

Herausgegeben von
Thomas M. Schmidt
und Annette Pitschmann

Religion und Säkularisierung

Ein interdisziplinäres
Handbuch



F 02.05.110

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

deswegen zugleich auch säkular sein und religiöse Argumente aus politischen Debatten ausschließen sowie staatliche und religiöse Institutionen strikt voneinander trennen müssten (vgl. Bader 2007, 93–125). Vermeiden will Bader den Begriff der Säkularität nicht zuletzt wegen der Aversionen, die er mancherorts hervorruft. Eine gewisse, die Autonomie beider Institutionen gewährleistende Trennung von Staat und Kirche hält allerdings auch er für unumgänglich, und sofern man hierin bereits ein Kennzeichen des Säkularismus sieht, könnte man auch Bader als (überaus moderaten) Säkularisten bezeichnen.

Auf eine bestimmte sich von der Lesart von Jürgen Habermas unterscheidende Version des Post-Säkularismus hingegen trifft dies nicht zu, denn anders als der Non-Säkularismus verhält dieser sich der Religion gegenüber indifferent und verzichtet deshalb auch darauf, sich von ihr abzugrenzen oder sich ihr gegenüber neutral zu verhalten (vgl. Dalferth 2010). – Aus liberaler Sicht wäre ein in diesem Sinne post-säkularer Staat freilich nur im Kontext einer post-säkularen Gesellschaft wünschbar, die selber von religiöser Indifferenz bestimmt ist, was zwar in einigen Ländern Nord- und Ost-Europas der Fall sein mag, nicht aber in den meisten anderen Staaten der westlichen Welt, wie die zahlreichen Kontroversen über die Rolle der Religion in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft belegen. Ob sich dies in Zukunft ändert, bleibt abzuwarten. Doch solange dies nicht der Fall ist, werden liberale Staaten nicht aufhören können, sich zugleich in einem wie auch immer näher bestimmten Sinne als säkulare Staaten zu verstehen und sich vor post-säkularer Indifferenz in religiösen Fragen hüten müssen.

Literatur

- Bader, Veit: *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam 2007.
 Bhargava, Rajeev: What is Secularism For? In: Ders. (Hg.): *Secularism and Its Critics*. Oxford 1998, 486–542.
 –: Political Secularism. In: John S. Dryzek/Bonnie Honig/Anne Phillips (Hg.): *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford 2006, 636–655.
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie,*

Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Erw. Ausgabe. Frankfurt a.M. 2006, 92–114.

–: Der säkularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. In: Franz-Josef Bormann/Bernd Irlenborn (Hg.): *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2008, 325–345.

Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.

Dalferth, Ingolf U.: Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular. In: *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010) 317–345.

Grimm, Dieter: Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats. In: Ders.: *Die Zukunft der Verfassung*. Frankfurt a.M. 1991, 159–175.

Grotefeld, Stefan: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*. Stuttgart 2006.

Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M. 2001.

–: Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005a, 106–118.

–: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005b, 119–154.

Heinig, Hans Michael: Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität? Zwei verfehlte Alternativen in der Debatte um den herkömmlichen Grundsatz religiös-weltanschaulicher Neutralität. In: *JuristenZeitung* 64 (2009) 1136–1140.

Huster, Stefan: *Die ethische Neutralität des Staates*. Tübingen 2002.

–: Rechtsstaat. In: Stephan Gosepath u.a. (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 2. Berlin 2008, 1092–1098.

–: Erwiderung. Neutralität ohne Inhalt? In: *JuristenZeitung* 65 (2010) 354–357.

Kuru, Ahmet T.: *Secularism and State Politics Toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge 2009.

Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles: *Laizität und Gewissensfreiheit*. Frankfurt a.M. 2011 (amerik. 2011).

Modood, Tariq: Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion. In: *The Political Quarterly* 81 (2010) 4–14.

Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (amerik. 1993).

Stein, Tine: *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt a.M. 2007.

Stefan Grotefeld

5. Säkularisierung und Weltgesellschaft

Weltgesellschaft und Globalisierung

Globale Veränderungen prägen seit vielen Jahren das Zusammenleben der Menschen weltweit. Das Leben in der globalisierten Welt ist dabei einem enorm schnellen Wandel unterzogen: Neue Technologien eröffnen ungeahnte Kommunikations- und Informationsmöglichkeiten, das Zusammenwachsen der Handelsräume lässt eine globale Ökonomie mit hoher Eigendynamik entstehen, und die politischen Diskussionen um die Rolle der Vereinten Nationen sind ein Beleg für die wachsende Bedeutung weltpolitischer Institutionen. In dieser globalisierten Welt tauchen in den vergangenen Jahren aber auch nicht wenige Problemfelder auf. Der 11. September und der Afghanistan- oder Irakkrieg sind sicherlich nur eine Spitze des Eisbergs globaler Konflikte. Gleichzeitig ist Armut nach wie vor ein gravierendes Problem: Weltweit leben über eine Milliarde Menschen unterhalb der Armutsgrenze, das heißt sie haben weniger als 1,25 US-Dollar pro Tag zum Leben. Aber auch in vielen anderen Bereichen zeichnen sich Konfliktfelder ab. Die Diskussionen über den Klimawandel, insbesondere seine Auswirkungen auf die Entwicklungsländer, werden noch in den kommenden Jahren weltpolitisch brisant bleiben.

Schon der kurze Blick auf diese globalen Herausforderungen macht deutlich, dass Gesellschaften heute mehr und mehr abhängig voneinander werden. In unterschiedlichen Bereichen (Ökonomie, Politik, Recht, aber auch Kultur oder Wissenschaft) haben sich globale Zusammenhänge herausgebildet, durch die Gesellschaften miteinander vernetzt werden. Aus systemtheoretischer Perspektive hatte Niklas Luhmann deshalb bereits in den 1970er Jahren betont, dass die funktionale Ausdifferenzierung von Systemen globalen Charakter hat und man von der Weltgesellschaft sprechen sollte. Im Zuge dessen argumentieren heute viele Disziplinen mit der Weltgesellschaft als Kommunikationshorizont globaler Prozesse.

Zur Beschreibung der Weltgesellschaft wird dabei häufig der Begriff »Globalisierung« verwendet. Dieser schillernde Begriff bezeichnet ganz allgemein die Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur. Der Begriff zur Charakterisierung der Weltgesellschaft impliziert dabei drei zentrale Annahmen (vgl. Reder 2009). Im Gegensatz zur Phase der Internationalisierung spielen heute erstens viele neue Akteure eine wichtige Rolle in weltgesellschaftlichen Prozessen. Neben den Staaten nehmen nicht nur Institutionen der Vereinten Nationen und supranationaler Organisationen einen wichtigen Platz ein, sondern es nehmen viele weitere Akteure Einfluss auf die Gestaltung der Weltgesellschaft. Neben transnationalen Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen, sind dies beispielsweise Terrornetzwerke oder das Olympische Komitee. Auch Religionsgemeinschaften sind in dieser Hinsicht wichtige globale Akteure. Zweitens sind weltgesellschaftliche Prozesse, die zwischen diesen Akteuren ablaufen, enorm heterogen und dynamisch. Teilweise finden genau gegensätzliche Entwicklungen gleichzeitig statt, wie beispielsweise der Neologismus *Glo-kalisierung* zum Ausdruck bringt. Auch in diesem Sinne weisen Religionen typische Merkmale der globalen Welt auf, denn oftmals werden sie einerseits als Weltreligionen wahrgenommen und implizieren andererseits die Betonung lokaler Gegebenheiten. Unter dieser Hinsicht sind sie Paradebeispiele für den Prozess der »Glokalisierung«. Schlussendlich ist die Weltgesellschaft drittens durch die Etablierung vieler Steuerungsmechanismen gekennzeichnet, mit denen globale Herausforderungen bewältigt werden sollen. Hierbei werden teilweise staatlich-rechtliche Instrumente auf die globale Ebene übertragen (z. B. in der EU) oder neue Organisationsformen etabliert. Im Bereich der Weltwirtschaft sind Selbstverpflichtungsinstrumente wie der *UN Global Compact* Beispiele hierfür.

Globalisierung als zentraler Prozess der Weltgesellschaft ist normativ betrachtet, wie viele andere gesellschaftliche Phänomene, ambivalent. In den unterschiedlichen Bereichen finden sich

Vor- und Nachteile, teilweise kompliziert ineinander verschränkt. So konnte in der Weltgesellschaft weder Frieden umfassend hergestellt noch Armut als globales Problem überwunden werden. Gleichzeitig tragen weltwirtschaftliche Impulse aber zu einer nachhaltigen Entwicklung in vielen Ländern bei, beispielsweise in Ostasien. Auch haben die vielfältigen Bemühungen der Vereinten Nationen (man denke beispielsweise an die Weltkonferenzen zu unterschiedlichsten Themen wie Nachhaltigkeit oder Genderfragen) ein globales Problembewusstsein geschaffen und manche politischen Entscheidungen auf den Weg bringen können. Zentral für diese Bemühungen ist oftmals, dass zur Lösung globaler Probleme von partikularen, d. h. kulturellen oder religiösen Annahmen abstrahiert wird, um eine global einheitliche Basis für Weltpolitik entwickeln zu können. Welche Rolle Religionen in diesen Prozessen spielen und wie sich vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Säkularisierung und Weltgesellschaft erklären lässt, ist Thema der folgenden Überlegungen.

Religionen als Global Player in der Weltgesellschaft

Religionen spielen heute in fast allen Regionen der Welt, aber auch auf globaler Ebene eine wichtige gesellschaftliche Rolle. Sie prägen individuelle Handlungseinstellungen von religiösen Menschen, formen das kulturelle Leben von Gesellschaften und sind Teil öffentlicher Diskurse und politischer Prozesse. Dabei beeinflussen Religionen die Weltgesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen: Auf der Mikroebene geben Religionen Menschen Orientierung zur Ausgestaltung individueller Lebensentwürfe. In den Vorstellungen von einem gelungenen Leben transportieren sie weltweit wichtige Impulse für die Gestaltung von Lebenswelten. Gleichzeitig bilden Religionen auf der Mesoebene eigene institutionelle Formen und Leitbilder aus, durch die weltgesellschaftliche Prozesse ebenfalls beeinflusst werden. Und schlussendlich spielen sie auch auf der Makroebene eine zentrale Rolle, indem sie als Diskursform oder Akteur in globalen Prozessen in Er-

scheinung treten – man denke an die Bedeutung des Islam bei der Diskussion um das westlich geprägte Zivilisationsmodell. Aus systemtheoretischer Perspektive deutet Luhmann deshalb Religionen als Teil eines globalen Funktionssystems, das in allen Gesellschaften der Welt einen Code zur Verarbeitung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz bereitstellt und damit Einfluss auf die Weltgesellschaft nimmt.

Globalisierung ist in diesem Zusammenhang kein Phänomen, das auf die Religionen nur von außen zukommt. Ganz im Gegenteil, Globalisierung ist in mancher Hinsicht geradezu ein konstitutives Merkmal der Religionen, insofern sich diese von ihrem Ursprung und von ihrer Sendung her als Global Player verstehen, was sich exemplarisch in dem Missionsbewusstsein ausdrückt, das viele Religionen implizieren. Die großen Religionen haben sich selbst immer schon als Weltreligionen verstanden und als solche gewirkt. Dies beinhaltet aber fast unvermeidlich, dass die Grundprobleme der Globalisierung, vor allem was ihre sozio-kulturelle Seite angeht, auch Probleme der inneren Struktur von Religionen sind. So müssen sich alle Religionen dem Problem stellen, wie sie ihre universale Ausrichtung mit der Präsenz in partikularen Kulturen verbinden können.

Mit dem Blick auf das Verhältnis von Religion und Weltgesellschaft wird auch in Erinnerung gerufen, dass die Globalisierung keineswegs nur ein wirtschaftlicher Prozess ist, auch wenn sie oft verkürzt so verstanden wird. Globalisierung ist vielmehr ein höchst komplexer Vorgang mit vielfältigen Facetten. Sie umfasst ökonomische, sozio-kulturelle und politische Aspekte, die vor allem in ihren Wechselwirkungen zu sehen sind (vgl. Niederberger/Schink 2011). Ein wichtiger Faktor bzw. Akteur sind dabei die Religionen. Europa in seiner global einzigartig säkularisierten Gestalt steht teilweise in Gefahr, diese Perspektive außer Acht zu lassen.

Die technischen Veränderungen der vergangenen 20 Jahre (Mobilität, Informations- und Kommunikationstechnologie) haben zudem zu einer verstärkten Wahrnehmbarkeit der Pluralität der Religionen geführt. Die Globalisierung, die immer mehr alle Lebensbereiche durchdringt, ist

ein so umfassender Prozess, dass auch die Religionen davon nicht unberührt bleiben. Zumindest die großen Weltreligionen sind in den letzten Jahrzehnten in einem bisher nie gegebenen Maß einander nähergerückt, so dass heute fast alle Gesellschaften religiös sehr viel pluraler geworden sind. Dies zeigt etwa die Präsenz des Islam oder des Buddhismus in Europa. Solche pluralen Konstellationen sind typisch für viele Regionen der Weltgesellschaft. Medien schaffen dabei eine weltweite Öffentlichkeit und wechselseitige Wahrnehmung von Religionen, was konstruktive, aber auch konfliktträchtige Folgen nach sich zieht. Noch vor wenigen Jahrzehnten hätten jedenfalls die Mohammed-Karikaturen in Dänemark bestenfalls lokale Reaktionen hervorgerufen.

Ausdifferenzierung und Verflüssigung im religiösen Feld der Weltgesellschaft

Der Blick auf die religiöse Landschaft im globalen Maßstab zeigt zwei Entwicklungen besonders deutlich, die Religionswissenschaftler auch für die säkularen Gesellschaften des Westens diagnostizieren: die *Ausdifferenzierung* der Religionen und die gleichzeitige *Vervielfältigung* bzw. *Verflüssigung* des religiösen Feldes. Die Einschätzungen zu diesen beiden Phänomenen lassen gleichzeitig die Konfliktlinien erkennen, die in den wissenschaftlichen Debatten um die Rolle von Religion in der Weltgesellschaft gezogen werden.

Charakteristisch für viele Gesellschaften und auch für die Weltgesellschaft als Ganze ist erstens eine enorme Ausdifferenzierung der Religionsgemeinschaften. Dieser Prozess ist grundsätzlich nicht neu, denn die Geschichte der Religionen, insbesondere der Weltreligionen, ist von jeher auch eine Geschichte der Aufspaltung und Ausdifferenzierung. In diesen Prozessen haben sich Religionen immer mit kulturellen Traditionen verbunden, wodurch verschiedene, teils synkretistische Religionsformen entstanden sind. Die Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten ist ein ebenso eindrucksvolles Beispiel hierfür wie die Anpassung des Christentums

an die kulturellen Traditionen Lateinamerikas. Diese Prozesse der kulturellen Ausdifferenzierung und Pluralisierung haben sich in den vergangenen Jahrzehnten fortgesetzt und intensiviert. Im Zuge dieser Entwicklung haben sich Gruppierungen von den Weltreligionen abgespalten oder neben ihnen etabliert, die oftmals eher informell agieren, und dabei eine Vielzahl von Menschen ansprechen. Der Zulauf evangelikalischer Gruppierungen in Lateinamerika, aber auch in Afrika und Asien ist im Zuge dessen beispielsweise zu einem globalen Phänomen geworden.

Diese Pluralisierung von mehr oder weniger institutionell verfassten Religionsgemeinschaften hat auch dazu geführt, dass sich Menschen individuell für eine Religion entscheiden oder aus verschiedenen religiösen Traditionen ihre eigene Patchwork-Religion zusammensetzen können. Religionsökonomische Ansätze erklären diese Pluralisierung mit dem Marktmodell, d. h. die neue Aufmerksamkeit für Religion spiegelt dann die Konstellation eines globalen Marktes religiöser Angebote wider. Auf diesem globalen Markt konkurrieren unterschiedliche religiöse Formen, aus denen Menschen das für sie überzeugendste Angebot auswählen können.

Umstritten an dieser Erklärung ist zweierlei: Erstens wird angefragt, ob die religionsökonomische These die weltgesellschaftlichen Konstellationen angemessen erklären kann. Es wird kritisiert, dass religiöse Überzeugungen ihre Plausibilität oft aus kulturellen Traditionen beziehen, in denen Menschen immer schon stehen. Insofern handelt es sich bei der Ausdifferenzierung des religiösen Feldes auf globaler Ebene weniger um eine Wahl analog einer Präferenzentscheidung, sondern es spielen viele weitere, vor allem kulturelle Faktoren eine wichtige Rolle.

In der soziologischen Forschung wird außerdem diskutiert, wie sich die Ausdifferenzierung des religiösen Feldes auf die Vitalität von Religionen insgesamt auswirkt. Detlef Pollack beispielsweise ist vor dem Hintergrund seiner Forschungen zur Säkularisierung in westlichen Gesellschaften skeptisch gegenüber dieser These und betont, dass »die Effekte religiöser und kultureller Pluralisierung auf das religiöse Feld [...]

überwiegend eher negativ zu sein« (Pollack 2003, 12) scheinen. Wenn sich religiöse Vorstellungen vervielfältigen, verlieren sie auch ihre Orientierungsfunktion, wodurch die Bedeutung der Religion tendenziell eher abnehme. Auch wenn diese These für Europa zutreffen mag, so ist allerdings fraglich, ob sie auch mit Blick auf nichteuropäische Regionen richtig ist.

Im Zuge dieser Veränderungen im Bereich der institutionalisierten Religionsgemeinschaften ist zweitens eine facettenreiche Transformation des Religiösen zu beobachten, denn religiöse Symbole und Sprachspiele wurden in den vergangenen Jahrzehnten in viele andere Bereiche übertragen. Weltweit finden sich Anleihen bei religiösen Traditionen, wie ein Blick auf das kulturelle Leben vieler Gesellschaften oder die pseudo-religiöse Inszenierung politischer Ereignisse oder Musikevents zeigt. Gerade dadurch entstehen im transformierten religiösen Feld neue Varianten von Religiosität. Aus dieser Perspektive lässt sich das Verdunsten der traditionellen Religion genauso beobachten wie ihre Transformation in globale Populärkultur oder neue Lifestyle-Formen. Die Adaption buddhistischer Elemente in den globalen Esoterikmarkt ist in dieser Hinsicht nicht nur ein europäisches Phänomen. Die semantischen und symbolischen Potenziale der Religionen prägen im Zuge dieser Transformationen kulturelles Leben der Weltgesellschaft, ohne aber dezidiert als Religion wahrnehmbar zu sein. Dies gilt für viele Länder weltweit, in denen sich unterschiedliche Mischformen kultureller Religiosität herausgebildet haben.

Solche Transformationsprozesse haben sowohl in kultureller als auch in politischer Hinsicht eine lange Geschichte. Insbesondere in Europa werden schon seit vielen Jahrhunderten religiöse Ideen und Semantiken in politische Diskurse, Institutionen und Symbole übersetzt und in diese integriert, was beispielhaft Friedrich W. Graf an der Nationenbildung aufgezeigt hat. Aber auch der aktuelle Diskurs über Globalisierung selbst weist an einigen Stellen religiöse Signaturen auf, was gleichermaßen die Sprachspiele der liberalen Befürworter der Globalisierung wie die ihrer Gegner betrifft. »Die liberale Beschreibung tendiert zur Reproduktion calvinistischer Rhetorik,

denn der Liberalismus baut auf calvinistischem Vokabular auf und gelangt historisch in Verbindung mit ihm zur Blüte. [...] Dem stehen verschiedene Vertreter einer Betrachtung der Globalisierung entgegen. [...] Sie verweisen regulär auf Marx, in dem wiederum prominente Verweise auf prophetische Erzählungen identifiziert werden können, die ihrerseits Luther beeinflussten. So sind Muster, die als lutheranisch gesehen werden können, nun als Befreiungserzählungen in der Globalisierungskritik angekommen« (Dellwing 2008, 149).

In dieser Debatte über die Vervielfältigung und Verflüssigung des religiösen Feldes zeigt sich eine Konfliktlinie, die den Diskurs über Säkularisierung im Kontext der Weltgesellschaft insgesamt prägt. Bei dieser Analyse ist nämlich umstritten, ab wann von einem religiösen Phänomen die Rede sein kann und wann es sich letztlich um quasi-religiöse Formen handelt. Inwieweit werden also, so lässt sich fragen, im Zuge der kulturellen Transformation des religiösen Feldes die spezifischen Elemente des Religiösen erhalten? Oder handelt es sich hierbei lediglich um lebensweltliche, politische oder kulturelle Phänomene, denen von außen religiöse Signaturen zugeschrieben werden? In diesem Zusammenhang wird kritisch angemerkt, dass in den Verflüssigungsprozessen oftmals der für viele Religionen charakteristische Transzendenzbezug vollkommen unklar oder sogar sinnentleert wird.

Die Suche nach einem global anschlussfähigen Religionsverständnis

Vor dem Hintergrund der Ausdifferenzierung und Verflüssigung des religiösen Feldes wird gegenwärtig in verschiedenen Disziplinen über ein global anschlussfähiges Religionsverständnis diskutiert. In der Debatte über die Säkularisierung im Kontext der Weltgesellschaft ist es in diesem Zusammenhang wichtig, den Religionsbegriff selbst in den Blick zu nehmen. Autoren wie Jacques Derrida haben darauf aufmerksam gemacht, dass bereits mit der Verwendung des Begriffs »Religion« theoretische Vorentscheidungen verbunden sind, die es zu reflektieren gilt.

Hervorgehoben wird hierbei, dass im globalen Diskurs meist ein christliches Religionsverständnis verallgemeinert wird, wodurch die Vielfalt religiöser Formen und Sprachspiele nicht adäquat erfasst werden kann. Beispielsweise ist der christliche Transzendenzbegriff nur bedingt geeignet, um hinduistische oder buddhistische Traditionen zu beschreiben. »Die Übertragung des Begriffs auf andere Zivilisationskomplexe trifft auf das Problem, dass diese Zivilisationen in ihrem Selbstverständnis über keinen eigenständigen Religionsbegriff verfügen, der dem europäischen Religionsbegriff äquivalent wäre« (Hildebrandt/Brocker 2008, 10).

Angesichts der Vielfalt und Ausdifferenzierung des religiösen Feldes ist es deshalb gerade in interkultureller Hinsicht nicht plausibel, vorab mit einer festen Religionsdefinition zu operieren. Im Anschluss an Wittgensteins Theorie der Familienähnlichkeiten wird deshalb von einigen Autoren (vgl. Löffler 2006) auf Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen *Religionsspiele* und ihrer theoretischen Konzeptualisierungen geachtet, um die Vielfalt bestmöglich verarbeiten und ein überzeugendes Erklärungsmodell der Rolle von Religion in globaler Hinsicht liefern zu können. Dabei wird außerdem betont, dass Religionen nicht als kulturlose Phänomene konzeptualisiert werden sollten, weil diese weder als abstrakt-individuelle Entscheidungen eines religiösen Menschen noch als rein theoretische Systeme religiöser Überzeugungen interpretiert werden können.

Religion und Kultur als Querschnittsperspektive

Mit Blick auf die interkulturellen Prozesse auf globaler Ebene ist bei der Suche nach einem global anschlussfähigen Religionsverständnis eine Reflexion auf das Verhältnis von Religion und Kultur besonders wichtig (vgl. Stegemann 2003). Kulturen können in diesem Zusammenhang als Verschmelzungen unterschiedlicher Einflüsse gedeutet werden, weshalb sie ein heterogenes und dynamisches Interaktionsgeflecht bilden. Religion ist ein Faktor kultureller Prozesse, der in vielen Regionen der Welt eine wichtige Rolle

spielt. Religionen sind dabei eigenständige Bereiche menschlicher Vergesellschaftung, die immer in einem Wechselverhältnis zur Kultur stehen, weshalb Clifford Geertz sie auch als »kulturelle Systeme« bezeichnet. Sie prägen die jeweiligen Kulturen, beispielsweise deren Verständnis von Wirklichkeit, Zeit oder Sittlichkeit, und sind gleichzeitig beeinflusst von den Kulturen, in denen sie gesellschaftlich beheimatet sind. Die einzelnen Religionen stehen deshalb in einem Wechselverhältnis zu den kulturellen Traditionen. Dabei darf weder Religion auf Kultur (oder Kultur auf Religion) reduziert, noch dürfen beide aus der Analyse weltgesellschaftlicher Strukturen ausgeschlossen werden.

Religionsphilosophisch lässt sich ein wichtiges Argument für dieses Verhältnis von Religion und Kultur anführen, auf das bereits Autoren wie Friedrich Schleiermacher oder Ernst Troeltsch aufmerksam gemacht haben. Weil menschliches – und d.h. endliches – Sprechen über das Transzendente notwendig an Grenzen stößt, sind Aussagen darüber kontingent. Daraus folgt, dass Äußerungen der Religion immer auf kulturell plurale Formen bezogen sind. Religion und Kultur stehen »in einem sehr engen Zusammenhang. Religionen gibt es nämlich nie in Reinform, sondern nur in bestimmter soziokultureller Gestalt, da Menschen nur auf diese Weise denken und miteinander sprechen können« (Müller 2007, 128). Das Nachdenken über Religion im Kontext der Weltgesellschaft ist deshalb immer auch eine Beschäftigung mit dem Denken und Fühlen der Menschen in ihren kulturellen Kontexten und damit Kulturphilosophie. Michael Walzer argumentiert vor dem Hintergrund seiner kommunitaristischen Konzeption, dass Kultur ein dynamischer Prozess ist, in dem religiöse Weltansichten und Moralvorstellungen immer schon eine Rolle spielen. Seine Analyse des Judentums – sowohl in der biblischen Fassung als auch in der historischen Ausgestaltung – verdeutlicht die Verwobenheit dieser Religion mit unterschiedlichen kulturellen Prozessen (vgl. Walzer 2001).

Aufgrund des Verhältnisses von Religion und Kultur sollten Religionen deshalb intern als kulturell ausdifferenzierte Gebilde beschrieben werden – dies gilt nicht nur für das europäische

Christentum, sondern auch für andere Religionen wie den Islam. Beispielhaft kann auf die indonesische Region Java verwiesen werden, denn die religiösen Traditionen dort zeigen, dass sich auch der Islam in unterschiedliche kulturelle Formen ausdifferenziert, was für ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von Religion und Kultur in dieser Religion und Region spricht. Darauf hat Clifford Geertz mit seinen Studien bereits in den 1960er Jahren hingewiesen. Eine Deutung des Islam als global-einheitliches Gebilde erscheint vor diesem Hintergrund nicht der Realität zu entsprechen. Insbesondere in westlichen Gesellschaften wird allerdings meist eine einseitige Sichtweise auf den Islam vertreten, welche genau diese internen Differenzierungen kaum beachtet. Dies entspricht allerdings nicht den Ausdifferenzierungs- und Transformationsprozessen von Religionen in der Weltgesellschaft.

Die kulturelle Ausdifferenzierung der Religion steht religionsphilosophisch betrachtet allerdings wiederum in einem Spannungsverhältnis zum absoluten Geltungsanspruch, den Religionen meist erheben. Auch dies ist eine wichtige Einsicht für die Säkularisierungsdebatte, die aus der Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungen gezogen werden kann. Gleichzeitig ist die Tatsache, dass religiöse Botschaften Menschen über Kulturen und Zeiten hinweg ansprechen, ein Hinweis darauf, dass Religionen nicht *nur* an Kultur gebunden sind, sondern auch einen universalen Anspruch implizieren. Weder lässt sich also eine als universell verstandene Wahrheit vollständig losgelöst von ihren kulturell partikularen Darstellungsformen betrachten, noch sind die jeweils in einer Kultur formulierten religiösen Wahrheiten so abgeschlossen, dass sie in einer anderen Kultur nicht vermittelbar wären. Diese Einsicht spricht sowohl gegen einen falsch verstandenen Universalismus als auch gegen die Auffassung, dass Religionen oder Kulturen einander nicht verstehen könnten.

In der gegenwärtigen Diskussion wird diese Einsicht oftmals nicht adäquat beachtet. Es wird dann entweder aus Sicht einzelner Religionsgemeinschaften der Wahrheitsanspruch verabsolutiert. Oder es wird aus einer relativistischen Perspektive auf die Beliebtheit der jeweiligen re-

ligiös-kulturellen Überzeugungen hingewiesen. Vor dem Hintergrund des hier skizzierten Verhältnisses von Religion und Kultur kann gegenüber beiden Positionen argumentiert werden, dass Religionen für sich keinen Wahrheitsanspruch in einem objektivistischen oder monistischen in Anspruch nehmen können, weil sie damit ihre eigene kulturelle Ausdifferenzierung missachten würden. Umgekehrt darf allerdings der Wahrheitsanspruch religiöser Überzeugungen nicht im Sinne eines starken Liberalismus vollständig aufgelöst werden, denn damit würden Differenzen religiöser Überzeugungen nivelliert. Ansätze der negativen Theologie, wie sie z. B. Nikolaus von Kues entworfen haben und bis heute bei Autoren wie Jacques Derrida oder Niklas Luhmann eine wichtige Rolle spielen, erscheinen in diesem Zusammenhang als überzeugend. Mit diesem Zugang zur Religion ist ein nicht mehr exklusivistisches Wahrheitsverständnis verbunden, das es den Religionen ermöglicht, am eigenen Wahrheitsanspruch festzuhalten, ohne dadurch andere religiöse oder säkulare Geltungsansprüche abzuwerten. Dies ist eine überzeugende religionsphilosophische Grundlegung, um die Pluralität der Religionen im Kontext der Weltgesellschaft zu erklären und damit politisch umzugehen.

Potenziale von Religionen angesichts globaler Krisen

Nachdem das Wechselverhältnis von Religion und Kultur als eine Querschnittsperspektive zur Beschreibung und Erklärung von Religion im Kontext der Weltgesellschaft ausgewiesen wurde, gilt es nun im Folgenden, die vielfältigen Funktionen von Religion im globalen Maßstab zu beschreiben und zu erklären. Hierzu ist ein Blick auf die eingangs benannten Krisen der Weltgesellschaft hilfreich. Um nämlich die Funktion von Religionen in der Weltgesellschaft erfassen zu können, ist zu fragen, ob und wenn ja durch welche Funktionen Religionen einen Beitrag zur (politischen) Bearbeitung globaler Herausforderungen leisten. In der aktuellen Debatte über die Weltgesellschaft wird beispielsweise diskutiert,

welchen Beitrag Religionen zur Diskussion der globalen Klimakrise leisten können. Diese weltgesellschaftliche Krise soll exemplarisch herangezogen werden, um die Funktionen von Religionen in der Weltgesellschaft genauer erklären zu können.

Ein erster Beitrag, den Religionen heute in den Diskussionen um die Folgen des Klimawandels leisten, ist die Rückbindung von politischen Zielen an ein Natur- und Weltverständnis (vgl. Gardner 2006). Interkulturelle Studien zeigen, dass Menschen in vielen Regionen der Welt vor dem Hintergrund unterschiedlicher religiöser Traditionen oftmals politische Ideen auf kulturell-religiöse Weltkonzepte beziehen. So findet sich in nahezu allen Religionen ein Schöpfungsverständnis, das den Schutz der Natur herausstellt. Indem Natur als von Gott geschaffen verstanden wird, hat sie einen besonderen Wert. In einem solchen Schöpfungsverständnis wird immer auch die soziale Dimension des Menschen – religiös formuliert: seine Geschöpflichkeit – mitbedacht.

Religiöse Deutungen von Natur und Menschsein unterscheiden sich zwar je nach Religion, weisen dabei aber vielfältige Übereinstimmungen auf. Die islamische Lehre vom Menschen als »Kalifen (Statthalter) Gottes« und die biblische Schöpfungslehre von der »Treuhänderschaft des Menschen« sind Beispiele für solche Gemeinsamkeiten. Beide Bilder betonen die Notwendigkeit eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Umwelt und begründen damit auch die Wichtigkeit des Klimaschutzes. Eine ähnliche Einschätzung findet sich im Judentum, in dem der Mensch als Treuhänder eingesetzt ist, damit er den Boden bebaue und bewahre. Dies verbietet eine rücksichtslose und willkürliche Ausbeutung und Zerstörung der Schöpfung. Im Hinduismus wie Buddhismus findet sich ebenfalls eine starke Naturverbundenheit. Im Zentrum einer ökologisch-buddhistischen Ethik steht das Gebot des Nicht-Verletzens (*ahimsa*). Der Buddhist ist gehalten, allen fühlenden Wesen emphatisch zu begegnen und ihnen kein Leid zuzufügen.

In den Diskussionen der globalen Öffentlichkeit werden solche religiösen Weltbilder vorgebracht und geben Menschen Orientierung zur

Deutung globaler Herausforderungen. Dabei haben Religionen auch eine nicht zu unterschätzende Identität stiftende Funktion, die durch diese Weltbilder ausgedrückt werden. »Religiös-kulturelle Ressourcen erhalten bei der Suche nach und der Bestimmung von individuellen wie kollektiven Identitäten eine wachsende Bedeutung« (Gabriel 2007, 40).

Religionen beinhalten aber nicht nur eine Weltbildfunktion, sondern sie implizieren auch ein je eigenes Moralverständnis. Indem Religionen Vorstellungen von einem guten Leben anbieten, besitzen sie eine ethische Orientierungsfunktion. So findet sich in allen Religionen beispielsweise ein Gebot, das zu solidarischem Handeln anleitet. Solche religiös-ethischen Gebote können die Anhänger der jeweiligen Gemeinschaft in besonderer Weise motivieren, da die Normen in einer transzendenten Dimension verankert werden. Die ethischen Forderungen der Religionen richten sich dabei an Institutionen wie an einzelne Menschen. Zum einen liefern sie ethische Argumente für eine politisch-institutionelle Gestaltung globaler Strukturen. Zum anderen bieten Religionen ihren Mitgliedern Orientierungen für ihren individuellen Lebensstil. In dieser Perspektive haben sie eine Scharnierfunktion zwischen der Lebenswelt der Menschen und der politischen Gestaltung der Weltgesellschaft.

Aufbauend auf den religiösen Weltbildern und Moralvorstellungen haben Religionen in der Weltgesellschaft schlussendlich eine praktisch-politische Funktion. Diese lässt sich mit dem Konzept des Sozialkapitals erklären. Denn durch ihre vielfältigen sozialen Beziehungen und Formen des Engagements, die aus dem Vertrauen innerhalb der Gemeinschaft entstehen, sind Religionen mit die wichtigsten Träger und Förderer von Sozialkapital. Innerhalb der Religionsgemeinschaften gibt es soziale Netzwerke, die wechselseitigen Kontakt und Austausch zwischen den einzelnen lokalen Gemeinschaften weltweit ermöglichen. Sie bieten für den Einzelnen Zugang zu Anerkennung, Kontakten, Wissen sowie solidarischer Hilfe. Insofern haben Religionen dank ihrer Netzwerke der Solidarität ein hohes Potenzial, Maßnahmen zum Umgang mit

den Folgen des Klimawandels zu unterstützen. Diese Netzwerke sind vielschichtig, insofern sie einerseits basisnah sind, andererseits aber auch global agieren können. Zudem fördern Religionsgemeinschaften durch vielfältige Partnerschaften zwischen Gemeinden und Gemeinschaften in Nord und Süd, oft über weite Entfernungen hinweg, gemeinsames solidarisches Handeln.

Religion und globale Zivilgesellschaft – ein ambivalentes Verhältnis

Religionen sind in der eröffneten Hinsicht Akteure der globalen Zivilgesellschaft. Sie schaffen unter ihren Mitgliedern (und oft weit darüber hinaus) ein Bewusstsein für global relevante Probleme und entwickeln Vorschläge zu ihrer politischen Lösung. So waren in westlichen Industriestaaten die christlichen Kirchen in den 1980er und 1990er Jahren neben anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren ein wichtiger Impulsgeber für die ökologische Bewegung. Aber nicht nur christliche Religionen in Europa, sondern viele Religionsgemeinschaften – seien sie islamisch, buddhistisch, hinduistisch – treten überall in der Welt als zivilgesellschaftliche Akteure auf, die sich in politische Debatten einmischen. Religionen nehmen in diesem Zusammenhang nicht nur zu bereits etablierten politischen oder ethischen Diskussionen Stellung, sondern sie setzen auch eigene, genuin religiöse Themen auf die Tagesordnung weltgesellschaftlicher Diskurse.

Religionen als zivilgesellschaftliche Akteure haben allerdings in keiner Region der Welt per se eine positive Wirkung, sondern sind immer ambivalent (vgl. Oberdorfer/Waldmann 2008). Sie können einerseits Frieden nachhaltig fördern, beispielsweise indem sie Sozialkapital aufbauen und sich aufgrund bestimmter religiös begründeter Werte für ein friedvolles Zusammenleben der Menschen einsetzen. Andererseits können sie auch gewalttätige Konflikte verstärken, vor allem wenn unter Bezugnahme auf einen exklusiven Zugang zum Absoluten Mitglieder anderer Religionen oder Nichtgläubige als Gegner konzeptualisiert werden. Verbunden mit der globalen Aus-

differenzierung des religiösen Feldes ist deshalb teilweise auch eine »radikale Re-Politisierung der Religion, zumindest in dem Sinne, dass sie im öffentlichen Raum selbstbewusster auftritt, bisweilen auch in einer fundamentalistischen Attacke auf die Trennung von Staat und Kirche und in einem damit verbundenen Anwachsen intoleranter und gewalttätiger Strömungen« (Leggewie 2007, 18). So wird in der gegenwärtigen Debatte über die globale Renaissance der Religion nicht selten betont, dass diese Wiederkehr mit religiös begründeten Konflikten und Intoleranz gegenüber anderen weltanschaulichen Überzeugungen verbunden ist.

Diese Ambivalenz der Religion zeigt sich in weltgesellschaftlicher Hinsicht auf zwei Ebenen: Erstens kann die Ausdifferenzierung des religiösen Feldes zu innerreligiösen Spannungen führen, die heute bereits in vielen Regionen der Welt deutlich zutage treten. In Indonesien findet zurzeit beispielsweise unter Muslimen eine höchst kontroverse Debatte darüber statt, inwieweit die arabisch-kulturelle Form des Islam maßgeblich ist und wie viel »indonesischen Islam« es geben darf und soll (vgl. Müller 2007). Im Rahmen dieser Auseinandersetzung über das Verhältnis von islamischer Religion und Kultur wird – auch in der Türkei oder in einigen afrikanischen Ländern – harsche Kritik am arabischen Imperialismus geübt.

Spannungen treten zweitens auch zwischen unterschiedlichen Religionen oder zwischen Religionen und dem (säkularen) Staat auf. In diesem Zusammenhang kann man mit dem Politologen Karsten Fischer festhalten, dass die Unterscheidung von Politik und Religion grundsätzlich immer eine Provokation für die Religion selbst ist, weil sie damit ihre Vorrangstellung verliert (vgl. Fischer 2009). Diese Provokation verstärkt sich auf weltgesellschaftlicher Ebene, wenn in weltpolitischen Prozessen dezidiert von kulturellen oder religiösen Traditionen abstrahiert wird. Religionen stehen nicht zuletzt deshalb Gesellschaftsverhältnissen dezidiert kritisch gegenüber und wollen sich nicht in den Kanon der als gültig anerkannten Argumente im säkularen politischen Raum integrieren. Dies betrifft auch und im Besonderen die Haltung der meisten Re-

ligionen zur Globalisierung. Gerade deswegen suchen Religionen den Konflikt mit herrschenden Gruppierungen oder auch der Weltgesellschaft und ihrem vorherrschenden Zivilisationsmodell als Ganzem. Die Option für die Armen der christlichen Kirchen wie die islamische Kritik am kapitalistischen Zivilisationsmodell sind Spiegelbilder hierfür. Weil diese Kritiken mit Verweis auf eine umfassende Transzendenz begründet werden und deshalb ein großes Motivationspotenzial freisetzen können, implizieren Religionen auch einen gewissen Hang zu Konflikten.

Diesbezüglich spielt außerdem die Gefahr einer gewalttätigen Instrumentalisierung von Religion eine wichtige Rolle. Denn »Unterschiede zwischen wie auch innerhalb von Religionen sind zäh und konfliktträchtig und lassen sich für fast jede Art von Zwecken instrumentalisieren, ohne dass dies tatsächlich dem Geist der Religionen entsprechen muss« (Müller 2007, 130). Religionen werden oft für solche Konflikte instrumentalisiert, obwohl sie empirisch betrachtet selten die eigentliche Ursache sind.

»Religiöse Überlieferungen sind in kriegerischen Auseinandersetzungen nur selten der primäre Konfliktgegenstand. Vielmehr werden Kriege in aller Regel aus politischen und ökonomischen Gründen geführt. [...] Deshalb lassen sich internationale Gewaltkonflikte nach wie vor plausibel als Macht- und Interessensrivalitäten interpretieren, die mit religiösen Differenzen einhergehen können, es aber nicht müssen« (Hasenclever/De Juan 2007, 10 f.).

Religiöser Fanatismus als globale Herausforderung

Religionen sind als kulturell ausdifferenzierte Akteure in gesellschaftlicher Hinsicht also oftmals ambivalent. Diese Ambivalenz kann auch in religiösen Fanatismus bzw. Fundamentalismus umschlagen, wenn Religionsgemeinschaften ihre Überzeugungen vehement – teilweise mit Gewalt – durchsetzen wollen. Religiöser Fanatismus ist in den vergangenen Jahren insbesondere im Kontext der Globalisierung zu einem zentralen Thema der Forschung geworden (angefangen vom sogenannten Islamismus bis hin zum globalen

Einfluss von Sekten) und soll deshalb noch einmal explizit thematisiert werden. Wie das Verhältnis von Fundamentalismus zu säkularer Weltgesellschaft genau zu deuten ist, ist nämlich gegenwärtig umstritten. Im wissenschaftlichen Diskurs können vor allem drei Deutungen des religiösen Fundamentalismus unterschieden werden.

Eine erste Gruppe von Ansätzen (z. B. Martin Greiffenhagen) interpretiert den religiösen Fundamentalismus als eine Gegenbewegung zur Moderne mit ihren Entwicklungen der Individualisierung und Pluralisierung. Religiöser Fundamentalismus wird in dieser Hinsicht als Versuch gedeutet, mit Bezug auf ein Absolutes den Menschen einen sicheren Halt in Zeiten eines tiefgreifenden weltgesellschaftlichen Wandels zu geben. Überzeugend ist an diesen Erklärungsmodellen, dass sie auf eine innere Verbindung von Moderne und religiösem Fundamentalismus hinweisen. Die facettenreichen weltgesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüche, die seit der Neuzeit menschliches Zusammenleben prägen, führen notwendig zu der Suche nach neuen Modellen von Sozialität. Der religiöse Fundamentalismus erscheint in diesem Kontext wie eine konsequente Reaktion auf die Globalisierung gesellschaftlicher Prozesse, weil er in eben diesen Umbruchphasen Menschen Sicherheit gibt. Problematisch an diesen Ansätzen ist allerdings, dass sie nur unzureichend erklären, was Religion und religiösen Fundamentalismus voneinander unterscheidet. Damit wird dieser Erklärungstyp auf der analytischen Ebene teilweise unscharf.

Eine zweite Interpretation des religiösen Fundamentalismus ist an einer kulturhistorischen Perspektive orientiert und setzt bei der inneren Logik der Religionen selbst an. Diese Ansätze legen nahe, dass die Bezugnahme auf ein Absolutes per se fundamentalistische Tendenzen impliziert, weil dadurch andere Deutungen des Absoluten automatisch abgewertet oder ganz ausgeschlossen würden. Autoren wie Jan Assmann argumentieren, dass insbesondere die monotheistischen Religionen eine grundlegende Tendenz zur Gewalt implizieren und damit die Entstehung fundamentalistischer Bewegungen entscheidend befördern:

»Monotheismus heißt zunächst einmal absolute, alle anderen Bindungen hintansetzende Treue zu einem einzigen Gott. Das bedeutet, man darf sich keine Bilder machen, weil jedes Bild die Tendenz hat, als ein anderer Gott verehrt zu werden, und man darf sich nicht mit denen einlassen, die andere Götter verehren und einen zu deren Verehrung verführen könnten. Die Treue zu Gott verlangt, dass man mit Gewalt gegen Bilder und Bildverehrer vorgeht. Man darf sie nicht verschonen« (Assmann 2006, 480).

Diese Neigung zur gewalttätigen Verabsolutierung religiöser Wahrheiten sieht Assmann in der ausschließlichen Bindung des Menschen an einen Gott begründet. In dieser Sichtweise wird allerdings die Gewalttendenz der monotheistischen Weltreligionen zu sehr betont, ohne ihre positiven Wirkungen auf weltgesellschaftliche Prozesse angemessen in den Blick zu nehmen.

Daneben steht eine dritte Gruppe von Ansätzen, welche die These vom religiösen Fundamentalismus als Gegenbewegung zur Moderne aufgreift, aber dezidiert in den Kontext des Verhältnisses von Religion und Kultur einordnet. Religiöser Fundamentalismus, so das Argument, ist eine Form religiösen Glaubens, der sich von seinen kulturellen Wurzeln entfernt hat. Wenn sich aber Religion von der Kultur abtrennt, dann wird sie nur noch zu einem beliebigen Gefühl, das immer weniger auf vernünftige Plausibilität hin überprüft werden kann. Im Zuge dessen wird Religion mehr und mehr zu einem Werbeslogan, was der französische Politologe Olivier Roy als *Heilige Einfalt* (2010) bezeichnet. Religiöser Fundamentalismus entsteht meist dann, so seine zentrale These, wenn sich der Glaube von der Kultur ablöst – d. h. *tabula rasa* mit den kulturellen Traditionen macht – und damit die in der Religion integrierten Wissensbestände vergessen oder negiert werden. Weitergegeben wird dann »vor allem ein Gefühl; man möchte beim anderen das gleiche religiöse Erleben wecken, das man selbst empfindet, aber man macht einen Bogen um alles diskursive Wissen, denn das erscheint als Zeitverlust oder als Gefahr, sich in säkularer Selbstgefälligkeit zu verlieren« (ebd., 242).

Die Herausforderungen des religiösen Fundamentalismus werden die Weltgesellschaft mit Sicherheit noch eine lange Zeit beschäftigen. Vor dem Hintergrund des skizzierten Wechselver-

hältnisses von Religion und Kultur erscheint das dritte Erklärungsmodell des religiösen Fundamentalismus am überzeugendsten. Gerade für eine friedfertige Einbindung der Religionen in gesellschaftliche Prozesse ist es daher wichtig, auf die kulturellen Ausdifferenzierungen der Religion zu achten und diese innerhalb der Religion zu thematisieren. Wenn diese Einsicht in das Selbstverständnis der Religionen integriert wird, ist eine konstruktive Einbindung in politische Prozesse und eine Abwehr politischer Instrumentalisierungen von Religion leichter möglich.

Bedeutung des interreligiösen Dialogs für die Weltgesellschaft

Wenn die These zutrifft, dass Religionen in den skizzierten Hinsichten heute wichtige Funktionen innerhalb weltgesellschaftlicher Prozesse zukommen, gilt es auch zu diskutieren, wie das Verhältnis der Religionen untereinander gestaltet werden kann. Hierbei kommt den Möglichkeiten und Bedingungen eines interreligiösen Dialogs eine zentrale Rolle zu.

Autoren, die in der Tradition des Liberalismus stehen, sind oft skeptisch gegenüber den Möglichkeiten eines solchen Dialogs der Religionen. Der US-amerikanische Philosoph Richard Rorty plädiert beispielsweise dezidiert für die Vorzüge des säkularen Gesellschaftsmodells, das von den anderen Kulturen anzuerkennen ist. Religionsvertreter sollten nicht länger dem Konzept der liberalen Ironikerin misstrauen, sondern dieses als Ziel zukünftiger Politik annehmen: »Wir können dem Rest der Welt immer noch sagen: Schickt eure Leute auf unsere Universitäten, macht euch mit unseren Traditionen vertraut und ihr werdet schließlich die Vorteile einer demokratischen Lebensweise erkennen« (Rorty 2006, 85). Weil Religionen weltweit weitreichende metaphysische und anthropologische Annahmen implizieren, die ausschließlich privaten Charakter tragen, sollten sie nur sehr beschränkt in öffentliche Prozesse der Weltgesellschaft integriert werden. Der interreligiöse Dialog ist daher letztlich nur eine private Angelegenheit einzelner religiöser Menschen.

Sicherlich berechtigt an diesem Argument ist, dass Religionen aufgrund der aufgewiesenen Ambivalenz nicht automatisch eine positive weltgesellschaftliche Wirkung implizieren. Religionen können gerade im interreligiösen Kontakt so tun, als wüssten nur sie, wie über das Absolute adäquat zu sprechen sei. Dann werden andere Religionen schnell als Feinde interpretiert. Diese Gefahr wird dadurch verstärkt, dass im Zentrum der Religion oft heilige Schriften stehen, die entsprechend einer hermeneutischen Logik kulturoffen sind, weshalb man in religiösen Quellen »sowohl für ein positives wie für ein negatives Urteil Belege wie Gegenbelege finden [kann]. Insofern ist die Bezugnahme auf solche Quellen nur sehr bedingt hilfreich, da sie für höchst unterschiedliche Interpretationen offen sind« (Müller 2007, 123).

Gerade aus diesem Grund ist eine Auseinandersetzung mit dem Wechselverhältnis von Religion und Kultur für Religionen und ihr Verhältnis zu anderen Religionen von zentraler Bedeutung. Wenn Religionen die erkenntnistheoretischen Grenzen ihrer Überzeugungen reflektieren und diese anerkennen, kann ein interreligiöser Dialog konstruktive Impulse für die Weltgesellschaft implizieren – so lässt sich gegen eine rein liberale Position argumentieren. Hierzu ist allerdings ein hermeneutisches Verständnis heiliger Quellen notwendig, um das aus diesen Quellen begründete religiöse Weltbild nicht zu verabsolutieren.

Die damit verbundene Anerkennung des Wechselverhältnisses von Religion und Kultur ist auch ein nicht zu unterschätzender Faktor für Selbstkritik und Anpassungsfähigkeit, der es den Religionen ermöglicht, über die Zeit hinweg Bestand zu haben. In der Auseinandersetzung mit der je partikularen Kultur einerseits, in der die Religionen verankert sind, und dem kulturübergreifenden religiösen oder ethischen Anspruch der Religionen andererseits liegt eine wichtige Kraft zur soziokulturellen Innovation sowie zur inneren Reform im Sinne einer Stärkung des eigenen Kritik- und Aufklärungspotenzials:

»Das Bemühen um Verständigung und Konkordanz wird vor allem von innen heraus begründet, aus dem vernünftigen Selbstverständnis der Religion, mit allen ihren Vollzügen auf einen [...] erfahrenen Abso-

lutheitsanspruch [...] zu antworten, in konsequenter Anerkennung der epistemologischen Grundsituation perspektivischer Einschränkung. Durch die Konfrontation mit konkurrierenden Weltdeutungen wird eine Religion zu einer Reifung herausgefordert, die ihre Identität zu vertiefen und zu erweitern geeignet ist« (Riedenauer 2009, 30).

In diesem Zusammenhang sei abschließend noch auf einen anderen Aspekt hingewiesen, auf den die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit aufmerksam macht. Dort, wo in einem interreligiösen Dialog, beispielsweise über heilige Schriften, auf einer abstrakten Ebene diskutiert wird, verschärfen sich oft Abgrenzungstendenzen zwischen den Religionen. Wenn der interreligiöse Dialog allerdings an den pluralen Lebenswelten der Menschen und ihren sozialen Problemen ansetzt, fällt die Auseinandersetzung oft leichter, weil diese konkreten Lebenswelten eine konstruktive Basis für Verständigung sind (vgl. Müller 2007, 134 f.).

Fazit: Säkularisierung im Kontext der Weltgesellschaft

Welche Konsequenzen lassen sich abschließend aus den vorangegangenen Überlegungen für das Verständnis von Säkularisierung im Zeitalter der Globalisierung ziehen? Auf der einen Seite stehen Autoren, die aus dem Blickwinkel einer liberalen Gesellschaftsauffassung skeptisch gegenüber einer Transformation des Säkularisierungsparadigmas im Kontext der Weltgesellschaft sind. Diese Skepsis liegt vor allem darin begründet, dass mit einer stärkeren Anerkennung der Religionen als weltgesellschaftliche Akteure die Errungenschaften der Demokratie in Gefahr geraten könnten. So erscheint Religion dem Soziologen Ulrich Beck zum Beispiel trotz aller soziologischen Neugier und Betonung der reflexiven Moderne als ein Fremdkörper, der die Errungenschaften der Aufklärung mehr anzugreifen als zu unterstützen scheint. Solche eher liberal geprägten Ansätze betonen den privaten Charakter religiöser Überzeugungen und die Notwendigkeit von positiver wie negativer Religionsfreiheit – auch auf weltgesellschaftlicher Ebene. Nicht zuletzt durch die

global deutlich wahrnehmbare Ambivalenz von Religionen plädieren sie für eine Beschränkung der Beteiligung von Religionen in den öffentlichen Arenen der Weltgesellschaft. Der Verweis auf die politische Ambivalenz des Islam nach dem 11. September wird oftmals als Argument hierfür angeführt.

Demgegenüber spielen im aktuellen Diskurs allerdings empirische wie normative Argumente eine wichtige Rolle, die für eine Transformation dieses Paradigmas mit Blick auf weltgesellschaftliche Veränderungsprozesse sprechen. Die skizzierte Ausdifferenzierung und Pluralisierung des religiösen Feldes, die von soziologischer Seite für viele Regionen der Welt erforscht wird, führt zu der These, dass Religionen (nach wie vor) eine wichtige weltgesellschaftliche Rolle spielen. Einige Ansätze gehen sogar so weit, dass sie grundsätzlich in Frage stellen, ob man überhaupt von einem Prozess der Säkularisierung im Kontext der Weltgesellschaft sprechen kann; in der abgeschwächten Variante des Arguments wird gerade mit Blick auf weltgesellschaftliche Entwicklungen zumindest die Linearitätsthese der Säkularisierung kritisch in Frage gestellt.

Bei allen Unterschieden innerhalb dieser Ansätze, scheint es also mit Blick auf die Studien zur Weltgesellschaft trotz nach wie vor anhaltender Säkularisierungstendenzen in einigen Regionen nicht überzeugend, von einem bevorstehenden Aussterben der Religionen oder des Religiösen zu sprechen. Religionen haben sich zwar stark gewandelt und teilweise transformiert; ihnen kommt aber eine weltgesellschaftliche Bedeutung zu. Säkularisierung führt deshalb nicht notwendig zu einem Ende der Religion, vielmehr wird der religiöse Glaube zu einer Option des gerechten Zusammenlebens und gelungenen Lebens unter vielen im Konzert globaler Meinungen. Dabei sollte auch die weltgesellschaftliche Vergangenheit nicht religiös verklärt werden, um die heutige Zeit als säkulare Phase sichtbar werden zu lassen, denn dies würde nur bedingt den empirischen Gegebenheiten der Weltgesellschaft entsprechen. Dies zeigt sich beispielsweise mit Blick auf die europäische Säkularisierungsdebatte:

»Die Säkularisierungstheoretiker gehen meist von einer völligen Überschätzung der tatsächlichen Religiosität in Europa vor dem Beginn des modernen Säkularisierungsprozesses dort aus. Das Glaubenswissen war aber sogar beim Klerus (und erst recht bei den Laien) lange Zeit in einem beklagenswerten, um nicht zu sagen grotesk unterentwickelten Zustand« (Joas 2007, 17).

Insgesamt votieren diese Ansätze in unterschiedlicher Reichweite für die Revision eines starken Säkularisierungsparadigmas und für eine neue Aufmerksamkeit für Religion in weltgesellschaftlichen Kontexten. Soziologisch betrachtet, wird dabei die gesellschaftliche Rolle von Religion in unterschiedlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens (politisch, diskursiv, medial usw.) herausgearbeitet. Insbesondere enthalten Religionen, so eine wichtige Schlussfolgerung, Motive, die als eine Kritik und teilweise auch als eine Transformation der Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem interpretiert werden können (vgl. Gabriel 2007). Religionen sind in dieser Hinsicht nicht per se eine Gefahr für die Weltgesellschaft, sondern sie können sehr wohl vielfache positive Wirkungen entfalten – beispielsweise durch ihre Weltbilder, Moralvorstellungen oder ihr Sozialkapital. Solche Chancen öffentlicher Religionen sind zum Beispiel die Verteidigung der Menschenrechte durch Religionsgemeinschaften oder die Einbindung normativ-religiöser Argumente in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse zu Themen wie Gemeinwohl oder Solidarität (Casanova 2004, 290 ff.). Aufgrund der Ambivalenz der Religion sind allerdings Maßnahmen zu treffen, welche mögliche Instrumentalisierungen von Religion in Konflikten verhindern.

Die Überlegungen zu den Transformationen der Religion angesichts globaler Entwicklungsprozesse weisen also auf die Notwendigkeit hin, einen differenzierten Säkularisierungsbegriff zu entwickeln und damit die (welt-)gesellschaftliche Bedeutung der Religion und des Religiösen zu bedenken. Dafür ist »anstelle einer Säkularisierungstheorie, die als religionssoziologische ›Supertheorie« [...] auftritt, ein Theoriedesign zu entwerfen, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen erfasst« (Höhn 2007, 31). Solche Transformationen der

Religion und ihre Wechselwirkung mit der Säkularisierung nehmen in den verschiedenen Regionen der Welt unterschiedliche Formen an, denn die Prozesse der Säkularisierung laufen überall anders ab. Es gibt keinen einheitlichen Umgang säkularer Gesellschaften mit der Religion – dies ist die überzeugende Schlussfolgerung des Religionssoziologen David Martin, die er aus seinen Überlegungen zur Säkularisierung auf globaler Ebene anstellt (vgl. Martin 2005). Säkularisierung im Kontext der Weltgesellschaft muss daher als ein ausdifferenzierter Prozess verstanden werden. Eine Theorie der Säkularisierung sollte offen für die verschiedenen kulturellen Kontexte sein und an die darin implizierten religiösen Standpunkte angepasst werden (vgl. Joas/Wiegandt 2007).

Literatur

- Assmann, Jan: Gesetz, Gewalt und Monotheismus. In: *Theologische Zeitschrift* 4/62 (2006), 475–486.
- Casanova, Jose: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich. In: Karl Gabriel/Hans-Richard Reiter (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn 2004, 271–293.
- Dellwing, Michael: *Globalisierung und religiöse Rhetorik. Heilsgeschichtliche Aspekte in der Globalisierungsdebatte*. Frankfurt a. M. u. a. 2008.
- Fischer, Karsten: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*. Berlin 2009.
- Gabriel, Karl: Von der Religion zum Religiösen. Zur Bedeutung der Erfahrung in der gegenwärtigen (religiösen) Szene des Westens. Genese und Diagnose. In: Gerd Haefner (Hg.): *Religiöse Erfahrung II*. Stuttgart 2007, 29–41.
- Gardner, Gary T.: *Inspiring Progress. Religions' Contributions to Sustainable Development*. Washington 2006.
- Hasenclever, Andreas/De Juan, Alexander: Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedenspolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6 (2007), 10–16.
- Hildebrandt, Mathias/Brockner, Manfred (Hg.): *Der Begriff der Religion. interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden 2008.
- Höhn, Hans-Joachim: *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn u. a. 2007.
- Joas, Hans: Führt Modernisierung zur Säkularisierung. In: Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg u. a. 2007, 10–18.
- / Wiegandt, Klaus (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M. 2007.

- Leggewie, Claus: Religion und Globalisierung. In: Johannes Müller/Michael Reder/Tobias Karcher (Hg.): *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart u. a. 2007, 12–20.
- Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 2006.
- Martin, David: *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot/Burlington 2005.
- Müller, Johannes: Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. In: Ders./Michael Reder/Tobias Karcher (Hg.): *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart u. a. 2007, 119–137.
- Niederberger, Andreas/Schink, Philipp (Hg.): *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2011.
- Oberdorfer, Bernd/Waldmann, Peter (Hg.): *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg 2008.
- Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003.
- Reder, Michael: *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*. Darmstadt 2009.
- Riedenauer, Markus: Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiöser Diskurses nach Nikolaus Cusanus. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 21 (2009), 21–34.
- Rorty, Richard: Antiklerikalismus und Atheismus. In: Ders./Gianni Vattimo: *Die Zukunft der Religion*. Hg. von Santiago Zabala. Frankfurt a. M. 2006, 33–47.
- Roy, Olivier: *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München 2010.
- Stegemann, Wolfgang/Strecker, Christian (Hg.): *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*. Stuttgart u. a. 2003.
- Walzer, Michael: *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel*. Hg. von Volker Drehsen. Tübingen 2001.

Michael Reder