

Religion in Strömen. Neue Aufbrüche im globalen Kontext

von
Henrik Simojoki

Abstract

Bei ihrer Wahrnehmung und Deutung des gegenwärtigen Wandels von Religion bezieht und beschränkt sich die deutschsprachige Religionspädagogik vorwiegend auf den mittel-, nord- und westeuropäischen Raum. Jedoch verändert sich das Bild merklich, sobald man diesen Kontext perspektivisch überschreitet und den Blick auf den religiösen Wandel global ausweitet. In diesem Aufsatz werden die religionspädagogischen Implikationen eines solchen Wechsels in der religionshermeneutischen Einstellungsperspektive mehrschrittig entfaltet: Zunächst richtet sich der Fokus allgemein auf aktuelle Transformationsdynamiken im globalen religiösen Feld. Danach werden die religionspädagogisch noch zu wenig gewichteten Verschiebungen innerhalb der christlichen Weltreligion ins Blickfeld gerückt – mit der Pointe, dass diese sich längst auch in hiesigen Bildungskontexten bemerkbar machen. Abschließend werden die religionspädagogischen Folgewirkungen dieser Horizonterweiterung knapp reflektiert und anhand des internationalen Projekts „500 Protestant Schools Celebrate 500 Years Reformation“ exemplarisch konkretisiert.

1. Die Sicht auf den religiösen Wandel – eine Frage der Einstellungsgröße

Im bildlichen Erzählen, gleich ob in Film, Foto oder Comics, spielt die jeweilige Einstellungsperspektive eine entscheidende Rolle. Es macht dramaturgisch einen großen Unterschied aus, ob ein Regisseur eine nahe Einstellung wählt oder perspektivisch in die Totale geht. Die Entscheidung über die Einstellungsgröße ist deshalb von so großer Tragweite, weil sie festlegt, welchen Wirklichkeitsausschnitt der Zuschauer zu sehen bekommt.

In gewisser Weise ist unsere Sicht auf den gegenwärtigen Wandel von Religion auch von solchen perspektivischen Vorentscheidungen geprägt. Das fängt schon hier in Deutschland an; wer in Erfurt oder Hamburg religionspädagogisch arbeitet, hat einen anderen Wirklichkeitsausschnitt vor sich als jemand, der das Gleiche in Tübingen oder in Bamberg tut. Entscheidend ist dabei, dass man sich gleichzeitig sehr genau der Kontextualität dieses Wirklichkeitsausschnittes bewusst ist – was wiederum nur dann gelingen kann, wenn man den Blick immer wieder auf das weitere Umfeld öffnet, in den dieser Ausschnitt eingelagert ist. Idealerweise müsste eine religionspädagogische Religionshermeneutik also in der Lage sein, flexibel zwischen Nahaufnahme und Totale zu wechseln.

Mein Eindruck ist, dass ihr das immer besser gelingt, allerdings nur bis zu einem gewissen Grad. Wenn ich richtig sehe, erstreckt sich der Wirklichkeitsausschnitt, auf den sich die religionspädagogische Diagnostik des religiösen Wandels bei uns mehrheitlich stützt, vorwiegend auf den mittel-, nord- und westeuropäischen Raum (vgl. aus einer wachsenden Zahl von Veröffentlichungen Jackson, Miedema, Weisse & Willaime, 2007; Ziebertz & Riegel, 2009; Schweitzer, Ilg & Simojoki, 2010; Jäggle, Rothgangel & Schlag, 2013; Rothgangel, Jackson & Jäggle, 2014; Rothgangel, Skeie & Jäggle, 2014). Dadurch kommt es aber, zumindest teilweise, zu erheblichen Verzerrungen im Gesamtbild. Sobald man nämlich, um im Bild zu bleiben, von dieser mittleren Einstellungsgröße in die Totale wechselt und den Blick auf das globale reli-

giöse Feld ausweitet, relativieren sich bestimmte für uns selbstverständlich gewordene Prämissen und Annahmen über den religiösen Wandel und kommen Herausforderungen in den Blick, die wir bislang so gut wie gar nicht auf dem Schirm hatten.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden nichts anderes tun, als, in einem hoffentlich nicht allzu verwirrenden Hin- und Her, beständig zwischen Naheinstellung und Totale zu wechseln. In einem ersten Schritt zeige ich einige Verschiebungen auf, die sich bei einem solchen Blickwinkelwechsel einstellen. Dann setze ich meinen Fokus, dem ökumenischen Grundtenor dieser Tagung folgend, auf das globale Christentum. In einem nächsten Schritt thematisiere ich die Interdependenzen zwischen beiden Einstellungsgrößen und frage anschließend nach den religionspädagogischen Folgen dieser Horizonterweiterung. Am Ende weise ich noch auf ein Projekt hin, in dem der von mir angebahnte Perspektivenwechsel nicht nur programmatische, sondern auch didaktisch konkrete Formen annimmt. Dass die von mir umrissenen Szenarien teilweise plakativ ausfallen, räume ich gleich zu Beginn freimütig ein. Wenn man vor der Aufgabe steht, in einer knappen halben Stunde die kaum überschaubare Dynamik des globalen religiösen Feldes zu umreißen, bleibt einem im Grunde gar nichts anderes übrig, als mutig Komplexität zu unterschlagen.

2. Religion im Welthorizont – ein verändertes Panorama

Was verändert sich also, wenn man bei der Analyse des religiösen Wandels die Einstellungsgröße auf „global“ stellt? Als erstes springt einem sicherlich die enorme Vitalität von Religion im globalen Kontext ins Auge. Statt, wie religionssoziologisch lange Zeit prognostiziert, zu schwinden, zu verdunsten oder ganz einzugehen, erfreuen sich die Religionen weltweit einer unübersehbaren Lebendigkeit. Diese Entdeckung spülte um die Jahrtausendwende eine ganze Reihe von Büchern auf den Markt, die dies – mit Titeln wie „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt, 2000) oder „Wiederkehr der Götter“ (Graf, 2004) – als eine fast epochale Trendwende oder zumindest als Anzeichen einer wie auch immer gearteten Regeneration des Religiösen interpretierten. Peter L. Berger, lange Zeit einer der Hauptvertreter der Säkularisierungsthese (Berger, 1967), ging sogar so weit, geradezu von einer Umkehrung des Säkularisierungsprozesses zu sprechen: mit der programmatischen Formel „the desecularization of the world“ (Berger, 1999).

Freilich ist diese Deutung sowohl der Semantik als auch der Sache nach nicht unproblematisch. Zum einen erweckt sie den Eindruck, als wären die Religionen zwischenzeitlich abwesend oder gar im Niedergang begriffen gewesen. Das ist mitnichten der Fall – nur ist die fortdauernde Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Weltgesellschaft uns infolge der weltumspannenden Medienkommunikation viel bewusster geworden als früher.

Gleichzeitig ist die De-Säkularisierungsthese ihrerseits zu statisch, um die, wie ich es andernorts genannt habe, „Ungleichzeitigkeit“ des globalen Religionswandels abzubilden (vgl. Simojoki, 2014). Dass sich die globale Religionsentwicklung nicht auf einen Prozessbegriff bringen lässt, wird nirgendwo so deutlich wie in den Vereinigten Staaten: Auf der einen Seite haben auffällig viele religiöse Aufbruchsbewegungen hier ihre Hauptbasis und lässt sich seit Jahren ein wachsender oder zumindest anhaltend starker Einfluss von Religion auf die politische Kultur belegen, auch diesseits der neuen christlichen Rechten (vgl. als Überblick Joas, 2007). Auf der anderen Seite fördern etwa Christian Smiths umfassende Studien zur Religiosität amerikanischer Jugendlicher und junger Erwachsener gegenläufige Tendenzen der Diffundierung und rückläufiger religiöser Zentralität zutage (Smith & Denton, 2005; Smith & Snell,

2009). Angesichts der gegenläufigen Dynamiken innerhalb des globalen religiösen Feldes spreche ich daher lieber von einer historischen Pfadabhängigkeit des religiösen Wandels in der heutigen Weltgesellschaft, wie sie durch den britischen Religionssoziologen David Martin differenziert nachgezeichnet wird (vgl. Martin, 2011).

Kommen wir zum zweiten Punkt: Blickt man auf den religiösen Wandel durch die europäische Linse, so scheint Thomas Luckmanns frühe Prognose über die Zukunft von Religion in der Moderne noch immer einiges an Plausibilität zu behalten (vgl. Luckmann, 1967). Demnach entspricht die Form neuzeitlicher Religion tendenziell immer weniger der traditionellen Gestalt „systemisch“ verfasster Religionen. Stattdessen nehme Religion in der heutigen Welt eine hochindividualisierte Gestalt an – eine Tendenz, die in hiesigen Jugendstudien seit Jahrzehnten mit wachsender Differenzierung ausgewiesen wird (vgl. pars pro toto Ziebertz, Kalbheim & Riegel, 2003). Demgegenüber weist der kanadische Religionssoziologe Peter Beyer darauf hin, dass den derzeit vitalsten Strömungen im globalen religiösen Feld eines gemeinsam ist: Sie alle formieren sich innerhalb des systemischen Rahmens einer der etablierten Weltreligionen; es sind auch dem eigenen Selbstverständnis nach christliche, islamische, hinduistische, sikhistische Bewegungen – und nicht von diesen Religionen losgelöste Religiositätsformen (Beyer, 2007, S. 455–456). Luckmanns Prognose einer fortschreitenden Verflüchtigung der Religion ins Religiöse mag mit Blick auf die religiösen Verhältnisse Westeuropas also nicht von der Hand zu weisen zu sein. Im globalen Trend liegt sie gleichwohl nicht.

Das gilt, nebenbei bemerkt, auch für den für Luckmann ebenfalls zentralen Gedanken der Privatisierung. Dass etwa evangelische Christen mehrheitlich Religion – gerade auch kommunikativ – als eine vorwiegend private Angelegenheit ansehen, wird durch die neueste EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung mehrschichtig belegt (vgl. Weyel, Kretschmar & Hermelink, 2014). Gleichzeitig nimmt die öffentliche Prägkraft der Religion, global gesehen, seit einiger Zeit kontinuierlich zu. Wer sich davon überzeugen will, muss sich nicht mit sozialwissenschaftlichen Theorien befassen. Es reicht schon, die Nachrichten einzuschalten – wobei man sich dann auch auf unschöne Bilder gefasst machen muss.

Bedeutet das alles, dass wir es tatsächlich, wie es die Titelformulierung im Tagungsprogramm nahelegt, mit großflächigen Tendenzen der Rekonfessionalisierung zu tun haben? Ich selbst habe da so meine Zweifel: Auch wenn es mancherorts sicherlich Tendenzen in diese Richtung gibt, sind auffällig viele religiöse Aufbrüche im globalen Kontext dadurch charakterisiert, dass sie eher nicht der herkömmlichen Logik von Konfessionsbildung und -bindung folgen oder quer durch die Konfessionen hindurch verlaufen. Statt von einer Re-Konfessionalisierung im Sinne einer Rückgewinnung, Verstärkung oder Verfestigung konfessioneller Identitäten und Abgrenzungen ist das globalchristliche Feld charakterisiert durch den Einflusszuwachs religiöser Bewegungen, also einer Sozialgestalt von Religion, die dadurch charakterisiert ist, dass sie nicht oder zumindest nicht primär organisationsförmig strukturiert ist.

Beispiele für solche Bewegungen im christlichen Kontext sind der bereits genannte Evangelikalismus, die in und jenseits der etablierten Konfessionen wirksame charismatische Erneuerung und, ganz besonders, die globale Pfingstbewegung, der mittlerweile zwischen 20 und 25% der Christen weltweit zugerechnet werden. Aber auch wo solche Dynamiken sich innerhalb konfessioneller Grenzen abspielen, ich denke da etwa an den afrikanischen Katholizismus, handelt es sich weniger um eine bloße Rückgewinnung vorgeprägter Identitätsformen als vielmehr um Prozesse kontextualisierender Aneignung, in denen etwas Eigenes, Neues entsteht.

3. Christentum ganz anders – „the Coming of Global Christianity“

Das führt mich bereits zu meinem nächsten Punkt: Sobald man den Blick auf das Christentum global ausweitet, verschieben sich die Proportionen. Präziser ausgedrückt: Es verändern sich unsere altgewohnten Intuitionen und Vorstellungen hinsichtlich von Zentrum und Peripherie der christlichen Welt.

Darauf hat besonders der amerikanische Historiker Philip Jenkins hingewiesen, in seinem bis heute umstrittenen Werk „The Next Christendom. The Coming of Global Christianity“ (Jenkins, 2002). Auch wenn man manche Prognosen dieses Buches für überzeichnet halten mag, ist an der Kernbeobachtung von Jenkins allein schon statistisch wenig zu rütteln: Das Christentum verlagert sich immer mehr in den Süden (vgl. Jenkins, 2007). Mittlerweile liegt die Anzahl von Christen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien mit schätzungsweise 1,4 Milliarden fast doppelt so hoch wie die in Europa und den Vereinigten Staaten, wobei davon auszugehen ist, dass diese Schere, teils aus Gründen der Demographie, teils aus Gründen der Religionsentwicklung, in den kommenden Jahren weiter wachsen wird (vgl. Ahrens, 2009, S. 16–19).

Jenkins' eigentliche Pointe besteht jedoch darin, dass mit diesen topographischen Verlagerungen tiefgreifende religionskulturelle Veränderungen einhergehen. In seinen global gesehen wachstumsträchtigen Regionen präsentiert sich das Christentum ganz anders, vielleicht auch irritierend anders als mehrheitlich im europäischen oder bundesrepublikanischen Kontext. Ich veranschauliche das bewusst schlaglichtartig an ein paar religionspädagogisch dimensionierten Beispielen:

- Der wohl grundlegendste Unterschied betrifft nicht so sehr Verbreitung des christlichen Glaubens als vielmehr die Intensität, in der er gelebt wird. So werden im Religionsmonitor des Jahres 2008, der – im Unterschied zur Nachfolgestudie von 2013 – immerhin noch zwei afrikanische Länder einschloss, 92% der Nigerianer, 76% der Guatemalteken und 72% der Brasilianer als hochreligiös eingestuft, im Vergleich zu 18% in Deutschland (Huber & Krech, 2009, S. 64–68).
- Während die eschatologische Vorstellungswelt des Christentums in der Einstellungswelt der meisten unserer Schülerinnen und, nebenbei bemerkt, auch in unserer religionspädagogischen Theoriebildung von unübersehbar randständiger Bedeutung ist, ist die Glaubenswelt in den meisten religiösen Aufbruchsbewegungen im globalchristlichen Kontext im hohem Maße eschatologisch aufgeladen. So stimmen 86% der nigerianischen Christen Aussage zu, dass das Ende der Welt nahe ist (Hock, 2009, S. 296).
- Eine weitere Grunddifferenz zeigt sich im Verhältnis zur Bibel: Während eine Hauptaufgabe der Bibeldidaktik hierzulande darin besteht, die Lebensrelevanz dieses für viele fremd gewordenen Buches zu plausibilisieren und die grundsätzliche Vereinbarkeit neuzeitlicher Rationalitätsansprüche mit der biblischen Botschaft aufzuweisen, ist die normative Bedeutung der Bibel in weiten Teilen des globalen Christentums unbestritten und manifestiert sich in einer Bibelhermeneutik, die sich oft beträchtlich von dem unterscheidet, was bei uns in Klassenzimmern und Vorlesungssälen gelehrt wird (vgl. Jenkins, 2006).
- Auch in der gelebten Spiritualität und in Formen des Gottesdienstes oder in Fragen von Lebensführung und Moral zeigen sich unübersehbare Differenzen, die sich seit einiger Zeit, man denke hier nur an jüngste Kontroversen im Ökumenischen Rat der Kirchen oder an die aufreibenden Identitätsdiskurse im globalen Anglikanismus, teilweise zu regelrechten Oppositionen verfestigt haben.

4. Zurückfließende Ströme – die Präsenz des Globalen im Christentum vor Ort

Vor diesem Hintergrund geht Jenkins davon aus, dass es künftig zu wachsenden Spannungen zwischen dem, wie er es nennt, „liberal West“ und dem „traditional rest“ kommen wird. Allerdings gerät auch diese Gegenüberstellung zu statisch. Denn das globale religiöse Feld lässt sich nicht derart eindeutig geographisch parzellieren. Daher führt auch die vielgebrauchte Rede von einer „globalen Religionslandschaft“ in die Irre. Will man die Dynamik religiöser Aufbrüche und Bewegungen in der heutigen Welt metaphorisch einfangen, empfiehlt sich das von Peter Beyer geprägte Bild nebeneinanderlaufender, sich durchkreuzender, gelegentlich auch überlappender oder gar zusammenfließender „globaler religiöser Ströme“. Dabei ist zu beachten, dass diese Ströme sich eben nicht nur von Europa wegbewegen, sondern mit wachsender Wucht auch auf diesen Kontext zu laufen. Beyer spricht in diesem zusammen von sogenannten „reverse-flows“, zurückfließenden Strömen (Beyer, 2003, S. 367).

Ich werde kurz versuchen, einige solche Rückströmungen zu identifizieren.

- Globale religiöse Ströme verbreiten sich erstens besonders wirksam auf medialen Wegen. In den transnationalen Kommunikationskanälen des Internets bildet sich die skizzierte Binnenpluralität der christlichen Religion ungefiltert ab – und ist dem einzelnen User unmittelbar zugänglich (vgl. Simojoki, 2013). Das eröffnet ungeahnte Möglichkeiten religiöser Kommunikation, birgt aber – aufgrund der überdurchschnittlichen Präsenz beispielsweise fundamentalistischer Strömungen – auch neuartige Risiken. Um es kurz zu fassen: Wenn sich ein junger Mensch hier und heute im Internet religiös auf die Suche macht, wäre ihm zu wünschen, dass er sich bereits gewisse Kompetenzen im konstruktiv-kritischen Umgang mit christlicher Differenz erworben hätte.
- Zweitens ist an die enorm angewachsene globale Mobilität zu denken: Im Zuge der globalen Migration machen sich die skizzierten Verschiebungen im globalen Christentum verstärkt auch in deutschen Klassenzimmern bemerkbar – und nicht nur dort. In der katholischen Kirche sind derzeit mehr als 1.400 ausländische Priester tätig, die meisten davon stammen aus Polen, Indien, Nigeria und dem Kongo. Auch dies ist ein Beispiel solcher Ströme, die sicherlich nicht folgenlos auf den gelebten Katholizismus hierzulande bleiben werden.
- Programmatische Bedeutung gewinnen solche Rückströme des Christlichen in der Idee einer „reverse mission“. Michael Bergunder, einer der führenden Pentekostalismusforscher in Deutschland, hat dieses Konzept anhand der globalen Pfingstbewegung prägnant charakterisiert: „Einst sei durch Mission das Christentum nach Afrika bzw. Asien oder Lateinamerika gebracht worden, nun müsse es Europa aus diesen Ländern zurückerhalten.“ (Bergunder, 2006, S. 168) Mit anderen Worten: Europa, der vormalige Ausgangspunkt für die globale Christianisierung, wird nun als vordringliches Missionsfeld angesehen.

5. „Erlernen des Welthorizonts“ – religionspädagogische Implikationen

Wie schon die Lagebeurteilung können auch meine religionspädagogischen Schlussfolgerungen nur gerippeartig ausfallen. Wer analytisch oder handlungsorientiert mehr wünscht, dem kann ich meine Habilitationsschrift zu diesem Thema ans Herz legen (Simojoki, 2012). Aus der Vielfalt dort verhandelter Aspekte will ich drei eher generelle Perspektiven herausgreifen:

Zum einen muss das religionspädagogische Blickfeld in dem hier vorgezeichneten Sinne stärker auf die globale Realität von Religion und Religionen geöffnet werden. Noch immer überwiegt in unseren Fachdiskursen, 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. Es wird vielmehr, wie ich zu zeigen versuchte, auch der Blick auf das Eigene verstellt. Etwas plakativ ausgedrückt: Christliche Religion ohne Bezug auf Afrika oder Lateinamerika zu lehren – das ist etwa so, als würde man Wirtschaftslehre unterrichten, ohne China zu erwähnen, oder in der politischen Bildung einfach mal die Vereinigten Staaten ausblenden.

Die zweite Herausforderung betrifft die Frage nach dem Umgang mit religiöser Fremdheit und Alterität. Bislang wird diese Frage in der Religionspädagogik vorrangig im Forschungskontext interkulturellen oder interreligiösen Lernens thematisiert. Dagegen hat die globale Vielgestaltigkeit der christlichen Religion diesbezüglich nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Sie wird zumeist selbst dann nicht adressiert, wenn religiöse Bildung ausdrücklich in ökumenischer Absicht konzipiert wird. Dadurch läuft die religionsdidaktische Auseinandersetzung mit dieser Pluralität in Gefahr, jene Spannungsmomente zu verdecken, auf die Jenkins hinweist. Eine evangelische Schülerin wird die Begegnung mit einem afrikanischen Lutheraner wahrscheinlich fremder erleben als die tagtägliche Präsenz ihrer muslimischen Banknachbarin. Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer spezifisch ökumenisch und auch theologisch fundierten Hermeneutik und Didaktik des Differenten, die solche „harten“ Erfahrungen intrareligiöser Alterität aufnimmt und im Welthorizont des christlichen Glaubens bedenkt.

Der dritte Punkt ist aus meiner Sicht dann doch der wichtigste: Es ist nicht so, dass die von mir hier angebahnte Blickwinkelerweiterung erst durch die jüngsten Globalisierungsschübe virulent geworden wäre, sich also der christlichen Religionspädagogik von außen aufgedrängt hätte. Vielmehr wächst sie ihr gewissermaßen von innen zu. Wenn christliche Bildung in konfessioneller Verankerung wirklich – und wer würde das ernsthaft bezweifeln wollen – ökumenisch zu verantworten und anzulegen ist, dann kann das, wie es Ernst Lange seinerzeit in bis heute unübertroffener Pointierung eingeschärft hatte, nur in der räumlichen Weite des griechischen Ursprungswortes verstanden werden (vgl. Lange, 1981, S. 307). Das wiederum bedeutet: Eine Religionspädagogik in christlicher Verankerung, die ihre Theorie- und Praxisperspektive auf den eigenen Sozialraum beschränkt, verkennt nicht nur die Realitäten des globalen religiösen Feldes. Sie verfehlt auch ihre fachliche Identität.

6. Konkretisierender Ausblick: schools500reformation

Freilich ist es viel leichter, eine solche Öffnung programmatisch zu präledieren, als sie tatsächlich zu vollziehen. Um nicht ganz auf der Ebene des prinzipiell Wünschenswerten zu verharren, schließe ich ab mit einem kleinen Ausblick auf ein konkretes Praxisbeispiel. „500 Protestant Schools Worldwide Celebrate 500 Years Reformation“ – unter diesem Motto wurde am 31. Oktober 2013 ein internationales Projekt ins Leben gerufen, das evangelische Schulen weltweit miteinander vernetzen und in einem mehrdimensional geführten Austausch bringen will. Den symbolischen Anlass für dieses Pionierunterfangen bildet das 500-jährige Jubiläum der Reformation im Jahr 2017, das ja nicht nur für die lutherischen Kirchen, sondern, geschichtlich wie ideell, für den gesamten globalen Protestantismus von grundlegender Bedeutung ist.

Das Projekt wird unterstützt von der Evangelischen Kirche in Deutschland, dem Comenius-Institut, dem Internationalen Verband für Christliche Erziehung und Bildung, Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst, Verus (Zentrum für protestantische Schulen in den Niederlanden) und weiteren evangelischen Kirchen und Einrichtungen. Etliche Fäden laufen bei uns an der Universität Bamberg zusammen, wo – was sich vor allem dem Engagement meiner Kollegin Annette Scheunpflug verdankt – eine Projektstelle eingerichtet wurde, die mit unserer Mitarbeiterin Simone Kohlmann glücksfallartig besetzt ist. Uns alle verbindet die Überzeugung, dass die Frage nach der Identität evangelischer Schulen in der heutigen Weltgesellschaft nur in einem globalen Horizont beantwortet werden kann.

Bisher läuft die Vernetzung der Schulen vor allem über die dafür eigens eingerichtete digitale Internetplattform schools500reformation.net. Sie fungiert als ein interaktives Kommunikationsforum, über das evangelische Schulen aus ganz verschiedenen Kontexten, Ländern und Kontinenten ihren Alltag und ihren Glauben teilen, gemeinsame Aktionen entwickeln, Partnerschaft leben, miteinander feiern und Solidarität üben können. Thematisch fokussiert wird der Austausch durch vier zusammenhängende Jahresschwerpunkte: *Rediscover roots in the reformation worldwide* (2014), *Love others – serve each other in the global world today* (2015), *Take responsibility and speak up globally and locally* (2016), *Celebrate faith – live faith* (2017). Didaktische Materialien und gemeinsame Aktionen sollen dazu beitragen, das jeweilige Thema in seiner Bedeutsamkeit für heute zu erschließen.

Der bisherige Verlauf des Projektes ist zunächst einmal ausgesprochen ermutigend. Aktuell haben sich 299 Schulen angemeldet, davon allein 151 aus Afrika, 109 aus Europa und 33 aus Südamerika. In Afrika haben bereits drei Regionalkonferenzen stattgefunden, die zum Teil zum ersten Mal überhaupt eine pädagogische Verständigung zwischen den evangelischen Schulen in der jeweiligen Region ermöglicht haben.

Freilich will ich hier jetzt nicht nur die Werbetrommel rühren: Es ist auch ein zuweilen hürdenreicher Weg. Die beteiligten Schulen bringen, ganz im Sinne der von mir akzentuierten Pluriformität des globalen Christentums, unterschiedliche Voraussetzungen und Erwartungen mit. Bei der Frage, wie diese Vielfalt auf der Ebene didaktischer Materialien sinnvoll adressiert werden kann und wie tatsächliche Interaktionsprozesse zwischen den beteiligten Schulen noch wirksamer angebahnt werden können, sind wir sicherlich noch auf der Suche. Wer sich aber durch die Portraits der beteiligten Schulen durchklickt oder sich die Berichte und Bilder von den afrikanischen Regionalkonferenzen vor Augen führt, wird aber hoffentlich schon jetzt spüren, dass der Wechsel in die globale Einstellungsgröße religiöse Bildung nicht nur komplexer, sondern – das vor allem! – auch reicher macht.

Literaturverzeichnis

Ahrens, T. (2009). *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge*. Frankfurt a.M.: Evangelische Verlagsanstalt.

- Berger, P.L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, P.L. (Hrsg.). (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmann.
- Bergunder, M. (2006). Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. In ders. & J. Haustein (Hrsg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland* (S. 155–169). Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Beyer, P. (2003). De-Centring Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point. *Numen*, 50, 357–386.
- Beyer, P. (2007). Religion and Globalization. In G. Ritzer (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Globalization* (S. 444–460). Malden: Wiley-Blackwell.
- Graf, F.W. (2004). *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck.
- Hock, K. (2009). Die Allgegenwart des Religiösen: Religiosität in Afrika. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (S. 279–311). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Huber, S. & Krech, V. (2009). Das religiöse Feld zwischen Globalisierung und Regionalisierung: Vergleichende Perspektiven. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (S. 53–96). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W. & Willaime, J.-P. (Hrsg.) (2007). *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates* (Religious Diversity and Education in Europe 3). Münster: Waxmann.
- Jäggle, M., Rothgangel, M. & Schlag, T. (Hrsg.) (2013). *Religiöse Bildung an Schulen in Europa. Teil 1: Mitteleuropa*. Göttingen: Vienna University Press / V&R unipress.
- Jenkins, P. (2002). *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, P. (2006). *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, P. (2007). Christianity Moves South. In F. Wijsen & R. Schreiter (Hrsg.), *Global Christianity. Contested Claims* (S. 15–33). Amsterdam: Editions Rodopi.
- Joas, H. (2007). Die Religiöse Lage in den USA. In ders. & K. Wiegandt (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (S. 358–375). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Lange, E. (1981). Das ökumenische Unbehagen. Notizen zur gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung [1970]. In ders., *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns* (S. 299–307). München: Chr. Kaiser.
- Martin, D. (2011). *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Farnham: Ashgate.
- Riesebrodt, M. (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: C.H. Beck.
- Rothgangel, M., Jackson, R. & Jäggle, M. (.) (2014). *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*. Göttingen: Vienna University Press / V&R unipress.

- Rothgangel, M., Skeie, G. & Jäggle, M. (Hrsg.) (2014). *Religious Education at Schools in Europe. Part 3: Northern Europe*. Göttingen: Vienna University Press / V&R unipress.
- Schweitzer, F., Ilg, W. & Simojoki, H. (Hrsg.) (2010). *Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Simojoki, H. (2012). *Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 12). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simojoki, H. (2013). Religionsunterricht 2.0? Die digitale Revolution als Schlüsselherausforderung einer der Zukunft verpflichteten Religionspädagogik. In H. Rupp & S. Hermann (Hrsg.), *Religionsunterricht 2020. Diagnosen – Prognosen – Empfehlungen* (S. 167–178). Stuttgart: Calwer.
- Simojoki, H. (2014). Die Ungleichzeitigkeit religiösen Wandels – Globalisierung. In R. Englert u.a. (Hrsg.), *Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung* (Jahrbuch der Religionspädagogik 30, S. 33–42). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Smith, C. & Lundquist Denton, M. (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, C. & Snell, P. (2009). *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. Oxford: Oxford University Press.
- Weyel, B., Kretschmar, G. & Hermelink, J. (2014). Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung. In Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), *Engagement und Differenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 24–31). Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, abrufbar unter: http://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf [Zugriff: 11.09.2014].
- Ziebertz, H.-G., Kalbheim, B. & Riegel, U. (2003). *Religiöse Signaturen heute: Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung* (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus & Freiburg: Herder.
- Ziebertz, H.-G. & Riegel, U. (Hrsg.). (2009). *How Teachers in Europe Teach Religion: An International Empirical Study in 16 Countries*. Münster: LIT Verlag.

Prof. Dr. Henrik Simojoki, Professor für Evangelische Theologie / Religionspädagogik, Otto-Friedrich-Universität Bamberg.