

# Was glaubt der Westen?

## Zum Selbstverständnis der Gesellschaft im Umgang mit den Religionen

von Dr. Alexander Heck  
(Institut für Ethik und angrenzenden Sozialwissenschaften der Universität Münster)

Ein Vortrag auf dem Symposium der Studierenden der Religionswissenschaft  
in Münster am 02. Mai 2008

Literatur zum Thema:

Was glaubt der Westen? Religion im Zeitalter ihrer politischen Erweckung,  
Alexander Heck, 248 Seiten, merus verlag, Hamburg, ISBN 978-3-939519-50-8



### 0. Begrüßung und Dank.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, lassen Sie mich zu Beginn den Vertretern und Vertreterinnen der Studierenden des Faches Religionswissenschaft herzlich für die Einladung danken.

Die Veranstaltungsreihe steht unter dem programmatischen Begriff „Entzauberung“, mit dem einer der Klassiker der Religionssoziologie, nämlich Max Weber, den Modernisierungsprozess einer fortschreitenden Rationalisierung der Welt beschreibt. Im Zuge der Entzauberung der Welt, also ihrer Verwissenschaftlichung und Versachlichung werden - so Weber - die Religion und ihre Inhalte säkularisiert. Die Götter, Geister und Dämonen sind aus der Welt verschwunden und Bestand hat nur noch das Diesseits. Die Religion wird ins Irrationale abgedrängt, weil ein übergeordnetes religiöses Weltbild nicht mehr existiert. Die Religion hat nach Max Weber im Zuge der Moderne nicht nur ihren öffentlichen Einfluss verloren, sondern auch ihr Potential soziale Identitäten zu bilden und religiöse Subjekte zu formen. Für die Bewältigung von Risiken, Krisen und Kontingenzen im Leben der Menschen spielt sie eine immer geringere Rolle.

Meine einleitende Frage „Was glaubt der Westen?“ will genau an diesen Befund Max Webers anknüpfen und fragt nach dessen Angemessenheit. Wenn wir in Gesellschaften blicken, die sich selbst als „westlich“ verstehen, also in Gesellschaften, die sich charakterisieren durch Merkmale und Stichworte wie Vernunft und Aufklärung, Menschen- und Grundrechte, Demokratie und Freiheit, Säkularität und Pluralität, ethische Neutralität des Staates und Toleranz seiner Bürger, wenn wir in solche Gesellschaften blicken, müssen wir feststellen, dass der Befund Max Webers so nicht stimmt. Religion und Religiosität haben sich unter jenen „westlichen“ Modernitätsmerkmalen und Werten nicht aufgelöst, sondern haben sich ihrerseits verändert - und zwar in quantitativer und in qualitativer Hinsicht.

Hier schließt sich mein erster Gedanke an:

### 1. Der Widerspruch zwischen der Säkularisierungserwartung und dem Wiederaufleben des Religiösen.

Der aktuelle Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann-Stiftung gibt für unseren Zusammenhang interessante Auskünfte, die den Befund Max Webers präzisieren. Ich will hier zwei zentrale Erkenntnisse:

Die erste Beobachtung lautet: Wir leben nicht in einer säkularisierten Gesellschaft. Unter modernen Bedingungen sind religiöse Erlebnis- und Praxisformen nicht verloren gegangen, sondern in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis geraten. Die Formen und

Ausprägungen von Religiosität sind eben nur nicht mehr kirchlich gebunden, das heißt: für das individuelle religiöse Erleben spielt weniger bis gar nicht die Kirchenmitgliedschaft, also die kirchlich-religiöse Praxis eine Rolle als vielmehr die Authentizität des eigenen Erlebens bzw. „die authentische Präsentierbarkeit des eigenen Lebens“.

Das ist die zweite Beobachtung: Religiöse Inhalte werden „kulturalisiert“, besitzen nur noch in ihrer Form Bedeutung, nämlich darin, *wie* sie authentisch für das eigene Leben eingesetzt werden können. Moderne Formen der Religiosität zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich den Konsistenzanforderungen konfessioneller Praxis entzogen haben. Authentisch erlebte und gelebte Religiosität bemisst sich nicht weiter an ihrer inhaltlichen Übereinstimmung, eben nicht mehr an ihrer kirchlichen bzw. konfessionellen Konsistenz. Daher lautet der Befund: „Es lassen sich dann christliche und esoterische, buddhistische und animistische Formen miteinander kombinieren, ohne dass damit die einzelnen Formen diskreditiert werden.“

In diesem Zusammenhang zeigt sich deutlich, dass die moderne Sozialform der Religion weniger auf konkreten Inhalten als vielmehr auf einem bestimmten (Erwartungs-)Stil aufruft, nämlich darauf, *wie* religiöse Menschen Bezug nehmen auf das „Ganze“ - nun aber nicht auf das Ganze eines Kosmos oder der Gesellschaft, sondern auf die biographische Konstruktion von Ganzheit. In religiösen Praktiken versuchen Menschen ihr eigenes Leben als Einheit oder als Ganzheit begreifen und herstellen zu können, indem sie nach außeralltäglichen Bezügen suchen, durch deren Rekurs sie ihren alltäglichen Bezügen einen Sinn verleihen wollen.

Aus diesen Überlegungen folgt nunmehr der zweite Gedanke:

## **2. Religion versteht sich als religiöse Praxis authentischer Selbstinszenierung.**

Im Zusammenhang neuerer Untersuchungen, wie sie z.B. vom Religionssoziologen Martin Riesebrodt vorliegen, wird unter Religion weniger ihre moralische und sozialintegrierende Funktion für das gesellschaftlich Ganze in den Blick genommen, zumal sich eben gerade hier ihr Funktionsverlust ereignet hat, sondern es kommen die religiösen Praktiken in den Blick, die religiöse Akteure entwickeln und vollziehen: Gebete, Riten, Initiationen, Liturgien, Symbole, Opfer.

Der Vorteil dieser Handlungs- und Akteursperspektive ist, dass wir Religion weder inhaltlich-konfessionell noch als gesellschaftliche oder als anthropologische Notwendigkeit ansehen und voraussetzen, sondern beobachten können, *wie* Menschen in und durch Religion bestimmte Probleme zu lösen suchen. Es handelt sich also nicht um Behauptungen von außen, was Religion ist, sondern was Religion und ihre Praxis über sich selber sagt.

Dann können wir Religion - ganz allgemein - als einen Komplex sinnhafter Praktiken uns vorstellen, die bestimmte Deutungen, Sinngebungen und Regulierungen verwenden, um Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heil zu stiften. Religiöse Akteure bemühen sich dabei in ihren religiösen Praktiken, affirmative Beziehungen zu übermenschlichen und außeralltäglichen Kräften und Mächten herzustellen, um das Außeralltägliche, das nicht durch Menschen Kontrollierbare, im menschlichen Leben, im Alltag, in der Natur, in der Gesellschaft „in den Griff zu bekommen“, ihm einen Sinn zu verleihen.

Vor einem solchen allgemeinen Religionsverständnis erscheint dann auch der Prozess der Säkularisierung in seiner Deutung weniger als Rückzugsprozess von Religion, sondern als Veralltäglichungsprozess: das zuvor nur durch außerweltliche Kräfte und Mächte zu Beeinflussende gilt fortan mehr und mehr als durch Menschen selbst beherrschbar. Das Religiöse bleibt, weil eben nicht alle Risiken, Krisen und Kontingenzen innerweltlich kontrolliert und beherrscht werden können und vor allem weil *neuartige*, bisher unbekannte

Risiken, Krisen und Kontingenzen im Zuge der Moderne hervorgebracht worden sind, die es neu zu bearbeiten gilt.

Hier schließt sich mein dritter Gedanke an:

### **3. Die Radikalisierung und Fundamentalisierung religiöser Praxen und ihre Propaganda.**

Religiöser Fundamentalismus und religiös motivierte Gewalt sind keine Themen einer bestimmten Religion, sie sind kein Privileg des Islam, wie man meinen könnte, wenn man die Berichterstattung verfolgt. Quer durch alle Religionen zu allen Zeiten lässt sich diese unheilige Allianz von Religion und Gewalt beobachten: unter rechtsgerichteten Christen in den USA genauso wie unter wütenden Muslimen und Juden im Nahen Osten, Protestanten und Katholiken in Irland, streitenden Hindus und Muslimen in Südasien und lokalen religiösen Gemeinschaften in Afrika und Indonesien. Wie kommt es zu dieser unheiligen Allianz, was ist ihre Praxis und was ihre Propaganda?

Die Radikalisierung und Fundamentalisierung religiöser Praxen sind weniger Reflexe in einem „Kampf der Kulturen“, sondern sind Ergebnis religiöser Revitalisierungsbewegungen innerhalb einer Gesellschaft, also von Bewegungen wiedererwecker bzw. erneuerter religiöser Gemeinschaften, die die eigene religiöse Tradition angesichts gesellschaftlicher Krisen zu revitalisieren suchen. Damit wird zugleich das Selbstverständnis jener Gruppen und Bewegungen ausgedrückt: Revitalisierungsbewegungen setzen sich mit der gesellschaftlichen Realität auseinander und erheben den Anspruch, dass die von ihnen diagnostizierte abgrundtiefe Gesellschaftskrise nur durch eine Rückkehr zu den Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition zu überwinden sei.

Darin liegen ihre Radikalisierung und ihr Fundamentalismus, dass sie dabei auf eine wie auch immer göttliche, außeralltägliche, transzendente Ordnung höherer Legitimität hinweisen. Religionssoziologisch gesprochen wollen sie den Kosmos, die göttliche Ordnung, in den Nomos, die weltliche Ordnung hinein verlängern. Eine solche Ordnung gilt als heilsträchtig, authentisch und rein. Sie ist prinzipiell intolerant, verlangt keine Duldung, sondern unbedingte Anerkennung.

Die religiöse Tradition wird darüber zur gesinnungsethischen Grundlage einer sozialreformerischen oder sozialrevolutionären Utopie, einem gesetzesethischen Rigorismus der strikten Anwendung des Buchstabens der eigenen religiösen Überlieferung. Ein derart fundamentalistisches Denken erklärt die besondere Eskalationsdynamik in religiösen Gewalttaten, diese als Kampf oder Krieg gegen Ungläubige bzw. für eine „gottgefällige“ Sache zu deuten, der es eben nicht um politisch-pragmatische Lösungen, sondern ausschließlich um die Durchsetzung des Willens Gottes geht.

Die Wiederkehr und die Revitalisierung von Religion und ihren Praxen hat also etwas mit gesellschaftlichen Krisen zu tun, auf die sie reagieren. Dabei kann gelten, dass je tiefer die Kultur oder die politische und soziale Ordnung eines Landes in der Krise gerät, desto vitaler wird auf Seiten der Verunsicherten das Bedürfnis nach Rückbindung ans Außeralltägliche. Die Religion wird aber auch dort vitaler, wo sie sich außerhalb der sie prägenden Kultur behaupten muss, also gerade bei religiösen Migranten. In allem sucht und findet die sich revitalisierende Religion ihre Kämpfer, die für die Reinheit dieser Religion bzw. gegen ihre Veralltäglicung, ihre Verwestlichung, ihre Aufweichung jedweder Art eintreten und kämpfen wollen.

Religiöse Fundamentalisten inszenieren sich selbst dabei in einer bestimmten, eben religiösen Weise: als Märtyrer, als Bekehrte, als Werkzeuge Gottes, die soziale Beziehungen aufgeben haben oder sich von sozialen Bezügen ab- und spirituellen Bezügen

hingewendet haben. In diesem Selbstverständnis liegt die besondere Motivation zu religiöser Gewalt, der Eifer für Gott. Sie erzeugen dabei eine bestimmte Propaganda, die zur Konversion, zu einem Umdenken aufrufen und Zeugnisse einer radikal zu verändernden Lebensführung oder Ordnung ablegen wollen.

Religiös-fundamentalistische Propaganda spiritualisiert und politisiert Religion. Sie weitet den Anspruch des Religiösen auf das Alltägliche aus, indem sie einerseits diesen Anspruch zu einer Frage der spirituellen wie auch der politischen Entscheidung zu Heil oder Unheil erklärt und andererseits indem sie das Alltägliche unter prinzipiellen Vorbehalt stellt und diesen Vorbehalt strikt dualistisch, in der Regel eschatologisch-apokalyptisch ideologisiert. Darüber wird dann auch der religiöse Kampf für das Heraufführen eines „neuen Äons“ legitimiert. Religion erscheint in diesem Zusammenhang nicht als Opium des Volkes, sondern als Dynamit in Krisen und Konflikten.

Religiöse Fundamentalisten sind in der Regel Menschen, die sich sozial verunsichert fühlen, kulturell entwurzelt, ausgegrenzt, nicht dazugehörig, Modernitätsverlierer, Globalisierungsoffer, Systementtäuschte, die allerdings aus unterschiedlichen sozialen Schichten und Bildungsmilieus stammen können. Es sind „disembedded persons“, die nach Rückbindung (lat. re-ligio) an Gott suchen, nach transzendent verbürgtem Heil in einer heillos empfundenen Welt. Religion erscheint hier nicht als Opium des Volkes, sondern als Vitamine für die Schwachen.

An diese Überlegung schließt sich ein Zwischengedanke, der vierte Gedanke an:

#### **4. Eine wirklich tolerante Gesellschaft kann *keine* multikulturelle Gesellschaft sein.**

Die Frage ist, *wie* eine tolerante Gesellschaft mit diesen vielfältigen religiösen Authentizitäts- und Ausdrucksbedürfnissen der Menschen und ihren Konzeptionen des Guten umgehen kann. Darin ist die weitere Frage impliziert, ob eine tolerante Gesellschaft sich darüber auch vor religiösem Fundamentalismus schützen kann? Es ist eine unhintergehbare Bedingung für die Integration und kulturelle Reproduktion einer Gesellschaft, dass den Menschen Bedingungen, Chancen, Freiheiten und soziale Positionen zugänglich gemacht werden, um ein authentisches Selbstwertgefühl, um Selbstachtung und Selbstwertschätzung erfahren und selbst entwickeln zu können. Hierzu gehört dann auch die Möglichkeit zu und die Anerkennung von religiösen Praktiken. Aber genau dies ist angesichts einer Pluralität von Kulturen und Wertvorstellungen innerhalb einer Gesellschaft zunehmend schwierig geworden, weil diese Pluralität die wechselseitigen Toleranzumutungen der Akteure erhöht.

Deshalb wird die Eingangsfrage präzisiert: Wie gehen tolerante Gesellschaften mit Pluralität, genauer: mit *Differenz* um? Wirklich tolerante Gesellschaften sind Gesellschaften, die Unterschiede und Differenzen in Lebensweisen, Kulturen und Religionen ihrer Bürger nicht bloß ertragen, sondern *qualifiziert* dulden wollen. Toleranz ist nämlich nicht die Auflösung von Differenzen, sondern ihre rationale Einhegung und darüber die Erwartung, dass aus Differenzen nicht notwendigerweise Konflikte entstehen müssen. Toleranz ist das Versprechen, dass ein Miteinander im Dissens möglich ist.

Dabei meint Toleranz aber weniger die Pflege von Indifferenz, sondern die Relativierung des eigenen Standpunktes, dass die eigene Kultur nicht als die „alleinseligmachende“ überhöht wird. Toleranz meint mehr positiv einen konstruktiven Umgang mit Pluralität im Sinne von Kompromiss- und Verständnisbereitschaft, aber auch nur unter der Bedingung, dass derjenige, der toleriert, dabei nicht seine eigene Überzeugung aufgeben muss.

Stärker aber als *Toleranz* im Sinne einer „qualifizierten Duldung“ von Pluralität fordert die *Anerkennung* die gleiche Geltung anderer Kulturen. Es entspricht dabei unserem moralischen Alltagsgefühl, dass es in Fragen insbesondere religiöser Überzeugungsgegensätze weniger gelingt, die Andersheit des Anderen und ihrer Kultur als

wirklich gleichberechtigt und gleich geltend anzuerkennen, als diese eher nur zu tolerieren oder zu dulden. Gehören Gleichheit und Anerkennung zu unserer offiziellen politischen Kultur der Gleichheit, so gehören Toleranz und Duldung zu unserer moralischen Alltagskultur der Differenz.

Damit kann eine wirklich tolerante Gesellschaft *aber keine* echte multikulturelle Gesellschaft sein, weil eine solche Gesellschaft die normative Forderung nach Anerkennung unterschiedlicher Kulturen als an sich wertvoll und gleich nicht durchsetzen kann. Das Prinzip der Multikulturalität verlangt aber gerade die Anerkennung der kulturellen Praxis einer bestimmten, in der Regel Minderheitskultur als etwas an sich Wertvolles; und zwar als ein soziales Gut jenseits seiner Leistungsfähigkeit für die Reproduktion einer Gesellschaft, also nicht zweckrational, sondern als Wert an sich. Die Anerkennung der gleichen Geltung von Kulturen, insbesondere von Minderheitskulturen ist nicht wirklich einklagbar und sanktionierbar, sondern entsteht allenfalls spontan oder freiwillig. Dabei geht Toleranz der Anerkennung voraus. Toleranz verfolgt den Zweck, Anerkennung zu ermöglichen.

## 5. Dialog als Antwort einer toleranten Gesellschaft auf Religionspluralität.

Es gehört zum Selbstverständnis toleranter Gesellschaften auf gesellschaftliche Konflikte mit *Dialog* zu reagieren. Das liegt nahe. Wie sollte man auch sonst zwischen Unterschieden vermitteln? Wie sonst ließe sich das Trennende zugunsten des Gemeinsamen überwinden, wenn nicht durch die Kraft der vermittelnden Rede und der Anerkennung des sprechenden Gegenübers? Und dass die jeweiligen Gegenüber in solchen Dialogen Kulturen sind, scheint auch plausibel zu sein.

In den beiden Vorstellungen, der eines „Kampfes der Kulturen“ und der eines „Dialogs der Kulturen“ werden die beteiligten „Kulturen“, wie „der Orient“, „der Islam“, „das Christentum“, „das Judentum“ oder „der Westen“ als Akteure identifiziert, gleichsam als selbständige Identitäten. Das ist aber höchst problematisch. Letztlich fällt damit der Begriff der Kultur mit dem der Gesellschaft oder dem Sozialen zusammen.

Mit einem solchen Kulturverständnis ist es dann ein Leichtes *über Kulturen*, ihre Konfliktlinien und die Notwendigkeit ihrer Anerkennung im Dialog zu sinnieren, weil von der je eigenen Position, von der aus darüber gesprochen wird, prinzipiell nicht Abschied genommen werden muss. Mich in einem Dialog der Kulturen als wirklich authentischer Teil einer Kultur ins Gespräch zu bringen, verlangt doch die Zumutung, die Wahl meines kulturellen Standpunktes, die in Anspruch genommene Kultur zur Disposition zu stellen.

Die wirklich interessante Frage lautet also: *Wer* spricht in solchen Dialogen? Wer ist es, der da *als* Kultur auftritt? Ein „echter“ Dialog ist kein Dialog der Kulturen, sondern ist ein *Dialog authentischer Sprecher*. Sprecher, die weder über Kultur, noch als mit einer bestimmten Kultur ausgestattet noch als in einer Kultur aufgegangen sich betrachten, sondern als Teil einer Kultur, als geprägt durch eine oder gerade mehrere Kulturen, aus denen sie ihre Authentizität, ihre kulturelle Identität schöpfen. Damit wird auch jeder Hierarchisierung von Kulturen entgegengewirkt, so nach dem Motto: hier der aufgeklärte Westen, dort der vormoderne Islam.

Mit diesem veränderten Selbstverständnis wird aber erst eine *„Kultur des Dialogs der Kulturen“* möglich. Eine solche Dialogkultur kann jetzt einsetzen bei der Anerkennung der jeweiligen Kulturen „als verschieden *und* gleich“: inhaltlich verschieden, aber gleich darin, entscheidender Bestandteil *einer* Authentizitätskultur zu sein, *eines* grundmenschlichen Bedürfnisses nach authentischer Identität. Dabei geht es nicht um die Wahrheit einer Kultur, sondern darum, Teil eines Bedürfnisses nach Wahrhaftigkeit zu sein. Und genau dieses Verständnis schafft eine symmetrische Gesprächssituation, in der sich die authentischen

Sprecher von Kulturen als wirklich gleichberechtigt anerkannt wissen können: nämlich als in gleicher Weise Authentizitätsbedürftige und Authentizitätssuchende.

Der Kultur- bzw. der Religionsdialog ist *ein* Instrument toleranter Gesellschaften mit dem Faktum des Werte- und Religionspluralismus umzugehen. Wohlgemerkt: Kultur- bzw. Religionsdialoge sind „spezifische Diskurse“ auf dem Weg zur Integration, sie dürfen aber nicht politisch instrumentalisiert und überhöht werden. Und das geschieht dort, wo diese Dialoge nicht im Dienst der Verständigung über Authentizitätsbedürfnisse und ihre Praxen, sondern in den Dienst politischer Gestaltung und politischer Notwendigkeiten gestellt werden.

Neben solchen Dialogen bedarf es darüber hinaus eines weltanschaulich neutralen Staates, der religiöse Freiheiten sichert und es bedarf öffentlicher Einübungen eines staatsbürgerlichen Ethos wechselseitiger Toleranz zwischen säkularen und religiösen Bürgern. Gerade diese Toleranz verlangt von säkularen Bürgern, dass es für religiöse Bürger einen Bereich existentieller Gewissheiten gibt, über den diskursiv in bestimmten Fragen nicht gestritten werden kann - Jürgen Habermas spricht hier von der „*diskursiven Exterritorialität*“ - und umgekehrt verlangt diese Toleranz von den religiösen Bürgern ein so genanntes „*postmetaphysisches Denken*“, also die eigenen religiösen Gewissheiten in politischen Diskursen nicht einfach an die Stelle notwendiger, einander geschuldeter vernünftiger Gründe zu setzen, sondern sich um deren Transformation, um ihre Übersetzung für säkulare Bürger zu bemühen. In einer derart toleranten Gesellschaft muss das Bedürfnis nach religiöser Authentizität nicht zwangsläufig zu Fundamentalismus und Gewalt führen.

Vielen Dank.