

Henrik Simojoki

## Die Ungleichzeitigkeit religiösen Wandels – Globalisierung

1 Wenn die Ausnahme zur Regel wird – Säkularisierung, Individualisierung und die Unübersichtlichkeit des globalen religiösen Feldes

»Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung«, diese von Karl Gabriel 1999 aufgeworfene Alternative bestimmt die Diskussion in der deutschsprachigen Religionssoziologie bis heute.<sup>1</sup> Auch in der Religionspädagogik kreist das Nachdenken über den Gestaltwandel von Religion in der Gesellschaft noch immer um diese zwei klassischen Deutungsmodelle religiösen Wandels.<sup>2</sup> Warum das so ist, liegt auf der Hand: Beide Theoreme besitzen hohe Alltagsplausibilität für den hiesigen Kontext. Sie beziehen sich auf kinder- und jugendsoziologisch vielfach belegte Entwicklungen und bilden Veränderungen ab, die in deutschen Klassenzimmern täglich erfahren und von Religionslehrer/innen zumeist als drängende Herausforderung erlebt werden: Die jungen Menschen, mit denen sie es zu tun haben, sind religiös nicht unbedingt uninteressiert, aber in der Regel auch nicht mehr in traditionellem Sinn gläubig. Sie wollen selbst bestimmen, woran und wie sie glauben, haben aber gleichzeitig oft große Schwierigkeiten, dafür passende Worte zu finden. Während die Gottesfrage bei ihnen durchaus wach bleibt, halten sie die christlichen Kirchen tendenziell für eher unattraktiv oder wenig zeitgemäß. Die religionspädagogische Popularität sowohl der Säkularisierungsthese als auch der Individualisierungsthese liegt offenbar nicht zuletzt in ihrem intuitiven Wiedererkennungswert begründet. Es sind im Wortsinne nahe-liegende Deutungen, die folglich je nach Kontext unterschiedlich gewichtet werden. Wer die ostdeutschen Verhältnisse vor Augen hat, wird eher zu Säkularisierungsannahmen neigen, während

1 Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1999. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand vgl. *Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack* (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.

2 Zu dieser Kontinuität in der religionsbezogenen Gesellschaftsdiagnostik vgl. *Friedrich Schweitzer / Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Hans-Georg Ziebertz* (Hg.), *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (RPG 1)*, Freiburg/Gütersloh 2001, mit *Dies.* (Hg.), *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff?* (RPG 17), Freiburg u.a. 2012.

Religionspädagog/innen in den alten Bundesländern tendenziell stärker auf die Individualisierungsperspektive zurückgreifen.

Gleichwohl markiert gerade das Naheliegende dieses Deutungsspektrums eine Beschränkung, die religionspädagogisch noch nicht hinreichend bedacht worden ist. Sobald man nämlich perspektivisch von der Nahaufnahme in die Totale wechselt und den Blick auf die globale Religionslandschaft ausweitet, büßen die klassischen Leitparameter der Religionsforschung rapide an Erklärungskraft ein.

### 1.1 De-Säkularisierung statt Säkularisierung?

Am nachhaltigsten erschüttert wird die Grundannahme eines dem Prozess der Modernisierung inhärenten Religionsschwundes durch die neu entdeckte Vitalität der Religionen. Statt im Zuge voranschreitender Modernität nach und nach einzugehen, erfreuen sich die Religionen (fast) weltweit einer unübersehbaren Lebendigkeit. Die verbreitete Rede von einer »Wiederkehr der Götter«<sup>3</sup> oder einer »Rückkehr der Religionen«<sup>4</sup> ist insofern missverständlich, als sie den Eindruck erweckt, die Religionen wären zwischenzeitlich im Niedergang begriffen oder gar irgendwie »weg« gewesen. Das ist mitnichten der Fall – nur hat infolge der gesteigerten Mobilität sowie der medialen Revolutionen der letzten Jahrzehnte die Bewusstheit für die fortdauernde Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Weltgesellschaft merklich zugenommen. Eindrücklich fassbar wird dieser Umschwung im Werk des Soziologen Peter L. Berger, einem vormaligen Bahnbrecher der Säkularisierungsthese,<sup>5</sup> der sich bereits vor der Jahrtausendwende von seinen früheren Leitannahmen distanzierte, das Säkularisierungstheorem für substanziell gescheitert erklärte (»essentially mistaken«) und zur Krönung des Ganzen die globale Religionsentwicklung auf den – wie sich gleich zeigen wird, ebenfalls unscharfen – Gegenbegriff der De-Säkularisierung brachte.<sup>6</sup>

Die Verschiebungen werden noch deutlicher, wenn man sich die zentralen Begründungsmomente klassischer Säkularisierungstheorien näher vor Augen führt. Seit Max Weber gilt die fortschreitende Rationalisierung der sozialen Welt und der menschlichen Lebensführung als eine der Hauptursachen für den scheinbar unaufhaltsamen Relevanzverlust des

3 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

4 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

5 Vgl. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

6 Vgl. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in: Ders. (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999, 1–18.

Religiösen in der Moderne.<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund empfiehlt es sich, die vielbeanspruchte Renaissance von Religion in der heutigen Welt etwas näher in Augenschein zu nehmen. Denn nicht jede Religion blüht gleichermaßen auf; vielmehr scheint Religion gegenwärtig vor allem dann Zugkraft zu entfalten, wenn sie, wie etwa die Pfingstbewegung oder der schiitische Islam, eschatologisch ausgerichtet ist.<sup>8</sup>

Freilich könnte man argumentieren, dass diese religiösen Bewegungen ihren Schwerpunkt in Ländern und Regionen mit vergleichsweise geringem Modernisierungsgrad hätten. So geht beispielsweise Ronald Inglehart davon aus, dass der Prozess der Säkularisierung eine unmittelbare Folge sozioökonomischer Wohlstandssteigerung ist. Bei zunehmender existenzieller Sicherheit nehme die Notwendigkeit ab, Lebensunsicherheiten durch Jenseitsorientierung kompensieren zu müssen. Folglich gehe die für industrialisierte Wohlfahrtsstaaten charakteristische Verschiebung von materialistischen zu postmaterialistischen Werten mit einem Rückgang an traditionellen religiösen Orientierungen einher.<sup>9</sup> Allerdings hat Inglehart spürbare Schwierigkeiten, diese These mit den religiösen Verhältnissen ausgerechnet seiner US-amerikanischen Heimat in Einklang zu bringen. Ein fast noch eindrücklicheres Gegenbeispiel liefert Südkorea, wo der seit Jahrzehnten anhaltende wirtschaftliche Aufschwung mit einer auch in internationalem Vergleich außergewöhnlichen religiösen Dynamik einhergeht.<sup>10</sup>

7 Vgl. *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 17–206. Radikalisiert wird diese Deutung bei *Georg Ritzer*, nach dem die kapitalistische Konsumindustrie selbst diese Verarmung der Welterfahrung für ihre Zwecke zu nutzen weiß. Der tatsächlichen Entzauberung der Welt im Zuge ihrer McDonaldisierung entspricht ihre artifizielle Wiederverzauberung unter kommerzialisierten Vorzeichen, eine Strategie, die Ritzer zufolge in den bewusst als Konsumtempel angelegten Shopping Malls sinnfällig erlebbar wird. Vgl. *Georg Ritzer*, *Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks u.a. 1999.

8 Vgl. *Roland Robertson*, *Global Millennialism: A Postmortem on Globalization*, in: *Peter Beyer / Lori Beaman* (Hg.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden/Boston 2006, 9–34.

9 *Ronald Inglehart*, *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*, New Jersey 1990, 5.7.

10 Numerisch werden die missionarischen Aktivitäten südkoreanischer Kirchen nur noch von den Vereinigten Staaten übertroffen. Vgl. *Rebecca Y. Kim*, *Korean Missionaries. Preaching the Gospel to »All Nations«, including the United States*, in: *Afe Adogame / Shofana Shankar*, *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in A Globalizing World*, Leiden 2013, 179–202.

## 1.2 Politisierung statt Privatisierung des Religiösen?

Aber auch das Konkurrenzparadigma der religiösen Individualisierung verliert an Plausibilität, sobald man die Grenzen des westeuropäischen Christentums verlässt. Vor allem Thomas Luckmann hat die Ansicht geprägt, dass Religion unter den Bedingungen der Moderne zwar nicht verschwindet, sich aber immer stärker in den privaten Bereich verlagert. Jedoch steht diese These im zunehmend unübersehbaren Widerspruch zum gegenwärtigen Weltgeschehen: Statt aus der Öffentlichkeit zu entschwinden, nimmt die öffentliche Prägekraft der Religion seit einiger Zeit kontinuierlich zu. Wer sich davon überzeugen will, muss keine dicken Wälzer lesen. Es reicht schon, die Nachrichten einzuschalten.

Bereits zu Zeiten, als dies noch nicht gleichermaßen offen zu Tage lag, machte der britische Soziologe Roland Robertson auf zwei Entwicklungen aufmerksam, die sich nur schwer mit dem von Luckmann postulierten Öffentlichkeitsverlust vereinbaren ließen: Zum einen verweist er auf die fortschreitende Politisierung der Religion seit den späten 1970er Jahren, die zwar in islamischen Gesellschaften ihren stärksten Niederschlag gefunden habe, aber keineswegs auf diese beschränkt sei.<sup>11</sup> Diese »virtually globewide politicization of religion«<sup>12</sup> besitzt ihr Gegenstück in dem, was Robertson »religionization of politics« nennt: Gegenläufig zur Trennungsgagenda der klassischen Moderne wird die politische Handlungssphäre thematisch wie personell in steigendem Maße von religiösen Faktoren geprägt – ein Phänomen, das Robertson unter anderem am Einflusszuwachs der politischen Rechten in den Vereinigten Staaten anschaulich macht.<sup>13</sup>

Ähnlich verhält es sich mit einer weiteren Pointe Luckmanns, der ja davon ausgeht, dass Religion in modernen Gesellschaften einem einschneidenden Formwandel unterliegt: Sie präsentiere sich immer weniger in der traditionellen Gestalt systemischer Religionen und nehme stattdessen eine hochindividualisierte Gestalt an. Demgegenüber macht der Religionssoziologe Peter Beyer darauf aufmerksam, dass den derzeit zugkräftigsten Strömungen im globalen religiösen Feld eines gemeinsam sei: »all of them draw their religious components from one of the more or less globally structured and recognized ›world religions‹. These movements are Islamic, Christian, Hindu, Jewish or Sikh, not some more nebulous form of religiosity«<sup>14</sup>. Luckmanns Prognose einer fortschreitenden Verflüchtigung der Religion ins Religiöse mag mit Blick auf die

11 Roland Robertson, Globalization, Politics, and Religion, in: James A. Beckford / Thomas Luckmann (Hg.): *The Changing Face of Religion*, London 1989, 10–23.

12 A.a.O., 10.

13 A.a.O., 10, 14.

14 Peter Beyer, Religion and Globalization, in: Georg Ritzer (Hg.): *The Blackwell Companion to Globalization*, Malden u.a. 2007, 444–460.

religiösen Verhältnisse Westeuropas einiges für sich haben. Im globalen Trend liegt sie nicht.

### 1.3 Europa – Sonderfall statt Paradebeispiel?

Am Beispiel Europas zeigt sich dann auch besonders deutlich, wie weit das Pendel in der gegenwärtigen Religionsforschung mittlerweile umgeschlagen ist. Galten die europäischen Säkularisierungs- und Individualisierungssphänomene lange Zeit als wegweisend für die moderne Religionsentwicklung, so deutet man die rückläufige Bindungskraft organisierter Religion in Europa neuerdings als Ausnahmeerscheinung, für die es weltweit nur wenig Parallelen gibt.<sup>15</sup> Allerdings hält Beyer den Vertretern der sog. Exzeptionalismusthese entgegen, dass sie durch ihr Bestehen auf den einen Ausnahmefall in die generalisierenden Bahnen des Säkularisierungsparadigmas zurückfallen würden. Nicht nur Europa, ganz viele Regionen der globalisierten Welt seien in religiöser Hinsicht exzeptionell.<sup>16</sup> Als Beispiel verweist er auf die spezifische Konstellation seiner kanadischen Heimat, wo der Islam, oft ja pauschalisierend als *der* Gegenbeleg gegen die Individualisierungsthese ins Feld geführt, durch wenig politisierte, dafür aber umso stärker individualisierte Einstellungsmuster gekennzeichnet sei.<sup>17</sup> Auf dem globalen religiösen Feld, so scheint es, wird die Ausnahme immer mehr zur Regel.

Dieser Wechsel vom nationalen zum globalen Blick ist religionssoziologisch von enormer Tragweite. Aber ist er das wirklich auch religionspädagogisch? Denn religiöse Bildung findet ja vorwiegend vor Ort statt. Kann es Religionslehrer/innen in Berlin, Bamberg oder Bochum nicht relativ egal sein, was sich in anderen Teilen der Welt religiös regt? Im Licht der theoretischen Deutungsoption religiöser Globalisierung<sup>18</sup> wäre diese Frage klar zu verneinen: Es kann ihnen allein schon deshalb nicht egal sein, weil das Ferne unter globalisierten Bedingungen immer näher rückt und in vielen Fällen bereits in der Lebenswelt vor Ort präsent ist.

15 So bereits *Berger*, *Desecularization*, 9f, und dann, empirisch gesättigter, *Grace Davie*, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2003.

16 *Peter Beyer*, »God's in His Heaven ... Where He Belongs«. Religion, Europe and Monopolar Transcendence in Global Society, in: *Norbert Hintersteiner* (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam / New York 2007, 27–50, 42.

17 *Peter Beyer*, *The Future of Non-Christian Religions in Canada. Patterns of Religious Identification among Recent Immigrants and their Second Generation, 1981–2001*, in: *Studies in Religion* 34 (2005), 165–196.

18 Vgl. dazu *Henrik Simojoki*, *Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft (PThGG 12)*, Tübingen 2012.

Diese ambivalente Nähe des scheinbar Fernen in der religiösen Weltgesellschaft soll im Folgenden religionspädagogisch reflektiert werden. Der Gesamtanlage dieses Bandes folgend, lege ich den Schwerpunkt auf die Globalisierung der christlichen Religion, gehe aber abschließend zumindest kurz auch auf die interreligiösen Implikationen des gegenwärtigen Religionswandels ein.

## 2 Wenn das Entfernte immer näher rückt – die Globalisierung des Christentums als religionspädagogische Herausforderung

### 2.1 »Christianity Moves South«. Akzentverlagerungen im globalen Christentum

Während das bunte Spektrum außerkirchlicher Religionsformen in der gegenwärtigen Religionspädagogik nuanciert erhoben wird, haben die Transformationen im globalen Christentum bislang nur wenig Aufmerksamkeit gefunden. Dadurch aber kommt es zu erheblichen Verzerrungen im Gesamtbild, die Philipp Jenkins in seinem aufsehenerregenden Werk »The Next Christendom« zurückweist und durch eine globale Perspektivierung zurechtrücken will:

»Allzu oft beziehen sich die Behauptungen darüber, was ›moderne Christen akzeptieren‹ oder ›was Katholiken heute glauben‹ nur auf den immer weiter schrumpfenden Anteil von Christen bzw. Katholiken im Westen. Solche Behauptungen sind zumeist kurzichtig und werden je länger je mehr von der Realität eines Besseren belehrt werden. Das Zeitalter des westlich geprägten Christentums wird noch zu unseren Lebzeiten zu Ende gehen und das neue Zeitalter des ›südlichen Christentums‹ bricht an.«<sup>19</sup>

Dieser – gewiss überpointierte – Hinweis auf die geographischen Schwerpunktverlagerungen im globalen Feld der christlichen Religion ist statistisch unabweisbar: Bereits jetzt lebt die überwältigende Mehrheit aller Christen in der sog. nicht-westlichen Welt. 2008 standen 776 Millionen Christen in Europa und den Vereinigten Staaten 1,33 Milliarden in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien gegenüber, wobei sich diese Schere allein schon aus demographischen Gründen weiter öffnen dürfte.<sup>20</sup> Der Kernthese von Jenkins ist also schwer zu widersprechen: »Christianity moves South.«<sup>21</sup> Ihre eigentliche Brisanz erwächst aus der Beobachtung, dass mit den topographischen Akzentverschiebungen auch

19 Philip Jenkins, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Basel 2006, 13f.

20 Vgl. Theodor Ahrens, *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge*, Frankfurt a.M. 2009, 16–19.

21 Philip Jenkins, *Christianity Moves South*, in: Frans Wijzen / Robert Schreier (Hg.), *Global Christianity. Contested Claims*, Amsterdam / New York 2007, 15–33.

substanzielle Transformationen des Christlichen einhergehen: Die »nächste Christenheit« der südlichen Hemisphäre sei, so Jenkins, in der Gesamtrendenz ganz anders als in der westlichen Religionsforschung antizipiert, nämlich biblizistisch, charismatisch, wertkonservativ, supranaturalistisch und apokalyptisch ausgerichtet – weshalb er wachsende Friktionen zwischen dem »liberal West« und dem »traditional rest« heraufziehen sieht.

## 2.2 Im Prisma des »Glokalen«. Zur neuen Kontextualität des Christlichen in der heutigen Welt

In seinem Buch bringt Jenkins zum Ausdruck, was man die extensive Seite religiöser Globalisierung nennen könnte. Die weltweite Verbreitung des Christentums folgt keiner homogenisierenden Logik, sondern verläuft nach dem für die Globalisierung insgesamt charakteristischen Muster gleichzeitiger Universalisierung und Partikularisierung. Das Gepräge des globalen Christentums entscheidet sich also immer im Lokalen, in der kontextualisierenden Interpretation der christlichen Botschaft durch die glaubenden Menschen vor Ort.<sup>22</sup> So gesehen laufen Ausdehnung und Auffächerung des Christentums immer Hand in Hand; der Globalisierung der christlichen Botschaft entspricht ihre Re-Kontextualisierung unter neuen Bedingungen. Robertson kennzeichnet dieses Zusammenspiel des Globalen und des Lokalen mit dem Kunstbegriff der »Glokalisierung«.<sup>23</sup>

Folgt man der Analyse von Michael Bergunder, so ist etwa der globale Aufschwung der Pfingstbewegung, der mittlerweile rund ein Viertel aller Christ/innen weltweit zugerechnet werden, nicht zuletzt auf ihre gegenüber traditionelleren Varianten des Christentums höhere »Glokalisierungsfähigkeit« zurückzuführen.<sup>24</sup> Ausschlaggebend dafür sei das der charismatisch-pfingstlichen Frömmigkeit zugrundeliegende Weltbild. Da Phänomene wie Geistheilung und Exorzismus in der Spiritualität der Pfingstbewegung fest verankert seien, falle es ihr leichter, sich erfolg-

22 Diese kontextgenerierende Kraft des Lokalen prägt auch die christliche Missionsgeschichte und ist von Theodor Ahrens auf den Begriff »lutherischer Kreolität« gebracht worden. Vgl. *Theodor Ahrens*, Lutherische Kreolität. Lutherische Mission und andere Kulturen, in: *Hans Medick / Peer Schmidt* (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, 421–451, 440: »Aus traditioneller Religion und importiertem Missionschristentum entsteht etwas Drittes, Eigenes.«

23 *Roland Robertson*, *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: *Ulrich Beck* (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, 192–221.

24 Vgl. *Michael Bergunder*, *Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration*, in: *Ders. / Jörg Haustein* (Hg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt a.M. 2006, 155–169.

reich in die vorfindlichen religiösen und kulturellen Symbolwelten hinein zu kontextualisieren, insbesondere in ihren Zentren in Lateinamerika, Afrika und Asien.<sup>25</sup>

Gleichzeitig bietet die pfingstliche Botschaft ihren Anhängern einen globalen Orientierungsrahmen und ein globales Solidaritätsnetzwerk, das den oftmals als oppressiv erlebten kulturellen Kontext transzendiert und relativiert. Das erklärt nach Bergunder auch, warum die Pfingstbewegung gerade für Migrant/innen so außerordentlich attraktiv ist.<sup>26</sup> Auch für Grace Davie liegt der Erfolg der Pfingstbewegung maßgeblich in ihrem »glokalen« Charakter begründet: »On the one hand, Pentecostals are freed from the ascribed categories that bind people to place, whether socially or geographically; on the other they can put down roots. The same network that nurtured you in one place can do so in another, both creating and sustaining the disciplines necessary for survival in a modern world.«<sup>27</sup>

Damit deutet sich eine weitere Grunddynamik religiöser Globalisierung an, die in Jenkins' polarisierendem Deutungsmodell nicht hinreichend erfasst wird. Das Christentum globalisiert sich nicht nur extensiv, sondern auch intensiv. Die partikularisierten Varianten streben ihrerseits nach Universalisierung, um dann in neuen Kontexten wiederum eigengeprägte, eben »glokale« Mischungen einzugehen.<sup>28</sup> Folglich befindet sich das Christentum, bildlich gesprochen, ständig im Fluss. Um dem Ausdruck zu geben, prägt Beyer das Bild nebeneinanderlaufender, sich durchkreuzender, gelegentlich auch überlappender oder gar zusammenfließender »globaler Ströme«. Das Neue gegenüber den Anfangszeiten der christlichen Weltmission liegt freilich darin, dass solche Ströme, wie sich am Einflusszuwachs pfingstlich-charismatischer Frömmigkeitsformen beispielhaft nachverfolgen lässt, mit steigender Wucht nach Europa zurückschwappen – durch Migration, Mission oder mediale Kommunikation.<sup>29</sup>

Das aber bedeutet, dass man gar nicht weit reisen muss, um der neuen Vielgestaltigkeit des Weltchristentums zu begegnen. Spuren des Entfernten lassen sich, in oft eigentümlicher Brechung, auch in der eigenen Lebenswelt widerfinden: bei der zum Schuljahresbeginn neu eingetroffenen Schülerin aus Ruanda, in der evangelikal geprägten Frömmigkeitspraxis der engagierten Gemeindejugend, unter Konfirmand/innen, die nur noch englischsprachige Lieder singen wollen, oder in den an Zahl und Größe wachsenden freikirchlichen Gemeinden vor Ort. Der amerikanische Theologe Robert Schreiter kennzeichnet solche Phäno-

25 A.a.O., 159.

26 A.a.O., 167.

27 Grace Davie, *The Sociology of Religion*, London 2007, 215.

28 Vgl. Simojoki, *Globalisierte Religion*, 91–94.

29 Zu solchen »reverse-flows« vgl. Peter Beyer, *Religions in Global Society*, London / New York 2006, 146f.

mene mit dem Begriff einer »neuen Kontextualität« des Christlichen in der heutigen Welt, die sich dadurch von vergangenen Formen religiöser Lebensweltbindung unterscheidet, dass sie sich im Spannungsfeld des Globalen und Lokalen ausbildet.

### 3 Wenn das Vertraute plötzlich in fremder Gestalt begegnet – Bildungsherausforderungen im Horizont des globalisierten Christentums

Was bedeutet der oben skizzierte Gestaltwandel des Christentums für die Religionspädagogik? Ich habe diese Frage an anderer Stelle ausführlicher und auch didaktisch konkreter beantwortet, als es mir in diesem Rahmen möglich ist.<sup>30</sup> Hier beschränke ich mich drauf, drei Herausforderungen näher auszuleuchten. In der ersten geht es um das Eigene, in der zweiten um das Fremde, in der dritten, in gewisser Hinsicht, ums Ganze.

Zunächst ergibt sich aus der globalen Perspektive die Notwendigkeit einer stärker kontextsensitiven Thematisierung des Christlichen in religiösen Bildungsprozessen. Noch immer überwiegt in Lehrplänen und Unterrichtswerken die Tendenz, das Christentum stillschweigend mit seinen europäischen Ausprägungen zu identifizieren. Dadurch schmälert sich nicht nur der Blick für die faktische Vielgestaltigkeit des Christentums in der heutigen Welt. Vielmehr wird auch der Blick auf das Eigene verstellt, und zwar gleich doppelt.<sup>31</sup> Zum einen machen sich, wie oben deutlich wurde, die Transformationen im globalen Feld der christlichen Religion mittlerweile längst auch in der erweiterten Lebenswelt heutiger Kinder und Jugendlicher bemerkbar. Zum anderen bedarf die Beschäftigung mit den eigenen Ausdrucksgestalten des Christentums in der heutigen Welt eines weiteren Horizontes, der ihre geschichtlich gewachsene Partikularität allererst sichtbar und gegebenenfalls auch kritisierbar macht. Hier bewahrheitet sich die von Hans-Günter Heimbrock in europäischer Perspektive explizierte Zusammengehörigkeit einer globalen und regionalen Didaktik.<sup>32</sup>

Die zweite Herausforderung betrifft die Frage nach dem Umgang mit religiöser Fremdheit und Alterität. Bislang begegnet diese Frage in der Religionspädagogik vor allem in interkulturellen und interreligiösen Forschungskontexten, wird jedoch kaum jemals auf die globale Vielgestaltigkeit der christlichen Religion bezogen. Dadurch läuft die religionsdidaktische Auseinandersetzung mit dieser Pluralität Gefahr, jene Span-

30 Vgl. *Simojoki*, Globalisierte Religion, 309–346.

31 Vgl. zum Folgenden *Henrik Simojoki*, Ökumenisches Lernen. Neuerschließung eines Programms im Horizont der Globalisierung, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 64 (2012), 212–221.

32 *Hans-Günter Heimbrock*, Religionsunterricht im Kontext Europa. Einführung in die kontextuelle Religionspädagogik in Deutschland, Stuttgart 2004, 221f.

nungsmomente zu verdecken, auf die Jenkins hinweist. Religiöse Differenzenerfahrungen im Kontext der christlichen Ökumene sind keineswegs *per se* weniger intensiv, herausfordernd oder auch verstörend als solche im Bereich des Interreligiösen. So wird eine evangelische Schülerin die Begegnung mit einem afrikanischen Lutheraner wahrscheinlich fremder erleben als die tagtägliche Präsenz ihrer muslimischen Banknachbarin. Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer spezifisch ökumenischen Hermeneutik und Didaktik des Differenten, die solche »harten« Erfahrungen intrareligiöser Alterität aufnimmt und im Welthorizont des christlichen Glaubens bedenkt.<sup>33</sup>

In der dritten Herausforderung spitzt sich die Grundeigenschaft von Globalisierungsprozessen, das Leben kompliziert zu machen, gewissermaßen zu. Bislang beschränkte sich die Analyseperspektive auf den Gestaltwandel der christlichen »Weltreligion«. Durch diese Fokussierung wird – das sei abschließend angedeutet – Entscheidendes ausgeblendet: Es gibt das Christentum, ob im Weltmaßstab oder vor Ort, nicht einfach als solches, sondern nur in kontextuell bestimmten multireligiösen Konstellationen. Letztlich ist die Globalisierung des Christentums ohne Bezugnahme zur globalen Formierung anderer Religionen, insbesondere des Islam, gar nicht abbildbar. Sie hat ihren Hintergrund in der spannungsvollen Koexistenz mehrerer globalisierter Religionen, die sich weltweit in unterschiedlichsten und stets spezifischen Konstellationen begegnen, bereichern und auch in die Quere kommen.<sup>34</sup>

Dr. *Henrik Simojoki* ist Professor für Evangelische Theologie, Religionspädagogik und Religionsdidaktik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

33 Vgl. dazu *Henrik Simojoki*, Jugendtheologie im Bildungskontext der christlichen Ökumene. Soziologische Hintergründe und didaktische Perspektiven, in: *Thomas Schlag / Friedrich Schweitzer* u.a., Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2012, 35–44.

34 Zu den didaktischen Konsequenzen dieser Einsicht vgl. *Henrik Simojoki*, Pädagogische Reform im Horizont der Globalisierung – Herausforderungen interreligiösen Lernens, in: *Ralf Koerrenz / Annika Blichmann* (Hg.), Pädagogische Reform im Horizont der Globalisierung, Paderborn 2013 (im Erscheinen).