

## Konfessionslosigkeit, Religion in der Schwebе, religiöse Pluralität – Herausforderungen für die Systematische Theologie angesichts gelebter Religion

VON  
Christiane Tietz

### Abstract

*Der Beitrag diskutiert in groben Zügen, in welcher Weise die Phänomene der Konfessionslosigkeit und der Religion in der Schwebе und die gesellschaftliche Situation der religiösen Pluralität Herausforderungen für die gegenwärtige Systematische Theologie darstellen. Er verleiht gleichzeitig der Hoffnung Ausdruck, eine gegenüber den genannten Phänomenen sensible Systematische Theologie könne umgekehrt auch jene herausfordern.*

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist vielfältig. Denn die drei genannten Phänomene sind durchaus unterschiedlicher Natur. Die vor allem im Osten Deutschlands verbreitete *Konfessionslosigkeit*, bei der Menschen ohne religiöse Prägung aufgewachsen sind, beschreibt einen anderen Sachverhalt als die sog. „*Religion in der Schwebе*“, bei der ein Mensch sich nicht auf eine bestimmte religiöse Tradition festlegt. *Religiöse Pluralität* hingegen bezeichnet den Zustand unserer Gesellschaft, in der Menschen mit ganz verschiedenen religiösen Überzeugungen aufeinandertreffen.

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist auch erweiterbar. Gesprochen wird von Herausforderungen für die Systematische Theologie angesichts gelebter Religion. Dass die Systematische Theologie durch sie herausgefordert ist, ist zweifellos richtig. Ich meine, die Systematische Theologie dürfe und solle aber auch die gelebte Religion herausfordern. Ihre Aufgabe ist nicht, nur zu beschreiben und zu analysieren, was gegenwärtig geglaubt wird. Ihre Aufgabe besteht darin – zumindest solange sie sich noch als *christliche Systematische Theologie* versteht –, den christlichen Glauben in der Gegenwart anschluss- und sprachfähig zu machen. Dazu muss sie wissen, wie gegenwärtig geglaubt wird. Dann aber kann und soll sie diejenige religiöse Tradition, der sie sich verpflichtet weiß, anregend, kritisch und eben herausfordernd als Alternative zu manchem, was zurzeit gelebt wird, zur Sprache bringen.

Notger Slenczka hat jüngst in „*Zeitzeichen*“ die Lage der gegenwärtigen deutschsprachigen Systematischen Theologie diagnostiziert. Er beobachtet, sie bestehe in der Mehrzahl aus liberalen Theologen im Gefolge Schleiermachers, die die These ablehnen, Theologie habe es „mit dem zu tun, was dem Glauben vorausgeht, ihn begründet, von ihm unabhängiger Ursprung ist“.<sup>1</sup> Entsprechend sei theologische und religiöse Rede „nicht ... Beschreibung der gegenständlichen Voraussetzung des Glaubens – des Handelns Gottes in Christus oder der Qualitäten der Heiligen Schrift oder des Wesens und Seins Gottes –, sie ist vielmehr religiöser Ausdruck gläubigen Selbstverständnisses.“<sup>2</sup> Deshalb zielt die von der Mehrzahl vertretene Systematische Theologie auf eine „*Entsubstantialisierung der Aussagen des frommen Subjekts*“<sup>3</sup>, bei der die Rede von Gott nur als „*Moment der Selbstthematization des Subjekts*“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> SLENCZKA 2013, 45.

<sup>2</sup> Ebd., 47.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., 48.

verstanden werden könne. Dem stehe eine kleinere Gruppe Systematischer Theologen gegenüber, die sich nach wie vor dem Erbe Karl Barths verpflichtet fühlen und zur Geltung bringen, „dass der Glaube seinem inneren Sinn nach intentional verfasst ist und nicht einfach sich selbst, sondern sich über den ihm unverfügbar evidenten Grund ausspricht“<sup>5</sup>. Sie meinen, die Aufgabe systematischer Theologie sei immer noch<sup>6</sup>, den christlichen Glauben zu verantworten; systematische Theologie gehe aus vom Bekenntnis des Glaubens und mache dieses plausibel vor den Ohren ihrer Zeit. Sie denken, Systematische Theologie müsse als *christiana fides quaerens intellectum* vollzogen werden. Beide Positionen unterscheiden sich durch ihr je anderes Glaubensverständnis. Dass ich mich der zweiten Richtung zuordne, dürfte im Folgenden deutlich werden. Ich frage eben vor diesem Hintergrund nach *wechselseitigen* Herausforderungen.

## 1. Konfessionslosigkeit

Konfessionslosigkeit, das meint im Folgenden nicht Gestalten von bewusstem, kämpferischem Atheismus, sondern das Fremdsein aller Formen religiöser Existenz. Konfessionslosigkeit in diesem Sinne bezeichnet ein „gesellschaftliche[s]... Milieu, in dem das Leben ohne die Religion, ohne die Kirche und ohne den Glauben an Gott zur *Selbstverständlichkeit* geworden ist“<sup>7</sup>. Im Osten Deutschlands, in dem nur noch ein knappes Drittel der Kirche angehört, ist es dominant.

In der DDR erfolgte „[i]n nicht ganz zwei Generationen ... ein durchschnittlicher Rückgang der Christen von 94% auf 30% und mehr als eine Verzehnfachung der Konfessionslosen von knapp 6% auf zwei Drittel der Bevölkerung.“<sup>8</sup>

Diese hat „in [der] Breite keine Aufklärungsinteressen. Sie zeichnet sich vielmehr durch eine gänzliche *Gleichgültigkeit* gegenüber dem Gottesglauben aus. Die Menschen machen sich nicht mehr die Mühe, an die Frage der Widerlegung des Gottesglaubens oder an die Begründung des Atheismus noch irgendwelchen Schweiß zu verschwenden. Für sie ist der Glaube an Gott unter die Schwelle der Konfliktfähigkeit gesunken.“<sup>9</sup>

Wie ist Systematische Theologie hier herausgefordert? Zunächst muss Systematische Theologie diesen desinteressierten Atheismus, so meine ich, ernstnehmen. Es ist nicht angemessen, einem Menschen, der ein Leben ohne Gott und ohne Religion führt, zu unterstellen, er sei eigentlich religiös. Wer hier zu erkennen meint, dass sich im nichtreligiösen Selbstverständnis des konfessionslosen Menschen doch ein religiöses Selbstverständnis ausdrückt, der nivelliert die Differenz, die ein religiöser Lebensvollzug ausmacht. Wenn jede Lebensform religiös ist, verliert das Phänomen Religion an Kontur. Wer auch den desinteressierten Atheisten für religiös hält, muss außerdem begründen, wieso er Nichtreligiosität kategorial für unmöglich hält und das Selbstverständnis des Atheisten für ein Selbst*miss*verständnis. Wer dem desinteres-

---

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> So z.B. DALFERTH 1997, 24f.

<sup>7</sup> KRÖTKE. Kritik am Begriff „konfessionslos“ meldet Jürgen Ziemer an, weil dieser Begriff voraussetze, „dass sich die Menschen durch ihr Verhältnis zu einer verfassten Religion definieren, und er suggeriert ihnen einen Mangel“. Beides sei aber in der Regel unzutreffend. Ziemer hält deshalb den Begriff „areligiös“ für angemessener, ZIEMER 2013, 265.

<sup>8</sup> TIEFENSEE 2001, 188.

<sup>9</sup> KRÖTKE.

sierten Atheisten unterstellt, er sei letztlich doch religiös, vereinnahmt ihn für etwas, für das er nicht in Anspruch genommen werden möchte. Insgesamt gehen so Differenzierungen verloren. Um ein Beispiel zu geben: Man *muss* sein Leben nicht als Geschenk verstehen. Manche können und wollen dies, andere nicht. Und auch wenn man sich als beschenkt empfindet<sup>10</sup> und damit eine grundlegende Passivität im eigenen Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringt, ist dies zu unterscheiden von dem Gefühl, in einer ganz grundsätzlichen Weise *von jemandem*, der mich konkret adressiert und anspricht, beschenkt zu sein.

Dem religiösen Traditionsabbruch im Osten Deutschlands entspricht eine Unkenntnis über das, was der christliche Glaube ist und worum es im christlichen Glauben geht. Hier ist kundige Aufklärung angebracht, schon allein um der nach wie vor gegebenen kulturellen Relevanz christlicher Motive und Konzepte.

Wenn Religiosität und Nichtreligiosität sich signifikant unterscheiden, dann kann Systematische Theologie außerdem christliche Religiosität als Alternative zu einer nichtreligiösen Existenz darstellen – nicht in Arroganz oder Besserwisserei, aber als Beschreibung eines alternativen Lebensvollzuges. Darin kann sie Herausforderung an die Konfessionslosigkeit sein. Sie entspricht damit der Diagnose von Charles Taylor, unser „säkulares Zeitalter“ zeichne sich dadurch aus, dass der religiöse Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, wohl aber „eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option“<sup>11</sup>.

Vor diesem Hintergrund, dass der Glaube nur noch eine Option ist, entfaltet sich die Herausforderung an die Systematische Theologie. Wolf Krötke schreibt dazu: Es „ist ein richtiges religiöses Vakuum entstanden, in dem Menschen, die an Gott glauben, wie Fremdlinge wirken. Diese Situation bietet andererseits aber auch eine große Chance. Wo wenig oder nichts mehr vom christlichen Glauben bekannt ist, da kommt es auf uns an, welche Vorstellungen und Eindrücke Menschen vom christlichen Glauben gewinnen. Wir können sie durch unser Leben und Reden abschrecken. Wir können sie aber auch reizen, die Bedeutung des christlichen Glaubens für ein wahrhaft menschliches Leben neu zu entdecken.“<sup>12</sup> Dazu sei es – so Krötke – nötig, dass der christliche Glaube im Alltag der glaubenden Menschen Ausdruck findet. Es komme auf den einzelnen Christen und die einzelne Christin an, im jeweiligen Alltag ihren Glauben ansprechend und einladend zu leben.

Eine Voraussetzung dafür ist, dass Christen die Konfessionslosen nicht mehr wie zu DDR-Zeiten als „Bedrohung“ erleben, sondern merken: „Die Konfessionslosen sind uns näher, als wir wahrhaben wollen. Wir sind ihnen mit ihren kritischen Fragen, ihrem Nicht-glauben-können näher, als wir uns eingestehen.“<sup>13</sup>

Hier liegt die besondere Herausforderung an die systematische Theologie: den Christen und die Christin zu ermutigen, eigene Fragen und Kritik zuzulassen und auszudrücken. Systematische Theologie hilft dabei, eigene Zweifel und Anfragen auf den Begriff zu bringen und zu verstehen und angesichts dieser den Glauben neu zu durchdenken. Das dogmatisch geschulte Instrumentarium der Systematischen Theologie vermag diese Fragen dabei so aufzunehmen, dass es nicht notwendigerweise zum Aufgeben des christlichen Glaubens kommen muss, sondern dieser neu ent-

---

<sup>10</sup> Formuliert in Aufnahme der Beschreibung bei SLENCZKA 2013, 47.

<sup>11</sup> TAYLOR 2009, 14.

<sup>12</sup> KRÖTKE.

<sup>13</sup> MOTIKAT 1997, 45.

deckt wird. Systematische Theologie kann dazu beitragen, Menschen sprachfähig zu machen für ihre eigenen Anfragen an Glaube und Kirche, und zeigen, dass Glaube und kritisches Fragen sich nicht ausschließen müssen.

## 2. Religion in der Schwebe

Neben der Konfessionslosigkeit begegnen Formen von Religiosität, bei denen Religion nicht mehr in die „angestammte [...] Begrifflichkeit christlicher Tradition“ gegossen wird, sondern in einer, wie Friedrich Schweitzer dies nennt, „diffus anmutenden Schwebe“ bleibt.<sup>14</sup> „Immer mehr Menschen glauben nicht mehr an einen persönlichen Gott, sondern an eine höhere Macht oder ein höheres geistiges Wesen.“<sup>15</sup>

In Gesprächen mit Menschen, die sich einer neuen Spiritualität nahewissen, überrascht oft die Leichtigkeit, mit der absonderliche spirituelle Vorstellungen für wahr gehalten und gleichzeitig jahrtausendealte, theologisch reflektierte religiöse Traditionen als absurd abgetan werden. Woher kommt diese merkwürdige – wenn ich das einmal so nennen darf – Vertrauensasymmetrie? Der Religionssoziologe Detlef Pollack diagnostiziert als Grund für die Abwendung von kirchlicher Frömmigkeit hin zur frei flottierenden Spiritualität, dass es heute den Menschen darum geht „nicht nur in Beruf und Freizeit, sondern auch in der Religion ihre persönlichen Selbstverwirklichungsansprüche [zu] realisieren. Und das können sie besser, so meinen sie, wenn sie sich alternativ-religiösen Vorstellungen zuwenden. Die traditionelle Christlichkeit wird als dogmatisch verfestigt, auch als verstaubt und autoritär wahrgenommen.“<sup>16</sup> Offenbar gelingt es der evangelischen Kirche und Theologie zu wenig, deutlich zu machen, dass sie keine autoritäre Institution ist, sondern Menschen in Freiheit sich ein eigenes Urteil über den Glauben verschaffen lässt.

Hier, meine ich, liegen zwei Herausforderungen für die Systematische Theologie. Gerade eine Systematische Theologie, die zur selbstständigen, vor der eigenen Vernunft verantworteten Reflexion über den Sinn der christlichen Lehre in die Lage versetzt, kann den Freiheitscharakter des christlichen Glaubens herausstellen. Gerade sie kann aufzeigen, dass es nicht darum geht, fertige Dogmen gehorsam zu übernehmen, sondern sich selbst von der Plausibilität und inneren Stimmigkeit der christlichen Tradition zu überzeugen. Ich meine, mit „notwendigen Abschieden“<sup>17</sup> sollte man dabei zurückhaltend sein. Die meisten Elemente des christlichen Glaubensbekenntnisses lassen sich mit etwas Geduld und theologischer Sorgfalt durchaus als relevant – auch für heute – herausarbeiten.

Gleichzeitig ist wahrzunehmen, wie stark traditionelle christliche Inhalte auch bei der Religion in der Schwebe unterschwellig präsent sind. Umso mehr erstaunen die Resentiments gegenüber der kirchlichen *Tradition*. Hier ist es Herausforderung für die Systematische Theologie, Vorurteile gegenüber dem kulturellen Element der Traditionen abzubauen. In anderen Lebensbereichen empfindet man sie ja durchaus als bereichernd. Denken Sie nur daran, dass im Bereich des Kinderbuchmarktes – trotz „Bernd das Brot“ und „Prinzessin Lillifee“ - sich nach wie vor die Klassiker wie „Jim Knopf“ und „Der kleine Wassermann“ halten, mit denen ich noch aufgewachsen bin. Tradition bewahrt Bewährtes, bietet Formen und Gedanken, in denen Menschen sich

---

<sup>14</sup> SCHWEITZER 1996, 37.

<sup>15</sup> POLLACK 2009, 139f.

<sup>16</sup> POLLACK 2013, 43.

<sup>17</sup> So ein Buchtitel von JÖRNS 2004.

bergen, von denen sie sich tragen lassen können. Wird Tradition plausibel gemacht, kann Systematische Theologie auch Traditionskritik herausfordern.

### 3. Religiöse Pluralität

In unserer Gesellschaft leben nicht nur Konfessionslose und Menschen mit schwebenden religiösen Identitäten. In unserer Gesellschaft leben auch Menschen, die eine ausgeprägte, von der christlichen Religion unterschiedene religiöse Identität besitzen. Sie begegnen vor allem als islamische Mitbürger.<sup>18</sup>

Zunächst müsste man erwarten, dass die Präsenz anderer Religionen die eigene religiöse Identität verstärkt, weil Menschen sich in Abgrenzung gegenüber dem ihnen Fremden ihrer eigenen Prägung vergewissern. Doch belegen Untersuchungen nicht, dass „die Wahrnehmung fremder Religionen als Hort von Konflikt und Bedrohung zu einer Intensivierung der eigenen religiösen Vorstellungen und Praktiken herausfordert“<sup>19</sup>. Religionssoziologen sind der Ansicht, dies liege an der „schwache[n] Verankerung des Christentums in der Bevölkerung“; deshalb komme es „nicht zu einer Vitalisierung der religiösen Überzeugungen und Praktiken“<sup>20</sup>. Was sich aber in den letzten Jahren entwickelt hat, ist ein in Kontrastierung zum Islam entworfenes, positives Bild vom Christentum.<sup>21</sup> Zwar nicht auf der Ebene der eigenen religiösen Praxis aber durchaus „auf der Ebene der Weltdeutungsmuster und Wissensordnungen“ vollzieht sich doch eine „religiöse... Selbstbehauptung“ der Christen.<sup>22</sup>

Worin besteht die Herausforderung an die Systematische Theologie? Auf jeden Fall in der Bearbeitung der Erfahrung, dass der christliche Glaube sich nicht mehr von selbst versteht. Damit sind zwei Fragen auf dem Tisch: zum einen die Frage nach der Konstitution religiöser Wahrheitserfahrung, zum anderen die Frage, wie sich die eigene Religion zu anderen Religionen verhält.

Ich beginne mit der zweiten Frage. Hier könnte es naheliegen, eine Pluralistische Religionstheologie zu entwickeln, die – in den Worten Perry Schmidt-Leukels – davon ausgeht, dass es eine den Religionen „gemeinsam zugrundeliegende objektive Wirklichkeit“<sup>23</sup> gibt, die aufgrund ihrer Transzendenz durch menschliche Erkenntnis und religiöse Erfahrung letztlich nicht erfasst werden kann. Die inhaltliche Konturierung dessen, was man als die Wahrheit des „Gott selbst“ erfährt, das *Wie* der Erfahrung der Offenbarung, wird dabei ganz auf der Seite des Menschen verortet; sie ist Antwort auf das inhaltlich nicht näher zu bestimmende *Dass* der Offenbarung Gottes. In den Worten John Hicks: „Aufgrund der unterschiedlichen Formen des Menschseins, wie sie sich in den Kulturen und Zivilisationen der Erde ausbildeten, wird das

---

<sup>18</sup> Demgegenüber sind Menschen, die ihre religiösen Überzeugungen konstruktiv aus verschiedenen traditionellen Religionen kombinieren, sog. multiple religiöse Identitäten, in Deutschland „eine... Minderheit“. Bei einer Umfrage im Projekt „Kirche und Religion im erweiterten Europa“ geben nur 26% der Westdeutschen und 16% der Ostdeutschen an, „in ihren religiösen Überzeugungen auf Lehren unterschiedlicher religiöser Traditionen zurück[zu]greifen“, POLLACK 2009, 172. Deshalb werde ich mich im Folgenden nicht auf das individuelle Phänomen einer pluralen religiösen Identität, sondern auf die gesellschaftliche Situation religiöser Pluralität beschränken.

<sup>19</sup> POLLACK 2009, 174.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 175f.

<sup>22</sup> Ebd., 176.

<sup>23</sup> SCHMIDT-LEUKEL 2005, 225.

*Wirkliche*, das im Begriff Gottes wahrgenommen wird, jeweils als Gott Israels, die heilige Dreifaltigkeit, als Shiva, als Allah, als Vishnu und so weiter erfahren.“<sup>24</sup>

Dieser Ansatz hat eine wahrheitstheoretisch überaus problematische Voraussetzung: Obwohl keine Religion zu dieser „objektiven Wirklichkeit“ Zugang hat, wird sie vorausgesetzt, also suggeriert, man könne eine Metaperspektive einnehmen, in der sich erkennen lasse, dass es sich – um in einem hier gern verwendeten Bild zu bleiben – um den gleichen Elefanten handle.<sup>25</sup> Damit bezieht die Pluralistische Theologie der Religionen aber „einen metareligiös-traditionsübergreifenden, d.h. überpluralistischen religionsphilosophischen Standpunkt und blickt von dort aus in einer umfassenden Zentralperspektive auf die Welt der Religionen“.<sup>26</sup> Sie nimmt selbst die Zentralperspektive ein, von der sie gerade behauptet, dass sie nicht möglich ist.

Gleichzeitig wird auch die Andersheit des Anderen relativiert. Das für die eigene Wahrheitsgewissheit „Anstößige der widersprüchlichen Divergenz konkreter Gottes- und Göttererfahrung [wird] entschärft“<sup>27</sup>, indem man sie auf eine gemeinsame Wirklichkeit bezieht. Die Pluralität der Religionen wird damit gerade nivelliert.

Schließlich wird damit implizit behauptet, dass es sich um ein Selbstmissverständnis des religiösen Wahrheitsverständnisses handelt, wenn sich dieses auch auf die konkret geformte religiöse Erfahrung, auf das Wie der Offenbarung, bezieht.<sup>28</sup> Damit widerspricht der Pluralismus aber dem Wahrheitsempfinden der meisten religiösen Menschen.<sup>29</sup> Sie verehren ihren Gott nicht deshalb, weil er transzendent und menschlich nicht fassbar ist, sondern weil er in einer bestimmten Weise ist. Das für viele religiöse Menschen wesentliche konkrete, lebenstragende Vertrauen richtet sich nicht auf eine allgemeine, unerfassliche Transzendenz, sondern auf ein dem Menschen spezifisch in Liebe und Fürsorge, in Gnade und Treue zugewandtes Gegenüber.<sup>30</sup>

Systematische Theologie ist deshalb besser beraten – und damit komme ich zur ersten Frage –, das Verhältnis der eigenen Religion zu anderen Religionen von der jeweiligen Konstitution der religiösen Erfahrung her zu beantworten. Wahrheit ist im evangelischen Sinne nicht etwas, das von der Existenz dessen, dem sie einsichtig geworden ist, zu lösen ist. Religiöse Überzeugungen „haben stets einen Bezug zur Existenz des Menschen, zu seinen Gefühlen, zu seinen Hoffnungen und Lebenseinstellungen, wie er bei sonstigen Aussagen in der Regel nicht gegeben ist.“<sup>31</sup> Doch

---

<sup>24</sup> HICK 1996, 268.

<sup>25</sup> Vgl. HÄRLE 1998, 181: Diese Position setzt „das voraus..., was sie bestreitet, nämlich die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes im Ganzen“. Der, der die Geschichte vom Elefanten erzählt, nimmt eben eine Metaperspektive ein: „Weil er das Ganze kennt, kann er die scheinbaren Gegensätze als Teile eines Ganzen oder als unterschiedliche Perspektiven auf das Ganze zusammenschauen. Insofern setzt gerade die Theorie, die besagt, daß keine Religion eine umfassende Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes hat, genau diese Erkenntnis voraus, um die verschiedenen (anderen) Religionen relativieren und einander zuordnen zu können.“

<sup>26</sup> BERNHARDT 2005, 206.

<sup>27</sup> KÖRTNER 1998, 13.

<sup>28</sup> Vgl. HÄRLE 1998, 181.

<sup>29</sup> Vgl. BERNHARDT 2005, 207.

<sup>30</sup> Ähnlich die Kritik von BERNHARDT 2005, 207 und HÄRLE 1998, 181.

<sup>31</sup> HÄRLE 1998, 178f.

„[d]iese Für-mich-Geltung darf nicht ungebrochen in eine An-sich-Geltung interpoliert werden.“<sup>32</sup> Für mich bleibt sie gleichwohl bestehen.

Ebenso ist wahrzunehmen, dass der Anhänger einer anderen Religion sich in der gleichen Situation wie ich befindet. Auch für den anderen ist sein Glaube und dessen Gegenstand ja das, auf das er im Leben und Sterben vertraut. In der letzten Zeit sind in der Systematischen Theologie einige Entwürfe (Reinhold Bernhards wechselseitiger Inklusivismus, Michael Hüttenhoffs reflektierter Positionalismus und – katholischerseits – Klaus von Stoschs Komparative Theologie) vorgelegt worden, die in dieser Richtung denken. Hier gilt es konstruktiv weiterzuarbeiten.

Und die Herausforderung an die religiöse Pluralität durch die Systematische Theologie? Da sie in der Lage ist, begrifflich sauber zu differenzieren und Konzepte zu extrahieren, kann sie dafür Sorge tragen, dass aus religiöser Pluralität nicht unversehens „religiöser Eintopf“ wird, der vielleicht dem ein oder anderen schmeckt, auf die Dauer aber zum Verschwinden von Religion führen wird, weil sich reflektierte und rituell geprägte Formen religiöser Traditionen nicht mehr halten. Ohne sie aber wird Religion nicht überleben.

## Literatur

BERNHARDT, REINHOLD (2005), *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich.

DALFERTH, INGOLF U. (1997), „Was Gott ist, bestimme ich!“. *Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen, 10–35.

HÄRLE, WILFRIED (1998), *Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen*, in: *Zeitschrift für Mission* 24 (1998), 176–189.

HICK, JOHN (1996), *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München.

JÖRNS, KLAUS-PETER (2004), *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh.

KÖRTNER, Ulrich H.J. (1998), *Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, in: *Theologische Literaturzeitung* 123 (1998), 3–20.

KRÖTKE, WOLF, *Glauben in religionsloser Gesellschaft*. URL: [http://www.wolf-kroetke.de/vortraege\\_28.html](http://www.wolf-kroetke.de/vortraege_28.html) [Zugriff 03.09.2013].

MOTIKAT, LUTZ (1997), *Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland – worum geht es, und wer ist herausgefordert?*, in: DERS. / ZEDDIES, HELMUT (Hg.), *Konfession: Keine*.

---

<sup>32</sup> BERNHARDT 2005, 122.

Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland, Frankfurt a.M., 17–48.

POLLACK, DETLEF (2003), Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen.

POLLACK, DETLEF (2009), Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen.

POLLACK, DETLEF (2013), Interview „Ein Ende der Kirche ist nicht in Sicht“, in: die tageszeitung, 24.08.2013, S. 43.

SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (2005), Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh.

SCHWEITZER, FRIEDRICH (1996), Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh.

SLENCZKA, NOTGER (2013), Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, in: Zeitzeichen 14 (2013), Heft 8, 45–48.

TAYLOR, CHARLES (2009), Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main.

TIEFENSEE, EBERHARD (2001), Homo areligiosus. Eine relativ junge und noch regional begrenzte Spezies, in: Lebendiges Zeugnis 56 (2001), 188–203.

ZIEMER, JÜRGEN (2011), Theologisch Handeln im säkularen Kontext. Ostdeutsche Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, in: Pastoraltheologie 100 (2011), 257–277.

*Dr. Christiane Tietz, Professorin für Systematische Theologie, Universität Zürich.*