Auftakt zu einer längst fälligen Phase intensiver Begegnungen zwischen Soziologie und Theologie bilden, in denen beide vielleicht nicht einfachhin alles Mögliche voneinander lernen können oder gar sollen, sondern zunächst einmal stärker als bisher gezwungen wären, auf ihre je eigenen Schwachstellen zu blicken. Die Religionssoziologie könnte sich dann endlich verstärkt den christlichen Kirchen und ihren Theologien zuwenden, um zu verdeutlichen, wie sehr diese – entgegen ihrem oft demonstrativ zelebrierten Selbstverständnis – soziale Größen in Geschichte und Gesellschaft sind und bleiben. Und die Theologie könnte sich endlich wieder verstärkt um eine nachidealistisch, biblisch-jesuanisch und politisch-öffentlich formatierte Gottesrede bemühen, die als solche zum heute anstehenden ‚Streit um den Menschen‘ und zum ‚Projekt der Moderne‘ einiges beitragen könnte. Jedenfalls scheinen gegenwärtig auch in profanen Milieus und Gemütern nicht nur die Sensibilität für die spezifische Leistungsfähigkeit und die mögliche Unverzichtbarkeit der christlichen Sprach- und Bilderwelt zu wachsen, sondern auch das Bewusstsein dafür, dass ein in biblisch-theologischer Sprache formuliertes Glaubensmotiv – etwa das Bekenntnis zur Gottebenbildlichkeit des Menschen oder die Hoffnung auf eine errettende Auferweckung der Toten am Ende der Geschichte – durchaus „auch dem religiös Unmusikalischen

etwas sagen kann“ (Habermas 2003: 261). Denn schließlich scheinen auch diejenigen, die davon überzeugt sind, dass es keinen im Tode rettenden Gott gibt und die Erschlagenen wirklich erschlagen sind und bleiben, „den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern“, zu empfinden – und sie „scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist ...“ (ebd., 258f.).

Es gibt also für die Systematische Theologie noch viel zu tun; und es bleibt zu hoffen, dass es den Linzer Theologen gelingt, den bisher noch arg einseitigen, aber immerhin begonnenen Dialog-Prozess nachhaltig fortzuführen. Dass sie das Zeug dazu haben, hat dieser Band eindrucksvoll bewiesen.

## ⇒ Literatur

Casanova, José (2011): Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities, in: *Current Sociology* 59, 252-267.

Habermas, Jürgen (2003): Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 249-262.

Höllinger, Franz (1996): *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Tibi, Bassam (1990): *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, Boulder: Westview Press.

---

**Hermann-Josef Große Kracht**, \*1962, apl. Prof. Dr. phil., Institut für Theologie und Sozialethik, Technische Universität Darmstadt (gros-sekracht@theol.tu-darmstadt.de).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Herrmann-Josef Große Kracht (2014): Rezension Ziemlich einseitig: Soziologische Informationsflut trifft auf theologische Spracharmut (Ethik und Gesellschaft 2/2014: Prekäre Arbeit). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2014\\_Rez\\_grossekracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2014_Rez_grossekracht.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

**ethikundgesellschaft**

ökumenische zeitschrift für sozialetik

**2/2014: Prekäre Arbeit**

Klaus Dörre

Prekarität als Konzept kritischer Gesellschaftsanalyse – Zwischenbilanz und Ausblick

Ueli Mäder

Arm, erwerbstätig und prekariert

Sabine Plonz

Prekarisierung. Geschlechterperspektive. Ethik

Michèle Amacker

Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang: Die zwei Gesichter der Care-Prekarität

Traugott Jähnichen

Prekarisierung der Arbeit – internationale Realität oder Schimäre: Zur deutschen Situation und zur Positionierung der EKD

Torsten Meireis

Prekäre Gerechtigkeit – zur ethischen Bewertung zunehmender Unsicherheit im Erwerbskontext

Christoph Sigrist

Die sozialetische Herausforderung aus sozialdiakonischer Sicht