
Gemeinglück im globalen Wandel

Zur Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen

André Munzinger

Zu Anfang soll eine Hypothese stehen: Das Gemeinglück ist in Gefahr.¹ Die Welt ist gezeichnet von zwei gegenläufigen Bewegungen: der verstärkten Differenz und der beschleunigten Dependenz. Individuelles Glück ist zunehmend von Akteuren in anderen Teilen der Welt und Menschen mit anderen kulturellen Prägungen abhängig. Derweil wird Glück weiterhin im Horizont der eigenen Zivilisation, Kultur, Religion und Tradition verstanden.

Um dieses Spannungsfeld zu verdeutlichen, ist ein Sinnbild besonders signifikant: der 11. September 2001. An dem Morgen flogen gut ausgebildete, wohl situierte Muslime zwei Flugzeuge in die Türme des World Trade Center. Die Türme stürzten vor unseren Augen, vor laufender Kamera ein. Es war der Beginn eines langen Krieges im Irak, in Afghanistan und gegen den Terror weltweit. Viele haben bereits am Abend des 11. September darauf hingewiesen, dass der Einsturz dieser Türme ein Symbol für die veränderte Welt des 21. Jahrhunderts darstellen mag. Mehr als vorher schien klar zu werden, dass es in der Welt keine ‚Insel der Seligen‘ mehr gibt; alle sind angreifbar. Selbst die einzig verbliebene Großmacht ist eingebunden in den Kampf um Deutungshoheit – sei es auch im Kampf mit Muslimen im weltpolitisch betrachtet relativ irrelevanten Afghanistan. Erstaunt waren dabei diejenigen säkularen Experten, die davon ausgegangen waren, dass die Welt weniger religiös werden sollte. Ob eine Rückkehr der Religion zu verzeichnen ist, bleibt offen. Jedenfalls wird eine postsäkulare Zeit diagnostiziert: Die Differenzen zwischen den Kulturen und Religionen werden für die Öffentlichkeit und staatliches Handeln (wieder) relevant.²

Was aber heißt Gemeinglück? Gemeinglück ist der Begriff für eine Intuition, dass das individuelle Glück verstärkt von der Menschheit insgesamt geprägt wird. Die Menschheit ist eine Wirkungsgemeinschaft, die Gattung ist interdependent – ganz zu schweigen von den Zusammenhängen zwischen Natur und Kultur. Mit dem Begriff Gemeinglück wird somit versucht, zwei Traditionen aufeinander zu beziehen – die aristotelische Tradition einer Freundschaftsethik, in der das Glück des Einzelnen leitend ist und die kantisch orientierte Pflichtenethik, in der die Menschheit das

¹ Vortrag auf dem Symposium zum Thema ‚Glück‘ der GFTP am 19. Oktober 2013.

² Vgl. Jürgen Habermas, Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne, in: *ders.*, Philosophische Texte Band 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, 387–407.

Maß richtigen Handelns ist. Die Schwierigkeiten, diese Theorietraditionen aufeinander zu beziehen, ist an anderer Stelle ausführlich diskutiert worden.³ Hier soll an den eher praktischen Fragen der Globalisierungsprozesse verdeutlicht werden, was gemeint ist, wenn vom Gemeinglück im globalen Wandel die Rede ist.

1. Globalisierungsprozesse als gesteigerte Interdependenz

Um die beschleunigten Prozesse der globalisierten Interdependenz zu erfassen, bedarf es zunächst lediglich eines oberflächlichen Blickes in die Tagespresse. Parteiübergreifend stellen Intellektuelle fest, dass die wesentlichen politischen Handlungskompetenzen nicht mehr im Bereich des Nationalstaates liegen, sondern auf kontinentaler oder gar auf globaler Ebene angesiedelt sind. Konkret heißt das, wie es Wolfgang Schäuble formuliert, dass Entscheidungen der Bundesregierung Auswirkungen auf die EU und die internationale Gemeinschaft haben und umgekehrt: Entscheidungen der europäischen Partner und anderer Länder, seien sie noch so fern, haben Implikationen für das politische Handeln der BRD.⁴ Deshalb hat der Soziologe Anthony Giddens bereits in den 1990er-Jahren festgestellt, dass das bedeutendste und wirkmächtigste Thema unserer Zeit die Frage nach der Beherrschung der Globalisierungsprozesse ist und sein wird.⁵ Sicherlich werden die Globalisierungsprozesse auch in politischen Diskursen instrumentalisiert. So werden sie als Rechtfertigung für politische Handlungsschwäche eingesetzt. Aber dass die Abhängigkeiten zwischen den Ländern und Regionen zunehmen, steht nicht in Frage. Drei Probleme lassen sich identifizieren: 1. Was genau sind das: die Globalisierungsprozesse? 2. Welche Konsequenzen sind zu ziehen? 3. Und wie betrifft die Problemstellung Religion und Theologie? Auf diese Fragen ist in der gebotenen Kürze zu antworten.

1. Zum Begriff der Globalisierungsprozesse ist die theoretische Diskurslage unübersichtlich. Aber die komplexen Einsichten der Systemtheoretiker und der Vordenker des Globalisierungsdiskurses insgesamt lassen sich sicherlich auf die Beobachtung einiger gesellschaftlicher Wandlungsprozesse fokussieren: Zunächst ist die Ausdifferenzierung der Arbeitswelt und der

³ Vgl. André Munzinger, *Gemeinsame Welt denken. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Eilert Herms zu den Möglichkeitsbedingungen interkulturellen Zusammenlebens* (hg. in der Reihe *Perspektiven der Ethik*), Tübingen 2014.

⁴ Wolfgang Schäuble, *Europa und die Weltwirtschaft*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, vom 2. November 2010, 8: „Es gibt kaum eine ‚nur‘ deutsche Politikentscheidung, die nicht ohne Folgen für die Welt um uns bliebe; und umgekehrt gibt es kaum eine internationale oder ‚nur‘ europäische Entscheidung, die nicht Auswirkungen auf unser Land hätte.“

⁵ Anthony Giddens, *Die große Globalisierungsdebatte*, in: Marcus S. Kleiner/Hermann Strasser (Hg.), *Globalisierungswelten. Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt*, Köln 2003, 33–47, hier 33. Vgl. die ähnlich leidenschaftliche Analyse von Paul Kennedy, *Local Lives and Global Transformations. Towards World Society*, London 2010, 1–26.

gesellschaftlichen Funktionsbereiche kein Markenzeichen der westlichen Industrienationen mehr, sondern findet in allen Schwellenländern und im Prinzip in allen Entwicklungsländern zunehmend statt: Wirtschaft, Politik, Wissen, Recht und Kultur sind als ausdifferenzierte Prozesse erkennbar. Sodann sind diese ausdifferenzierten Funktionssysteme in direktem Kontakt und in direkter Abhängigkeit von den Funktionssystemen in anderen Ländern, Kontinenten und Großregionen der Welt. Dies ließe sich an einzelnen Branchen, wie der Textilindustrie, verdeutlichen. Die öffentliche Auseinandersetzung in Deutschland im Jahr 2013 um die Arbeitsbedingungen in Bangladesch – ausgelöst durch Brände in Textilfabriken, die für deutsche oder europäische Marken produzieren – ist ein Beispiel für die Verflechtung der Wirtschaftsbeziehungen dieser Länder.⁶ Systemtheoretiker wie Rudolf Stichweh und Niklas Luhmann sprechen angesichts solcher verbreiteten Phänomene auch von der Weltgesellschaft. „Die These der Weltgesellschaft besagt, daß es in der Gegenwart nur noch ein einziges Gesellschaftssystem gibt.“⁷ Durch die Entgrenzungsleistung des Kapitalismus wird, so die theoretische Perspektive, eine Angleichung in allen Funktionsbereichen der Welt stattfinden. Schließlich ist diese Entgrenzung des Kapitalismus auch verantwortlich für eine Schieflage in der globalisierten Ausdifferenzierung der Funktionssysteme. Das wirtschaftliche System weitet sich ungleich leichter, schneller und effektiver aus als alle anderen Systeme. Und die Wirtschaft dominiert somit die anderen Funktionssysteme der Kultur, Religion, Politik und letztlich auch des Rechts. Aber wie sollen nun die Probleme bearbeitet und gelöst werden, die einen globalen Umfang haben und die nicht durch Nationalstaaten gelöst werden können? Es lassen sich umfangreiche Herausforderungen benennen – ob interkontinentale Migrations- und Flüchtlingsbewegungen, Atomwaffenarsenale, Proliferation von Kleinwaffen, Ungleichgewichte der Leitwährungen, weltweite Finanz- und Handelsströme, Marktdominanz transnationaler Konzerne, ökologischer Wandel, abnehmende Biodiversität, ‚Cyberkriegsführung‘, global-operierende Terrorzellen oder Nahrungsmittel- und Ressourcenknappheit: Es sind Anliegen, die zwar in unterschiedlichem Maße, aber doch alle Länder der Welt betreffen. Das sich darstellende Problem kann normativ so ausgedrückt werden: Das Primat der Politik geht verloren und wird durch die Wirtschaft verdrängt. Ökonomische *Global Player* unterlaufen politische, soziale und ökologische Ordnungen und nationale Regierungen werden in ihrem Handlungsspielraum verstärkt eingeschränkt.⁸ Das Kapital agiert längst global, so lässt sich diese Herausforderung pointiert zusammenfassen, der Staat aber nur national.

⁶ Vgl. zur Diskussion *Christoph Hein*, Nachrichten aus einem verrotteten Land, in: <http://www.faz.net/-gql-7pfve> (abgerufen am 11.06.2014).

⁷ *Rudolf Stichweh*, Zur Genese der Weltgesellschaft: Innovationen und Mechanismen, in: *ders.*, Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt a. M. 2000, 245–267, hier 245.

⁸ Diese Analyse ist schon früh vorgetragen worden von *David Held*, Democracy and the Global System, in: *ders.* (Hg.), Political Theory Today, Stanford 1991, 222 ff.

2. Was ist zu tun? Auch hier fasse ich eine komplexe Diskussion kurz zusammen: Es bedarf der Institutionen mit weltweiter Reichweite – und zwar mit sanktionsfähigen Regeln. Institutionen sind auf Dauer gestellte Ordnungen. Und diese müssen auf globaler Ebene in Form einer Rechtsordnung dem globalisierten Kapital und den globalen Herausforderungen entgegengesetzt werden. Für eine solche Rechtsordnung, argumentiert Volker Gerhardt, „haben wir mit größtem Nachdruck einzutreten, weil die Zukunft aller daran hängt – auch die Zukunft jener, die das jetzt noch nicht erkennen“.⁹ Denn will die Mehrzahl der Länder und Völker der Welt ihren Verkehr und Austausch ausbauen, ihren Lebensstandard verbessern, zugleich ökologische Risiken minimieren und Rechtssicherheit gewährleisten, bedarf es kulturübergreifender politischer Koordination: „Für die gleichzeitige Geltung sich ausschließender Rechtsordnungen ist die Erde entweder zu klein oder zu voll – ganz wie man es nimmt.“¹⁰

Analog zu der Suche nach einer staatlichen Ordnung, in der die konfessionellen Differenzen durch einen nationalen Rechtsstaat geschützt werden, bedarf es einer Ordnung, die die Differenzen weltweit schützt.¹¹ Bezogen auf das Thema Glück bedeutet das, dass sich die Parameter für die Gewährleistung von Gemeinglück verschieben. In der Nationalhymne der BRD lässt sich z. B. beobachten, dass „Einigkeit und Recht und Freiheit“ als „des Glückes Unterpfand“ betrachtet werden, aber im Horizont der Möglichkeiten des deutschen Vaterlandes.¹² Der Nationalstaat steht als Garant, der das Glück sichert, verteidigt und ermöglicht. Diese Möglichkeitsbedingung besteht zwar weiterhin, der Nationalstaat ist in seiner Bedeutung nicht überholt, aber bezogen auf die Weltgemeinschaft wird dieser doch relativiert und geschwächt. Das ist der Sinn der Rede von der postnationalen Konstellation. Der Nationalstaat wird nicht abgelöst, sondern soll durch neue Formen internationalen Regierens ergänzt werden, die eben die Gesamtheit der Menschen als Gattung und der Erde als Lebensraum berücksichtigen.¹³

⁹ Volker Gerhardt, Eröffnungsvortrag, Christentum – Staat – Kultur. Vom säkularen Geist der Politik, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006 (SchLA 22), Berlin/New York 2008, 21–40, hier 27.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Schäuble, Europa, 8; Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M. 1998, 91–169.

¹² Wolfgang Lipp, Glück und Unglück – Schicksal und Schicksalsbewältigung, Anstöße, das Leben „gut“ zu leben, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme. Unter Mitwirkung von Klaus Barheier und Achim Meis, Konstanz 2002, 261–278, verweist auf die umfassende, geschichtliche Perspektive der Glücksorientierung in der amerikanischen Verfassung („pursuit of happiness“), bei der Glück neben Freiheit und Leben als Menschenrecht benannt wird.

¹³ Jürgen Habermas, Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik, in: Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.), Anarchie der kommunikativen Frei-

Nun ist eine Rechtsordnung im globalen Sinn zwar keine Illusion mehr, sie besteht bereits in Ansätzen in zahlreichen Weltverträgen. Aber im umfassenden, sanktionsfähigen Sinn ist eine weltweite Rechtsordnung nicht in Sicht und auch nicht ohne Schwierigkeiten. Ein wesentliches Problem besteht darin, dass es strittig ist, auf welcher Grundlage eine solche Rechtsordnung erstellt werden kann: Auf welchen ethischen Werten soll sie beruhen: auf muslimischen, säkularen, christlichen, konfuzianischen, kommunistischen?

3. Die Frage nach der postnationalen Konstellation bezieht somit die Religionen mit ein. Diese spielen dabei eine ambivalente Rolle. Einerseits sind sie nicht auf den Nationalstaat bezogen. Andererseits stehen sie für Differenzmarkierungen, die der Einigung in Fragen gemeinsamer Weltgestaltung ein Hindernis sein können. Diese Ambivalenz will ich etwas ausführlicher beschreiben.

Auf der einen Seite sind Religionsgemeinschaften als Initiatoren oder zumindest als Mitinitiatoren der Globalisierungsprozesse zu betrachten. In diesem Sinne werden sie als „original globalizer“ bezeichnet.¹⁴ Durch die christliche Mission wurde z. B. weltweiter Handel und kultureller Austausch initiiert, vertieft oder begleitet. Mittlerweile agieren global agierende Religionsgemeinschaften wie transnationale Unternehmen, die sich auf mehreren oder allen Kontinenten zugleich profilieren. Dies trifft in unterschiedlichem Maße, aber mit durchaus vergleichbarem Effekt auf die römisch-katholische Kirche,¹⁵ den Welthindurat oder die islamistische Gruppierung Lashkar-i-Taiba zu: Diese Organisationen und Gemeinschaften haben sich nicht nur auf den globalen Wandel eingestellt, sondern sie fördern ihn auch. Es liegen bereits weitreichende Forschungsergebnisse vor, in der die Vielfalt kleinerer Religionsbewegungen analysiert werden, die transnationale Gemeinschaftserlebnisse ermöglichen.¹⁶ So sind religionssoziologische Erhebungen zu nennen, die zeigen, wie Glaubensgemeinschaften alternative Identitäts- und Raumvorstellungen zu politischen Abgren-

heit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt a. M. 2007, 406–459.

¹⁴ David Lehmann, Religion and Globalization, in: Véronique Altglas (Hg.), Religion and Globalization. Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011, 75–92, hier 75.

¹⁵ Dies betrifft in herausragendem Maße die römisch-katholische Kirche. Sie hat nicht nur ein weltweites öffentliches Profil mit entsprechender medialer Macht, sondern sie verbindet auch lokale Strukturen und globale Netzwerke und ist deshalb besonders gut auf den globalen Wandel vorbereitet. Stefan Nacke verdeutlicht, wie dieses globalisierte Bewusstsein im Zweiten Vatikanischen Konzil einen wesentlichen Einfluss auf die Entscheidungsprozesse hatte (Stefan Nacke, Die Kirche der Weltgesellschaft: Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2008, 11).

¹⁶ So setzt in Brasilien der Zen-Buddhismus besonders in höheren sozialen Schichten kosmopolitische Impulse, in Dänemark sind es Baha'i, die weltbürgerliches Gedankengut fördern, und die buddhistische Soka-Gakkai Bewegung ist von Japan aus in vielen Teilen der Welt aktiv, um das humanistische Leitmotiv des Gründers zu vertreten (vgl. Véronique Altglas, Introduction, in: dies. [Hg.], Religion and Globalization Bd. I, London/New York 2011, 1–22, hier 10–16, mit weiterer Literatur).

zungen bereitstellen. Während Letztere sich eher an ethnischen, nationalen oder regionalen Identitätsmarkern orientieren, greifen Religionen z. T. auf universale Markenzeichen zurück. Das kann an den Pfingstgemeinden verdeutlicht werden, die ihre Theologie z. T. auf einer ausgereiften mythologischen Kosmologie aufbauen, um sich vor den aus ihrer Sicht dominanten westlichen Einflüssen schützen und abgrenzen zu können.¹⁷ Da deren Glauben und Metanarrative universalistisch ausgerichtet sind, bieten sie Identifikationsmöglichkeiten weit über übliche Grenzen zwischen Ländern oder Kontinenten hinweg und fördern damit ein alternatives ‚Weltbewusstsein‘.

Auf der anderen Seite sind die Religionen verantwortlich für Differenzen. In seiner Studie, *Gewalt als Gottesdienst*, macht Hans G. Kippenberg entsprechend auf die zentrale Rolle der Religionen in Konfliktherden der Welt aufmerksam. Sein ernüchterndes Fazit lautet, dass es unwahrscheinlich ist, dass die Bedeutung der Wertegemeinschaften in diesen Konflikten abnehmen wird. Seine Analysen verdeutlichen, dass der säkulare Staat häufig diese auf Unterscheidung strebende Grundbewegung vieler Religionsgemeinschaften stark unterschätzt, und er wirbt für Verständigungsprozesse zwischen säkularen Bürokratien und religiösen Denksätzen.¹⁸ Mark Juergensmeyer entwirft in ähnlicher Weise ein ernstes Bild hinsichtlich des zunehmenden religiösen Aktivismus in politischen Prozessen, vor allem in Rebellionen.¹⁹ Mit Juergensmeyer und Kippenberg lässt sich eine regelrechte Globalisierung religiöser Gewalt nachzeichnen, und zwar von den evangelikalischen Christen über fundamentalistische Juden und nationalistische Hindus in Indien und extremistische Buddhisten in Japan bis hin zu den in den Medien des Westens stark präsenten islamistischen Dschihad-Kämpfern. Juergensmeyer legt Wert auf die Analyse, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen dem wachsenden religiösen Aktivismus und der Erosion des Vertrauens in die moralischen Grundlagen säkularer Staaten gibt. Wie ist mit dieser ambivalenten Rolle der Religionen umzugehen? Gibt es überhaupt einen Forschungskonsens zum Religionsbegriff?

2. Religion und Gemeinglück

Das Phänomen der Religion kann aus sehr unterschiedlichen Theorieperspektiven betrachtet werden. Eine besonders markante Stimme im gegen-

¹⁷ Vgl. Joel Robbins, *Is the trans- in transnational the trans- in transcendent? On Alterity and the Sacred in the Age of Globalization*, in: Véronique Altglas (Hg.), *Religion and Globalization. Critical Concepts in Social Studies I*, London/New York 2011, 125–141.

¹⁸ Kippenberg schildert Fälle der religiösen Gewalt aus den USA, dem Iran, Libanon, Israel und Palästina in: Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 206.

¹⁹ Mark Juergensmeyer, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis Al-Qaida*, Hamburger 2009.; vgl. Markus A. Weingardt, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007.

wärtigen Diskurs um die Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen ist die des Soziologen Ulrich Beck. Er greift die Tradition der Religionskritik auf, um deutlich zu machen, dass Religionen eher ein Problem sind als eine Lösung für die globalisierten Herausforderungen. Denn Religionen sind schon per se nach Beck ohne „globale Regel“ zu betrachten und zu analysieren.²⁰ Für Beck steht fest, dass Religionsgemeinschaften nicht fähig sind, Andersgläubige oder Nichtgläubige im Horizont der einen gemeinsamen Welt zu respektieren, zumindest nicht in einer integrativen Weise. Beck erkundet die Bedingungen einer kosmopolitischen Weltgesellschaft. Entscheidend ist, so Beck, die Art und Weise, in der im Horizont internationalen und interkulturellen Bewusstseins „der Andere“ dargestellt wird – also welche „kosmopolitische Hermeneutik“ das Verstehen anleitet.²¹ Religiöse Traditionen aber enthalten nach Beck „einen in bestimmter Weise ‚deformierten Kosmopolitismus‘“, weil sie den Kerngedanken des Kosmopolitismus – nämlich die freie Anerkennung des Anderen – letztlich nicht ohne Exklusion der Ungläubigen vollziehen und begründen können.²²

Hier liegt nicht nur ein kritischer, sondern ein von vornherein pejorativer Religionsbegriff vor, der sich von einem säkularistischen Menschenbild leiten lässt: Religion ist nicht nur überflüssig, sondern trägt von Anfang an eine moralische Belastung in sich. Der religiöse Mensch ist mehr oder minder unfähig, andere als andere zu respektieren und zu akzeptieren.

Ein im Kern gegenteiliger Zugang zum Religionsphänomen liegt in der Tradition Friedrich Schleiermachers vor. Zwar soll nicht behauptet werden, dass Schleiermacher ein völlig einheitliches Verständnis entwickelt hat, aber einige Linien sind in der Forschung relativ unstrittig. Ich greife vor allem auf die *Philosophische Ethik* zurück und ihre gegenwärtige Interpretation durch Arnulf von Scheliha, Gunter Scholz oder Eilert Herms.²³ Religion ist demnach als ein Teilsystem der Gesellschaft anzusehen – und zwar als eine gesellschaftliche Konstante. Sie gehört zur grundlegenden Güterordnung menschlichen Zusammenlebens. Mit dem Begriff Güterordnung ist die Feststellung im Blick, dass so wie Menschen wirtschaften müssen, um den Lebensunterhalt zu sichern, so wie Recht und Ordnung er-

²⁰ Ulrich Beck, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, 374–386, hier 376.

²¹ Ulrich Beck, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a. M. 2007, 337.

²² Beck, Weltreligionen, 383. Dass Beck somit selbst eine Regel in der von ihm konstatierten allgemeinen Regellosigkeit definiert, wird von ihm nicht reflektiert.

²³ Friedrich Schleiermacher, Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun (hg. von Hans-Joachim Birkner; Philosophische Bibliothek 334), Hamburg 1990; vgl. Arnulf von Scheliha, Religion, Gemeinschaft und Politik bei Schleiermacher, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräß (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006 (SchLA 22), Berlin/New York, 318–336; Eilert Herms, Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher, in: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 272–297.

forderlich sind, um Lebensabläufe äußerlich abzusichern und zu gestalten und so wie es des Wissens und der Bildung bedarf, um den Lebenserhalt und die Lebensordnung entwickeln zu können – genauso ist Religion ein Bestandteil der Gesellschaft. Und zwar ist Religion das System der Gesellschaft, in denen Menschen ihre Lebensanschauungen entwickeln, Zielsetzungen für ihr Leben formulieren, Prioritäten setzen und Werte ausbilden, um Entscheidungen treffen zu können.

Es wäre an dieser Stelle hilfreich, genauer auf diese Religionstheorie einzugehen. Schleiermacher unterscheidet nämlich zwei Formen des Daseins: das Organisieren und das Symbolisieren. Und jede dieser zwei Formen hat wiederum zwei Aspekte, einen individuellen und allgemeinen Aspekt. Religion gehört zum Bereich des individuellen Symbolisierens und ist ein Grundvollzug des Menschseins wie das identische Symbolisieren (Wissensproduktion), das individuelle Organisieren (der Lebenserhalt) oder das identische Organisieren (die gesellschaftliche Ordnung). Aber an dieser Stelle ist es nicht unabdingbar, dass den Verästelungen der Theorie gefolgt wird. Vielmehr sollen hier einige Charakteristika hervorgehoben werden, die relevant sind für die Rolle der Religionen in der werdenden Weltgesellschaft.

2.1. Zum Verhältnis von religiösen und säkularen Glücksvorstellungen

Hierbei ist es bemerkenswert, dass Religion in der Linie Schleiermachers nicht über den Transzendenz-Bezug definiert wird, sondern Ausdruck der individuellen Lebensanschauung ist. In diesem Sinne ist der Glaube an den christlichen Gott eine Form der Lebensanschauung, die vergleichbar ist mit anderen Formen. Religion ist, so will ich es ausdrücken, die Symbolisierung der eigenen Vorstellung von unbedingtem Glück – von gelingendem Leben. Damit bedarf es nicht der Abgrenzung, die Ulrich Beck vornimmt, zwischen religiösen und säkularen Weltbürgern. Vielmehr sind säkulare und religiöse Bürger zu fragen, welche Lebensanschauung, welche letzte Glücksvorstellung sie haben und welche Auswirkungen diese für die anderen haben. Formal betrachtet lässt sich eine säkulare Anschauung mit einer religiösen vergleichen. Auch die Überlegung, dass religiöse Menschen besonders intolerant seien, müsste damit hinterfragt werden. Jeder Mensch bedarf der Gewissheiten und diese müssen für ihn vertrauensfähig sein, sonst kann keine Bildung und Ausbildung der eigenen Identität erfolgen. Die entscheidende Frage ist nicht, ob Gewissheiten bestehen, sondern welche es sind.

Nun bestehen berechnete Anfragen an dieses Religionsmodell. Eine wesentliche Kritik ist die, dass es inklusivistisch sei, wenn Menschen per Definitionem als religiös dargestellt würden. Was ist mit säkularen Bürgern, so die Anfrage, die ihre Lebensanschauung in Abgrenzung zu einer enger gefassten religiösen Lebensanschauung entwickeln? Wie lassen sich diejenigen in das Modell integrieren, die dezidiert Religion ablehnen –

die also nicht als religiös bezeichnet werden wollen? Diese Anfrage ist wesentlich, denn sie verdeutlicht, dass die Religionstheorie Schleiermachers für die heutige durch Säkularisierungskräfte gewachsene Gesellschaft weiter entwickelt werden muss. Aber grundsätzlich stellt dieses Problem nicht den Ansatz in Frage. Religion steht in dieser Interpretation Schleiermachers für das Zentrum der eigenen Symbolisierung des Glücks. Sie ist formal mit dem höchsten Gut in der Güterordnung verbunden. Das, was mit Religion ausgedrückt wird, ist anschlussfähig an das, was säkulare Bürger meinen, wenn sie von gelingendem Leben, von Glück und Lebensprioritäten sprechen.

2.2. Zum Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft

Wenn von den Religionen die Rede ist, dann wird oftmals eine gewisse Homogenität vorausgesetzt. Dies ist in der Definition, die Ulrich Beck liefert, implizit der Fall. Religionen sind demnach gemeinschaftlich organisiert, und diese Gemeinschaften haben mehr oder minder einen gemeinsamen Nenner. Es ist in dieser Linie des Denkens der sehr wirkmächtige Ansatz von Samuel Huntington, der unterstellt, die Welt stünde vor einem Kampf der Kulturen, einem *Clash of Civilisations*.²⁴ Viele Entwicklungen der letzten fünfzehn Jahre scheinen diesem Ansatz Recht zu geben – nicht zuletzt der 11. September 2001. Und nach wie vor gehen Intellektuelle davon aus, dass Huntington mit seiner Analyse auf die Bedeutung der Kulturen und Religionen nachhaltig aufmerksam gemacht hat. Auch Umfragen in der Bevölkerung geben Anlass, den globalen Kulturkampf sehr ernst zu nehmen. Einer Studie des Allensbacher Instituts für Demoskopie zufolge werden in der deutschen Bevölkerung die Konflikte zwischen den Religionen als die wesentliche Ursache für zukünftige Krisen betrachtet – wichtiger als Spannungen zwischen den Nationalstaaten und ebenso bedeutsam wie der Streit um die Verteilung der Weltressourcen wie Wasser, Nahrungsmittel und Öl.²⁵ Auch hier wird vorausgesetzt, die Abgrenzungen zwischen den Religionen seien relativ klar.

Aber weitreichende Forschungen verdeutlichen, dass vielmehr vielschichtige Entwicklungen innerhalb der Religionen und Kulturen erfasst werden müssen. Die Konfliktlinien sind längst nicht eindeutig zu bestimmen. So weisen Norris und Inglehart auf bemerkenswerte Unterschiede hin, die sich aus den World Value Surveys ergeben: Die Probleme vieler Muslime mit der Moderne betreffen weniger die demokratischen Bestrebungen und

²⁴ Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (übers. von Holger Fliessbach), München 1998.

²⁵ Detlef Pollack, *Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen*, in: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn 2008, 9–36, hier 35, mit Verweis auf die Allensbacher Studie, IfD-Umfrage 7064.

Reformen.²⁶ Vielmehr sind beträchtliche Spannungen hinsichtlich Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und sexueller Liberalisierung dort zu beobachten. Und diese Diskrepanz nimmt zwischen dem Westen und muslimischen Gesellschaften zu.²⁷ Darüber hinaus zeigen die Studien, dass die Widerstände gegenüber demokratischen Bemühungen in Osteuropa erheblich größer sind als in islamischen Ländern.²⁸ Schließlich ist hinsichtlich der Anerkennung religiöser Autoritäten kein einheitliches interkulturelles, sondern vielmehr ein stratifiziertes intrakulturelles Bild auf Grund deren Forschungsergebnisse zu verzeichnen.²⁹ Martin Riesebrodt argumentiert in diesem Sinn, dass aus der Rückkehr der Religionen sich nicht ein „Zusammenprall der Kulturen“ ablesen lässt, in der religiös determinierte Zivilisationen sich gegenüberstehen, sondern eine differenziertere Analysenotwendigkeit der religiösen Situation:³⁰ Riesebrodt beobachtet eine interne Differenzierung in vielen Religionen, in denen sowohl fundamentalistische als auch modernistische Aspekte zu beobachten sind:

„Was die Ideale der Lebensführung, Kulturgüter, Stil und Geschmack angeht, haben diese Milieus mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemein als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu.“³¹

An dieser Stelle müssten nun diese sozialtheoretischen und religionsphilosophischen Ansätze stärker sozialwissenschaftlich und empirisch beschrieben und ausbuchstabiert werden. So könnte mit David Martin festgestellt werden, dass das Christentum in sich eine derart starke Vielfalt beherbergt, dass wesentliche Spannungen intrakonfessioneller Natur sind. Martin hat wesentliche Studien zum Vergleich von verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums vorgelegt – markant sind vor allem seine Forschungen zur Ausweitung der Pfingstkirchen.³² Aber auch mit Harald Müller ließe sich der internen Pluralisierung in den Religionen nachgehen. Mit

²⁶ Vgl. Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004; dies., *Cosmopolitan Communications: Cultural Diversity in a Globalized World*, Cambridge 2009. Dieses Ergebnis muss nicht den Studien von Juergensmeyer widersprechen, denn deren Schlussfolgerungen beziehen sich auf antidemokratische Segmente innerhalb muslimischer Gesellschaften.

²⁷ Norris/Inglehart, *Sacred*, 154.

²⁸ „This pattern could be explained equally well as reflecting the residual legacy of the Cold War and a realistic evaluation of the actual performance of democracy in these states, rather than by the re-emergence of ethnic conflict based on the values of the Orthodox church, which are, after all, part of Christendom.“ (Ebd.)

²⁹ Es gibt sowohl unter Christen als auch unter Muslimen konservative Bestrebungen, die sich eine aktive politische Rolle von Geistlichen im öffentlichen Leben wünschen (ebd.).

³⁰ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2001, 56 f.

³¹ Ebd., 57.

³² David Martin, *Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 435–464.

Blick auf den Terrorismus im Islam hat er deutlich gemacht, dass die Bestrebungen der Al Qaida als eine politische Theologie angesehen werden können, die gerade säkulare oder funktional ausdifferenzierte Vorstellungen von Gesellschaft im Islam bekämpft:³³ „Denn der Islam ist selbst eine pluralistische Religion.“³⁴

3. Ausblick

Die Rolle der Religionen ist zentral für die friedliche Gestaltung der Globalisierungsprozesse. Das gemeinsame Glück der einen Menschheit in der einen Welt ist gefährdet, weil Interdependenzen und Differenzen zugleich zunehmen. Die Religionen sind deshalb gefragt, ob und wie sie die werdende Weltgesellschaft mitgestalten wollen. Aber, und das scheint mir wichtig zu sein, die Religionen sind nicht nur eine Gefahr für Wirtschaft, Politik und Bildung. Sie sind vielmehr wesentliche Konstante der Gesellschaft und eine Form des Grundvollzugs des Menschseins, wenn es um die Formulierung von Lebensanschauung und unbedingter Glückssuche geht. Die radikale Pluralisierung der Religionen kann deshalb auch eine Chance für neue kreative Begegnungen und neue Entwürfe des Glücks und der gemeinsamen Suche nach Glück verstanden werden.

Die christliche Tradition steht mit den anderen Religionen in der Herausforderung, eine pluralismusfähige Gesellschaftskonzeption zu entwickeln, in der Glück individuell ausgedrückt werden darf und zugleich auf das Weltgemeinwohl bezogen werden muss. Die christliche Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungslehre bietet hier sicherlich viele Ansätze für eine kritische Theorie des globalisierten Gemeinwohls. Aber sie muss mit Bezug auf den Umgang mit anderen Religionen neu ausformuliert werden.

³³ Harald Müller, Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?, in: Ulrich Willems/Michael Minkenberg (Hg.), Politik und Religion (Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 33/2002), Wiesbaden 2003, 559–580.

³⁴ Ebd., 571. Das islamistische Potenzial wird Müller zufolge auf einen Durchschnitt von 15 % geschätzt, der Anteil der Gewaltbereiten auf 3 %, deren „Entzauberung“ in der islamischen Welt bereits zu beobachten sei (ebd.).