

V Religion zwischen Universalisierung und Partikularisierung

Religion denkt sowohl über die Welt als auch über sich selbst nach. Zugleich aber entzieht sie sich der inneren und äußeren Reflexion, verflüchtigt sich ins Unbestimmte (oder gar Unbestimmbare) oder verfestigt sich im Konkreten, das leicht einen regressiven Charakter annehmen kann. Die geschilderten Reaktionsweisen versuchen auf ganz unterschiedlichen Wegen, ihrer habhaft zu werden – sei es nun sozialtechnologisch, sei es mit dem Konzept der »unsichtbaren Religion«, sei es durch die Benennung von Leerstellen, die immer dann mit dem Namen »Religion« versehen werden, wenn man nicht mehr weiter weiß. Im Prozess der Modernisierung wird Religion allerdings nicht nur vergegenständlicht, instrumentalisiert und zurückgedrängt; vielmehr ist ihr die Tendenz zur universalisierenden Abstraktion durchaus inhärent. Diese widerstrebenden Bewegungen lassen es ratsam erscheinen, nochmals auf den Abstraktionsprozess von Religion zu sprechen zu kommen. Dabei wird auch zu fragen sein, wie Religion mit ihrem Konkretionsbedürfnis auf die Vorgänge ihrer Verallgemeinerung, Objektivierung und Instrumentalisierung reagiert.

Im westlichen Kulturkreis unterliegt Religion seit der Antike einer zunehmenden Verallgemeinerung zu einer universalen Größe hin. Diese Entwicklung begann in der philosophischen Theologie der klassisch-antiken Philosophie und setzte sich in der Dogmenbildung der alten Kirche und in der mittelalterlichen Scholastik fort. Durch die

Renaissance vorbereitet, führten in der Neuzeit verschiedene Faktoren zu einem immer allgemeineren und damit abstrakteren Verständnis von Religion. Die Umwälzungen des wissenschaftlichen Weltbildes durch Kopernikus, Galilei und Newton stellten viele christliche Auffassungen infrage; die Emanzipation des Bürgertums brachte die kirchlich legitimierte und geförderte Ständeordnung aus dem Lot; und die Entdeckung und Kolonialisierung ferner Länder mehrte das Wissen um die Vielfalt der Völker und Kulturen, sodass Religionen und Gottesvorstellungen als universale Phänomene erkannt wurden. Die Ideen der Aufklärung, etwa die der Autonomie und Emanzipation des Individuums, sowie ihr unerschütterlicher Glaube an die menschliche Vernunft rüttelten an der Autorität der Kirche als einer Heils- und Gnadenanstalt. Von einem einheitlichen Christentum konnte zwar bereits seit der ersten großen Spaltung zwischen Rom und Byzanz nicht mehr die Rede sein. Dennoch hatte es im westlichen Abendland für lange Zeit eine Sonderstellung inne. Aber seit der Reformation und dem Dreißigjährigen Krieg sowie im Zuge der genannten kulturgeschichtlichen Entwicklungen erscheint es nur noch als eine mögliche Konkretion allgemeinerer religiöser Vorstellungen unter anderen – überhaupt ist Religion schon lange nicht mehr die dominante Haltung zur Welt.

Diese Veränderungen führten zwar nicht dazu, dass den Religionen keine Bedeutung mehr beigemessen wurde, aber sie trieben doch den besagten Abstraktionsprozess voran. Ein besonders prägnantes Beispiel für die Fassung von Religion als einer universalen Größe ist das Konzept der »natürlichen Religion«, das Herbert von Cherbury (1583–1648) entwickelt hat. Dieser betrachtete die religiöse Wahrheit als vernünftig und somit als für alle denkenden Subjekte einsehbar. Da die gottgegebene Vernunft unteilbar sei, gebe es auch nur eine einzige wahre Religion mit einem festen Bestand allgemein gültiger ethisch-religiöser Vorstellungen, die dem Menschen angeboren seien. Die natürliche Religion basiere auf einigen wenigen elementaren Wahrheiten: dass es ein höchstes Wesen gebe, das es zu verehren gilt; dass der Gottesdienst in Tugend und Frömmigkeit bestehe; dass auf Verfehlungen mit Reue und Umkehr reagiert werden müsse; und dass Gott gütig und gerecht sei und sowohl im irdischen Leben als auch nach dem Tode belohne und bestrafe. Dies zu glauben und zu befol-

gen, reiche für das menschliche Heil völlig aus – alles Weitere seien Erfindungen von Herrschern und/oder Priestern, um ihre Macht zu festigen.

Bei solchen Abstrahierungen von konkreten Religionen wurde nicht selten auch die Auffassung vertreten, dass die natürliche Religion die ursprüngliche historische Gestalt sei, die dann in späteren Zeiten durch Offenbarungsreligionen wie das Judentum, das Christentum oder den Islam abgelöst wurde – deshalb sei es möglich, sie durch systematische Erforschung der Gemeinsamkeiten aller Religionen wieder freizulegen. Auf dieser Linie liegen auch die Konzeptionen einer Vernunft- und Moralreligion, wie etwa Lessing und Kant sie vertraten. So wurde Religion im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem »Kollektivsingular«. Die Erforschung religiöser Phänomene, die sich im 19. Jahrhundert im modernen Wissenschaftskanon etablierte, tat ein Übriges. Vor allem die Ethnologie konnte die These bekräftigen, dass Religion eine elementare, kulturübergreifende Erscheinung sei. Dem Kollektivsingular Religion traten dann bald verwandte Begriffe zur Seite: beispielsweise das Opfer, der Mythos, das Mana, das Tabu, das Totem, der Fetisch, das Ritual oder das Heilige.

Bereits in der älteren Sozial- und politischen Philosophie und später vor allem in den Sozialwissenschaften wurde Religion dann als ein sozialer Sachverhalt begriffen. Émile Durkheim (1858–1917) etwa sah in ihr eine gesellschaftsintegrative Kraft. Durch religiöse Symbole und Rituale vergewissere sich die von den Individuen unabhängige Gesellschaft ihrer Einheit. Unter modernen Bedingungen übernehme die so genannte »moral laïque«, eine säkulare Variante von Religion, die gesellschaftliche Integrationsfunktion. An eben diese Vorstellung schloss der US-amerikanische Soziologe Robert N. Bellah mit seinem Konzept der »Zivilreligion« an, das wiederum auf Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zurückgeht. Jener schrieb schon im Jahre 1762: »Im Hinblick auf die Gesellschaft, die entweder eine allgemeine oder eine besondere ist, kann auch die Religion in zwei Arten eingeteilt werden, nämlich in die Religion des Menschen und in die des Staatsbürgers. Die erstere, die weder Tempel noch Altäre, noch Riten kennt und sich auf die rein innerliche Verehrung des höchsten Wesens und auf die ewigen Pflichten der Moral beschränkt, ist die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Theismus, das, was man das

natürliche Gottesrecht nennen kann. Die zweite gilt nur in einem einzigen Lande und gibt diesem seine Götter, seine eignen Schutzpatrone: Sie hat ihre Dogmen, ihre Riten, ihren äußeren, durch die Gesetze vorgeschriebenen Kult; mit Ausnahme der einen Nation, die sich zu ihr bekennt, ist für sie alles ungläubig, fremd, barbarisch; sie läßt die Pflichten und die Rechte des Menschen nur soweit gehen, wie ihre Altäre reichen. Solcherart waren alle Religionen der ersten Völker; man kann sie das bürgerliche oder positive Gottesrecht nennen.« An diesem Zitat ist zunächst einmal bemerkenswert, dass Zivilreligion – im Unterschied zum abstrakten Glauben – als inhaltlich bestimmte Form von Religion beschrieben wird. Überdies hält Rousseau sie für die ursprüngliche Religion. Und schließlich weist er ihr die Aufgabe zu, die Nation zu einen.

Doch Karriere in einem eigentlichen Sinne machte der Begriff der Zivilreligion erst durch den bereits erwähnten Robert N. Bellah, dem er zur Benennung jenes Bestandes an Überzeugungen und Werten diene, die im Bewusstsein der US-amerikanischen Öffentlichkeit als grundlegend, allgemein verbindlich und konstitutiv für die nationale Identität gelten. Die Zivilgesellschaft, die immer mehr Aufgaben vom Staat übernehme, bedürfe eines Glaubensfundamentes, das die Verbindlichkeit der rechtlichen und politischen Institutionen sowie des Gemeinwesens garantiere. In den letzten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts hatte der Begriff dann Konjunktur und wurde auch auf andere Länder und politische Kulturen angewandt.

Die Zivilreligion manifestiert sich nun in Gestalt von religiösen oder quasi-religiösen, weil letztbegründenden Überzeugungen, Symbolen und Ritualen. Zivilreligiöse Überzeugungen kommen etwa in der Verfassung eines Landes oder in einer religiös gefärbten politischen Rhetorik zum Ausdruck. Als zivilreligiöse Symbole gelten zum Beispiel das Kruzifix in Gerichtssälen oder die Nationalflagge vor öffentlichen Gebäuden. Und zu den zivilreligiösen Ritualen zählen etwa öffentliche Vereidigungen von Soldaten oder das gemeinsame Singen der Nationalhymne. Eine Integrationsfunktion kommt der Zivilreligion insofern zu, als sie jenen religiösen Glauben umfasst, der von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt wird.

Das Konzept der Zivilreligion ist also ein gutes Beispiel dafür, wie Religion für nicht-religiöse Zwecke instrumentalisiert wird. Insofern

ist durchaus fraglich, ob es sich hier überhaupt noch um eine Form von Religion handelt – sei es als eine empirische Größe oder als ein normatives Konstrukt. Möglicherweise haben wir es eher mit einer Form der Sakralisierung des Politischen zu tun – dazu später mehr. Jedenfalls ist Zivilreligion ein allgemeines Substrat, das durch die Abstraktion von konkreten historischen Religionen entsteht. Gewann Rousseau den Begriff noch durch seine Gegenüberstellung zu einem abstrakten Glauben, so diente er Bellah dazu, eine Dimension von Religion jenseits ihrer konkreten Ausformungen zu bezeichnen.

Religion ist aber nicht nur Objekt des Abstraktionsprozesses – vielmehr treibt sie ihn auch selbst voran. Von der innerreligiösen Rationalisierung war bereits die Rede. Der Monotheismus erhebt universalen Geltungsanspruch und zielt sowohl auf jeden einzelnen Menschen als auch auf die gesamte Menschheit. Mit der Universalisierung des Heils geht eine zunehmende Abstraktion einher. Über den monotheistischen Gott universaler Geltung erzählt man keine Geschichten mehr. An ihre Stelle treten Formeln, Begriffe und Dogmen. Inzwischen gibt es Ansätze zu einer Welttheologie, die sich darum bemüht, die Gemeinsamkeiten jenseits der konkreten Religionen herauszustellen. Auch Teile des interreligiösen Dialogs, sofern er die Schnittmengen der verschiedenen Religionen benennen möchte, gehören zum Universalisierungsprozess. Gemeinsamkeiten und Schnittmengen sind nur um den Preis der Abstraktion zu haben. Was die einzelnen historischen Religionen vereint und übersteigt, ist nicht in konkrete Symbole zu bringen. In der Abstraktion hat Gott keinen Namen mehr und verflüchtigt sich tendenziell ins allgemein Göttliche oder gar ins formlose Heilige.

Ein Ergebnis gesteigerter Reflexion über Religion ist die Einsicht, dass auch religiöse Symbole »konstruiert« werden. Doch während wir bei künstlerischen oder wissenschaftlichen Symbolisierungen keine Schwierigkeiten haben, sie als Konstrukte des menschlichen Geistes zu akzeptieren, fällt uns dies in religiösen Angelegenheiten nicht ganz so leicht. Der Gott, an den ich glaube und dem ich mich verdanke, soll nur ein Bild sein, das ich selbst mir von ihm mache? Schon in der Theologie hat die Einsicht in die Kontingenz der Symbolisierungen ihre Grenzen. Jesus Christus kann man stets aufs Neue interpretieren, aber der Glaube an ihn als Sohn Gottes, der durch seinen Tod die Welt

erlöst hat, darf nicht zur Disposition stehen. Wieviel schwerer muss sich dann erst die religiöse Praxis mit diesem Problem tun? Eine der Auswirkungen dieser Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, dass man immer mehr von konkreten Inhalten absieht – und zwar zugunsten des »allgemein Religiösen« oder zugunsten von emotionalen Erfahrungen, denen man dann einen möglichst vagen Ausdruck verleiht. Diese Tendenz kam bereits in den mystischen Strömungen aller Hochreligionen zum Tragen. Ihre heutige Gestalt findet sie in der so genannten individuellen »Erlebnis-Religion«, von der auch schon die Rede war.

Wir schaffen uns eine begriffliche Sicherheit für etwas, das im Flusse ist und sich immer wieder aufs Neue entzieht. Einerseits ist Religion an Sinnlichkeit sowie an Sprache, Schrift und konkrete Handlungen gebunden. Andererseits verweisen das Nachdenken über Religion und auch die religiösen Ausdrucksformen selbst darauf, dass das Gemeinte (»die Transzendenz«) niemals im Gesagten oder Getanen aufgeht – die Mystik der Hochreligionen zeugt davon. Wie jedoch reagiert Religion auf die Dialektik von Abstraktion und Konkretion, Universalisierung und Partikularisierung, die ihr einerseits eignet und deren Gegenstand sie andererseits ist?

In letzter Zeit bindet sich Religion wieder stärker an politische, ethnische oder gemeinschaftliche Kontexte. Jene Bezugnahmen verleihen dem Religiösen seine geschichtlichen Gestalten (nicht diese Tatsache an sich, sondern der Plural ist das Problem). Religionen, die momentan als selbst ernannte Wächter ihrer jeweiligen Tradition auf sich aufmerksam machen, gelten als modernitätsfeindlich. Freilich selbst aus Modernisierungsprozessen hervorgegangen, geht es ihnen um die Abwehr der Entwurzelung, Entkörperlichung und Entsinnlichung sowie um die Manifestation des Göttlichen. Doch überdies wollen solche »fundamentalistisch« genannten Religionsformen den Menschen auch eine bestimmte Lebensführung vorschreiben, die in der Regel aus einem Textkanon abgeleitet wird, der allerdings in seiner Eindeutigkeit oft konstruiert ist. Darin besteht der Reduktionismus jeder Konkretion von Religion. Wann immer Fundamentalisten politisch einflussreich werden, üben sie ihren Maßstäben gemäß Zensur. Dann steht Objektivierung gegen Objektivierung, Normierung gegen Normierung, Religion gegen eine im Modus kapitalistischer

Einebnung der kulturellen Unterschiede verfahrenende Globalisierung. Der Fundamentalismus reagiert auf den Verlust des Traditionellen, Eindeutigen und Konkreten. Mit einem liberalen Religionsverständnis und der Autonomie anderer Bereiche will er sich nicht abfinden. Das Aufkommen des Fundamentalismus als einer regressiven Konkretionsform des Religiösen und der geschilderte Prozess zunehmender Reflexion, Abstraktion und Relativierung sind gewissermaßen komplementäre Vorgänge.

Die derzeit wohl bekanntesten Vertreter dieses Typs von Religion sind die Islamisten, denn sie haben im globalen Maßstab die größte Öffentlichkeit und die größte politische Wirkung. Doch der Fundamentalismus ist in allen Weltreligionen zu finden: Im Christentum existiert er im Milieu der Pietisten und Evangelikalen sowie in verschiedenen charismatischen Gemeinschaften, die sowohl in Europa und in den USA als auch in Lateinamerika und Asien auf dem Vormarsch sind. Im Hinduismus Indiens ist er Resultat eines religiösen Nationalismus und in dieser Gestalt maßgeblich für die gewaltsamen Konflikte mit den indischen Muslimen verantwortlich. Für das Judentum ist etwa die Bewegung »Gush Emunim« zu nennen. Zu den wichtigsten Merkmalen des Fundamentalismus zählt der außerordentlich starke Bezug auf die jeweilige Tradition. Sie wird aber nicht als eine kulturelle Vorgabe angesehen, die immer wieder neu interpretiert und neu angeeignet werden muss, sondern hat eher den Charakter des unumstößlich Gültigen, ein für alle Mal Verbürgten. In den Buchreligionen kommt diese Auffassung darin zum Ausdruck, dass die kanonisierten Schriften in ihrer wortwörtlichen Bedeutung verstanden werden. Des Weiteren werden Religion und Politik als eine unauflösliche Einheit gesehen. Der Fundamentalismus kann staatsförmig werden und die Gestalt einer Theokratie annehmen, wie es in Ansätzen nach der Revolution im Iran der Fall war. Er kann sich aber auch als Bewegung formieren, wie etwa bei den »reconstructionists« in den USA, die auf biblischer Grundlage einen antidemokratischen Gottesstaat errichten wollen.

Die dialektischen religiösen Entwicklungen von Abstraktion und Konkretion stehen in einem Zusammenhang mit der Globalisierung. Bei ihr kommt es einerseits zu einer tendenziellen Homogenisierung aller sozialen und kulturellen Praxis. Andererseits aber behaupten sich

Traditionen und kulturelle Besonderheiten (oder werden sogar erst erzeugt), sodass man von den widerstrebenden Vorgängen der Globalisierung und Regionalisierung spricht. Roland Robertson unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der Partikularisierung des Universalismus (die Welt als ein einziger Ort) und der Universalisierung des Partikularismus (jeder Einheit ihre eigene Identität).

Religionen reagieren auf verschiedene Weise auf die Globalisierung. Die einen wollen sich gegenüber dem globalen System abgrenzen und sich dadurch als partikulare Identitäten formieren. Hierzu zählen die bereits genannten fundamentalistischen Bewegungen. Andere hingegen setzen eher auf »Welttheologien«, die auf die eschatologischen Implikationen einer umfassenden Humanität zielen. Als Beispiele hierfür sind etwa die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Varianten von Befreiungstheologien zu nennen.

Für das religiöse Dilemma, den widerstrebenden Entwicklungen von Universalisierung und Partikularisierung ausgesetzt zu sein, gibt es Peter Beyer zufolge zwei Lösungsstrategien: eine liberale und eine konservative. Die liberale Option verortet Religion zwar im Privaten und versteht sie als ein Deutungsangebot, das man annehmen oder ablehnen kann. Doch es werden auch ihre Leistungen im öffentlichen und politischen Bereich betont. Liberal-religiöse Organisationen und Bewegungen und deren Führer sehen es als ihre Aufgabe, sich dafür einzusetzen, möglichst alle Menschen an den Gütern der globalen Gemeinschaft teilhaben zu lassen. Beispiele dafür sind etwa religiös motivierte Umweltbewegungen oder Bewegungen in Lateinamerika, die sich an der Befreiungstheologie orientieren. Die konservative Option setzt den Akzent auf den Bereich des Privaten und auf die individuelle Integrität im Sinne einer ganzheitlichen Persönlichkeit. Sie bevorzugt die eher traditionellen, gemeinschaftlich orientierten Gesellschaftsformationen, unterteilt die Welt in »rein« und »unrein«, »wir« und »die anderen« und kann auf diese Weise im Sinne eines sozio-kulturellen Partikularismus politisch mobilisierend wirken. Beispiele dafür sind etwa die »New Christian Right« in den USA, islamische Bewegungen während der iranischen Revolution und der neue religiöse Zionismus in Israel.

Die Gemeinsamkeit dieser Strategien besteht darin, dass sie beide auf soziale Bewegungen setzen, die den Graben zwischen privatisier-

ter Funktion von Religion und ihrer Leistung in der öffentlichen und politischen Sphäre überbrücken. Sie tragen dem privaten Charakter von Religion Rechnung und machen sie zugleich zu einer kulturellen und politischen Ressource. Daher sind sie in jeder ihrer politischen Ausrichtungen ein modernes Phänomen.

