

Das Schicksal der Religion in der globalisierten Gesellschaft

Johannes Weiß

1.

Das mir gestellte Thema ist so umfassend, so vielschichtig und so schwierig, daß man ihm nicht einmal in einem ganzen Buch wirklich gerecht werden könnte. Viel weniger ist dies im Rahmen einer kurzen Abhandlung möglich. Ich bitte also, nicht mehr von mir zu erwarten als einige Gesichtspunkte und Erwägungen, von denen eine größer angelegte Untersuchung sich leiten lassen könnte. Auch bei diesem eher bescheidenen Vorhaben bewege ich mich im Rahmen einer bestimmten wissenschaftlichen Denktradition, die sich von der „klassischen“ europäischen Religionssoziologie herschreibt und deren herausragender und, nicht nur in meinen Augen, weiterhin aktuellster Exponent Max Weber ist. Mit dieser speziellen Perspektive verbindet sich vermutlich ein gewisser Eurozentrismus hinsichtlich des *Religionsbegriffs*. Diese doppelte Beschränktheit ist mir sehr bewußt, und sie erscheint mir weder selbstverständlich noch unproblematisch. Ich werde deshalb versuchen, meine theoretischen und definitorischen Festlegungen zu begründen und auch zu verdeutlichen, daß sie gerade im Blick auf das Schicksal der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung eine differenzierte Betrachtung, Betrachtungsweise und Prognose zulassen.

2.

Karl Marx, Emile Durkheim und Max Weber sind, nach verbreiteter Auffassung, die wichtigsten unter den „Gründervätern“ der Soziologie. Alle drei haben der Religion und ihrem Schicksal in den modernen Gesellschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet, dies allerdings auf unterschiedliche Weise. Aus der Verschiedenheit der theoretischen Perspektive und des daraus sich ergebenden Begriffs von Religion ergaben sich unvermeidlich auch unterschiedliche Vorstellungen hinsichtlich der gesellschaftlichen Bedeutung und der Zukunft der Religion. Um einer hinreichend differenzierten und historisch fundierten Betrachtungsweise willen empfiehlt es sich, von diesen klassischen Konzeptionen aus die gegenwärtigen Problemlagen und die uns verfügbaren theoretischen Optionen in den Blick zu nehmen.

3.

Der Weg zu einem angemessenen Verständnis von Religion führt nach Marx durch den „Feuerbach“, und das heißt: durch das intellektuelle „Fegefeuer“ (Purgatorium) der Religionskritik von Ludwig Feuerbach. Doch erst, wenn an die Stelle des Menschen resp. der Menschengattung im allgemeinen die konkrete geschichtlich-gesellschaftliche Existenz des Menschen, die „Welt des Menschen, Staat, Sozietät“, gesetzt, wenn also die Theorie der Religion in eine umfassende Theorie der Gesellschaft und der Geschichte eingeordnet ist, kommt der Erkenntnisprozeß ins Ziel. Und dieses Ziel besteht nach Marx in der Einsicht, daß die Religion — *jede* Religion — nichts anderes ist als ein Produkt und eine Funktion unvernünftiger und unmenschlicher gesellschaftlicher Verhältnisse und daß, wenn diese durch die „durchsichtig-vernünftigen“ Verhältnisse der klassenlosen Gesellschaft ersetzt sind, es der Religion nicht mehr bedarf.

4.

Die Schaffung einer klassenlosen und also „durchsichtig-vernünftigen“ Gesellschaft war so auch der Sinn und Zweck der russischen Revolution und des aus ihr hervorgegangenen „realen Sozialismus“ der ost-mittel-europäischen Staaten. Die mit dieser Zielsetzung verbundene Abschaffung aller Erscheinungsformen des Religiösen ist mit großer Entschiedenheit betrieben und auch weitgehend realisiert worden: Die meisten der postsozialistischen Gesellschaften sind in einem viel höheren Grade „säkularisiert“ als alle im übrigen vergleichbaren. Auch als ausdifferenziertes und insofern autonomes Subsystem ist die Religion so schwach, die Idee einer „transzendenten“ Wirklichkeit so vollständig abwesend und so einflußlos, daß man statt von „Säkularisierung“ von einer fortgeschrittenen *Profanisierung* sprechen sollte. Die Ironie dieser radikalen „Verweltlichung der Welt“ aber besteht darin, daß sie die Menschen nicht nur, wie beabsichtigt, von allen religiösen „Illusionen“ befreit, sondern ihnen auch jedes Interesse und jede Orientierung an einer *innerweltlichen* Erlösung, einer Vollendung der Geschichte in einer ganz und gar vernünftig eingerichteten „Welt des Menschen“ genommen hat. An die Stelle der religiösen Illusion ist also die völlige Illusionslosigkeit getreten, die Hoffnung auf ein die Widersprüche und Rätsel der menschlichen Existenz auflösendes Heil ist zugunsten der Selbstbeschränkung auf eine Form von Glück aufgegeben, die dem sehr nahe kommt, was die letzten Menschen in Nietzsches *Zarathustra* gefunden zu haben glauben: „Was ist Stern, was ist Sehnsucht, sagen die letzten Menschen und blinzeln“.

Dieses Resultat des großen sozialistischen Experiments legt es nahe zu vermuten, daß eine gesellschaftliche Praxis, die an die Marxsche Theorie anschließt, nicht imstande ist, die Religion zu ersetzen oder sogar zu überbieten. Sie ist aber, wie die Erfahrung lehrt, imstande, einen Zustand der Profanisierung herbeizuführen, in dem nicht nur die überkommenen Formen der Religion, sondern auch die Motive und die

Ansatzpunkte religiöser Erfahrung überhaupt beseitigt sind. Eine solche Situation konfrontiert die Religionssoziologie mit Fragen, auf die sie, wie mir scheint, kaum vorbereitet ist.

5.

Wie für Marx so heißt auch für Durkheim das aufgelöste Rätsel der Religion „Gesellschaft“. Gott und Gesellschaft sind für ihn ein und dasselbe (Durkheim 1979, 295; vgl. 206, 125, 630 f.), und diese Selbigkeit erschließt sich, und zwar ausschließlich, aus der Perspektive der Soziologie. In der Sprache und in den Ritualen der Religion äußert sich für Durkheim nicht, wie für Marx, das *falsche* Bewußtsein von einem illusionären Glück, sondern die Transzendenz der Gesellschaft, des „kollektiven Geistes“. Es gibt also eine Wahrheit der Religion, aber diese Wahrheit erschließt sich nicht theologisch, sondern nur, und zwar im vollen Umfange, soziologisch. Der Religion eine eigene Bedeutung und der religiösen Erfahrung ein eigenes Recht zuzugestehen, ist weder möglich noch nötig: Die religiöse Wahrheit wird in eine soziologische Wahrheit übersetzt und auf diese Weise (im Sinne Hegels) „aufgehoben“, d.h. überwunden, auf ein höheres, nämlich wissenschaftliches Niveau gehoben und insofern bewahrt.

Durkheim vertritt also, wie Marx, eine funktionale Auffassung von Religion, dies aber in einer generalisierten, nicht auf Klassengesellschaften beschränkten Form. Seine Theorie der Religion versteht sich also nicht mehr als Religionskritik, und genau deshalb hat sie die nachfolgende Religionssoziologie stark inspiriert, und zwar insbesondere insofern, als sie zur Suche nach „funktionalen Äquivalenten“ für Religion im überkommenen, also engeren und inhaltlichen Sinne geführt hat.

6.

Im Gegensatz zu Marx und Durkheim (und auch z.B. Nietzsche) sind Webers Untersuchungen von der Überzeugung bestimmt, daß keine Erfahrungswissenschaft, und so auch keine Gesellschaftswissenschaft, es vermag, das eigene Recht religiöser — oder ästhetischer und moralischer — Erfahrungen prinzipiell aufzuheben, ihre Erkenntnisse *an die Stelle* eines religiösen Welt- und Selbstverhältnisses zu setzen. Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaften zieht nach seiner Einsicht unvermeidlich die Selbstentzauberung der Wissenschaft nach sich. Das bedeutet, daß sie — die Wissenschaft — wesentliche Fragen der menschlichen Existenz weder stellen noch beantworten noch als unsinnig zurückweisen kann: Fragen nach dem moralisch oder politisch Guten und Richtigen einerseits, nach dem Sinn des Weltgeschehens im allgemeinen und des individuellen Lebens, Strebens und Sterbens im besonderen. So bemerkt Weber im Rückblick auf die *Protestantische Ethik*, daß das, „was dem seiner Religion anhänglichen Theologen daran das *Wertvolle*“ sei, außer Betracht geblieben sei: „Wir haben es mit — religiös *gewertet* — oft recht äußerlichen und groben Seiten

des Lebens der Religionen zu tun, die aber freilich eben *auch* da waren und oft, eben weil sie grob und äußerlich waren, äußerlich auch am stärksten wirkten“ (Max Weber 1947, Bd. 1, 18).

Diese Zurückhaltung hat Weber von spätmarxistischer Seite den Vorwurf eingetragen, geradezu „einen wissenschaftlichen Existenzbeweis zugunsten des Religiösen“ (Bosse 1970, 99) führen zu wollen. Andere Kritiker, etwa Ernst Troeltsch oder Werner Stark, haben ihm dagegen — umgekehrt — vorgeworfen, sich zu wenig auf den eigentümlichen Sinn und den spezifischen Wahrheitsanspruch der Religionen eingelassen zu haben.

7.

Diese sehr gegensätzlichen Urteile erklären sich daraus, daß Weber hier wie auch sonst versucht, das vermeintlich Unvereinbare — Wertgebundenheit *und* Wertfreiheit — zu verbinden: die gemeinte ‚Sache‘ in ihrer spezifischen Sinnhaftigkeit zu erfassen, sich aber zugleich jeder persönlich wertenden Stellungnahme zu enthalten. Insbesondere in der vergleichenden religionssoziologischen Forschung gilt diese mittlere oder vermittelnde Position Webers auch heute noch — oder heute wieder — als vorbildhaft (cf. Stephen Sharot 2001).

Hier liegt aber auch der Grund für eine Eigentümlichkeit der Weberschen Religionssoziologie, die ihre *aktuelle* Brauchbarkeit sehr beeinträchtigen könnte: Es finden sich in den Untersuchungen Webers nur wenige Bemerkungen zur Gegenwart und zur absehbaren Zukunft der Religion, und diese wenigen Bemerkungen sind zudem durchgehend von großer Zurückhaltung und Skepsis geprägt. Derselbe anspruchsvolle Begriff von Religion, den Weber sehr früh, und zwar in lebensweltlichen Erfahrungszusammenhängen (cf. Weiß 1992, 103 ff.), ausgebildet und an dem er sich in seinen Studien zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* orientiert hatte, bestimmt seine Rede von der „gottfremden und prophetenlosen“ Zeit und seine Kritik am pseudoreligiösen Ästhetizismus und intellektuell unredlichen Irrationalitätskult zeitgenössischer Intellektueller. In der Gestalt des Propheten — des Propheten, „der nicht kommt“, wie Max Scheler ungeduldig und verständnislos anmerkte — begegnet nach Weber das ganz Außeralltägliche, Unvorhersehbare, Begeisternde und „von innen her“ Ergreifende einer genuin religiösen Welt- und Selbsterfahrung. Eben deshalb hatte er so nachdrücklich die „rein religiösen“ bzw. „ganz und gar religiösen“ Beweggründe und Ziele der altisraelitischen Propheten betont (Weber 1947, Bd. 3, 281, 291, 296, 334).

8.

Diese Ratlosigkeit Webers angesichts des gegenwärtigen und zukünftigen Schicksals der Religionen (vgl. auch das am Schluß von *Wissenschaft als Beruf* zitierte „edomitische Wächterlied“) folgt aus der Einsicht, daß die moderne Kultur sich von den religiösen

und religiös-ethischen Bedingungen ihrer Entstehung immer weiter entfernt und sich schließlich auch gegen sie gewendet hat. Sowohl der moderne okzidentale Kapitalismus — als System der „Verunpersönlichung“, wie es schon beim jungen Weber heißt — und die moderne Wissenschaft — als „spezifisch gottfremde Macht“ — stehen religiösen Sinngebungen fremd und zunehmend feindlich gegenüber, und daß von der Wirtschaft oder gar, wie auch gegenwärtig immer wieder behauptet wird, von der Wissenschaft neue religiöse Energien ausgehen könnten, hält Weber für ganz ausgeschlossen. In der fragmentarischen Studie *Über das antike Judentum* hatte er die Frage gestellt, warum „ganz neue religiöse Konzeptionen . . . kaum in den jeweiligen Mittelpunkten rationaler Kulturen entstanden“ seien, und seine Antwort hatte gelautet: „Um neue Konzeptionen religiöser Art zu ermöglichen, darf der Mensch noch nicht verlernt haben, mit eigenen *Fragen* den Geschehnissen der Welt gegenüberzutreten. . . . Der einmal inmitten kulturgesättigter Gebiete lebende, in ihre Technik verflochtene Mensch stellt solche Fragen ebensowenig an die Umwelt, wie etwa das Kind, welches täglich auf der elektrischen Bahn zu fahren gewohnt ist, von selbst auf die Frage verfallen würde: wie diese es eigentlich anfängt, in Bewegung gesetzt zu werden. Die Fähigkeit des *Erstaunens* über den Gang der Welt ist Voraussetzung der Möglichkeit des Fragens nach ihrem Sinn“ (a.a.O., 220 f.).

Ganz offensichtlich repräsentiert die moderne Kultur in Webers Augen den Extremfall einer „rationalen Kultur“ in diesem Sinne, und mit der „Entzauberung der Welt“ und ihrer Leitidee, daß das Weltgeschehen im Prinzip vollständig berechenbar und beherrschbar sei, verschwindet „das Erstaunen über den Gang der Welt“ und wird „das Fragen nach ihrem Sinn“ selbst sinnlos.

9.

Der Unterschied zwischen der von Marx und Durkheim vertretenen Auffassung einerseits, der Weberschen andererseits findet sich auch noch in der neueren Religionssoziologie. Es ist dies der Unterschied zwischen einem „funktionalen“ und einem „materialen“ Verständnis von Religion. Der Vorzug des funktionalen Verständnisses besteht darin zu verhindern, daß vom Niedergang *bestimmter* Formen des Religiösen auf das Verschwinden von Religion *überhaupt* geschlossen und auf die Suche nach „funktionalen Äquivalenten“ von Religion im engeren, inhaltlichen Sinne ganz verzichtet wird. Diesem Vorzug korrespondiert allerdings der Nachteil, daß der eigentümliche Charakter religiöser Erfahrungsweisen und Sinnwelten entweder überhaupt nicht oder jedenfalls nicht zulänglich in den Blick genommen wird. Das ist nicht nur eine Frage der Definition, sondern hat sehr weitreichende Folgen gerade dann, wenn die gegenwärtige Situation und das zukünftige Schicksal der Religionen zur Frage steht.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß neuere funktionale Konzeptionen deutlich mehr Sensibilität für dieses Problem zeigen. Sie enthalten nämlich methodische und begriffliche Möglichkeiten, unterschiedliche Erscheinungsformen und Leistungen

von Religion im engeren, inhaltlichen Sinne sowohl als solche wie in ihrem Verhältnis zu quasi-religiösen „funktionalen Äquivalenten“ zu erfassen. So unterscheidet z.B. Thomas Luckmann verschiedene Formen resp. Stufen von „Transzendenz“ derart, daß der Religion im materialen Sinne die „große Transzendenz“ zugeordnet wird (Luckmann 2002, 140 ff.). Und Niklas Luhmann betont sehr nachdrücklich, daß die Religion einer der Sachverhalte seien, „die sich selbst bezeichnen, sich selbst eine Form geben können“ (2000, 15). Deshalb habe sich die Religionssoziologie bei ihrer Gegenstandsbestimmung an der Frage zu orientieren: „Wie unterscheidet die Religion *sich selbst*“ (57)? resp.: „Woran erkennt religiöse Kommunikation, daß es sich um religiöse Kommunikation handelt?“ Luhmanns allgemeine Antwort auf diese Frage lautet, daß der von den Religionen durchgehend zum Zwecke der Selbstunterscheidung benutzte „binäre Code“ der von Immanenz und Transzendenz sei und daß dies unter den Bedingungen der fortgeschrittenen gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in den modernen Gesellschaften sogar immer klarer hervortrete: „Was an der Situation der Religion auf die moderne Gesellschaft hinweist ist: daß die Bestimmung dessen, was religiös ist, dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung des Religionssystems überlassen bleibt“ (309).

Dieser Tatbestand, daß die Autonomie und der Eigensinn des Religiösen sich im Prozeß der funktionalen Differenzierung immer deutlicher zeigt, bedeutet für Luhmann, umgekehrt, daß auf den Begriff der „Säkularisierung“ bei der Beschreibung moderner Gesellschaften trotz mancher guten Gründe keineswegs verzichtet werden könne: „Weder ökonomisch, noch politisch, noch wissenschaftlich, noch schließlich in der Familienbildung und der Erziehung oder bei der Krankenbehandlung macht es funktional viel Sinn, sich auf Religion zu beziehen . . . “ (285).

10.

Diese Offenheit für den Eigensinn und die besonderen Ausprägungen von Religion ist für unser Thema von besonderer Wichtigkeit. Sie sorgt zunächst dafür, daß überhaupt so etwas wie genuin religiöse Sinnwelten *als solche* in den Blick kommen und nicht in der nahezu unbegrenzten Zahl tatsächlicher oder vermeintlicher „funktionaler Äquivalente“ untergehen, wie dies, in der Nachfolge Durkheims, z.B. bei Alexander (1994) geschieht. Darüber hinaus aber wird auf diese Weise erkennbar, wie unterschiedlich verschiedene Religionen auf die Herausforderungen und Schwierigkeiten reagieren können und tatsächlich auch reagieren, die der Prozeß der Modernisierung (als Prozeß der Differenzierung und Säkularisierung) unvermeidlich mit sich führt, ob sie z.B., wie Luhmann sagt (316), auf den damit einhergehenden „gesteigerten Reflexivitätsdruck“ angemessen zu antworten vermögen. So kommt in den Blick, wie unterschiedlich sich diese Reaktionsmöglichkeiten und Reaktionsweisen bereits darstellen, wenn man nur die verschiedenen christlichen Lehrgebäude und Gemeinschaften sowie die Gegebenheiten in verschiedenen, vom Christentum geprägten Gesellschaften miteinander vergleicht und z.B. der Frage nachgeht, warum

gerade die Vereinigten Staaten als die in mancher Hinsicht *am wenigsten* „säkularisierte“ unter den westlichen Gesellschaften, und insofern als *Ausnahme* von der Regel, erscheinen, wie u.a. Charles Taylor (2002, 63; vgl. Taylor 1999, 87 f.) bemerkt.

11.

Es spricht viel dafür, sich bei der Analyse der Gegenwart und der Zukunft der Religion trotz der angedeuteten Schwierigkeiten und Ungewißheiten weiterhin an Max Weber anzuschließen. Dies bedeutet, daß man den Begriff der Religion und die damit verbundene religiöse Semantik („Transzendenz“, „heilig“, „Gott“) eng und streng nimmt. Wenn man dies tut, ist die Einsicht unabweisbar, daß die modernen Gesellschaften weitgehend und in immer noch zunehmendem Maße als nicht nur säkularisierte, sondern profanisierte Gesellschaften zu gelten haben. Damit ist zunächst gesagt, daß auf genuin religiöse Fragen keine allgemeinverbindlichen Antworten mehr gegeben werden. Dies ist eine unvermeidliche Folge des Prozesses gesellschaftlicher Ausdifferenzierung (und also Säkularisierung) und insofern nicht rückgängig zu machen. Diese Unvermeidlichkeit gilt allerdings nicht für den Tatbestand, daß jene Fragen selbst zunehmend an gesellschaftlicher, kultureller und auch persönlicher Relevanz und Beachtung zu verlieren scheinen, daß also immer mehr Menschen immer weniger verstehen, warum man solche Fragen überhaupt stellen und sich mit ihrer Beantwortung abmühen soll.

Man könnte sich dieser Tendenz mit der Behauptung entgegenstellen: „Die Grenzziehung zwischen geistlich und weltlich mag strittig sein und ist immer neu zu ziehen (ein immerwährendes Geschäft der politischen Theologie), aber fällt diese Scheidung dahin, dann geht uns der (abendländische) Atem aus.“ . . . „Ohne diese Unterscheidung sind wir ausgeliefert an die Throne und Gewalten, die in einem ‘monistischen’ Kosmos kein Jenseits mehr kennen“ (Jacob Taubes, Brief an Carl Schmitt v. 18. 9. 1979, in: Taubes 1987, 42, vgl. 73). Für die erfahrungswissenschaftliche Soziologie empfiehlt es sich aber eher zu untersuchen, wann und in welchen Zusammenhängen, im gesellschaftlichen, politischen und privaten Leben, auf religiöse Symbole und Semantiken doch noch zurückgegriffen wird. Das geschieht beispielsweise da, wo von der „Schöpfung“ oder vom individuellen menschlichen Leben als absolutem Wert gesprochen wird. Die Frage, warum eine solche Redeweise unverzichtbar erscheint und warum sie sich nicht durch eine radikal entsakralisierte Sprache ersetzen läßt (etwa im Sinne des an Durkheim anschließenden Programms einer „Versprachlichung des Sakralen“ von Jürgen Habermas), verweist auf Probleme, mit denen sich die Soziologie stärker befassen sollte, als dies geschieht. Ihrer aufklärerischen Bestimmung würde sie damit nicht untreu — ganz im Gegenteil. Dies ist eine Einsicht, zu der sich jüngst auch Jürgen Habermas, in einer bemerkenswerten Modifikation seiner bisherigen Position, bekannt hat (Habermas 2001, insbes. 29 f.). Allerdings liegt in solchen Erwägungen auch die Gefahr, religiöse „Sinn-Ressourcen“ ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihres ethischen oder politisch-moralischen

Nutzens zu sehen und zu beanspruchen. Diese Form einer „ethischen Rationalisierung“ religiöser Sinngebungen und Traditionen könnte diese auf die Dauer eher schwächen und unkenntlich machen als stärken und retten. Das gilt auch und sogar in besonderem Maße, wie mir scheint, für das von dem Theologen Hans Küng initiierte und organisierte „Projekt“, aus den großen Weltreligionen ein allgemeines „Weltethos“ herauszuziehen, das im Kern mit den längst bekannten und weithin anerkannten Menschenrechten identisch ist (cf. Küng 2001, 315 ff.).

12.

Meine Überlegungen haben, alles im allem, zu einer recht skeptischen Beurteilung der zukünftigen Chancen der Religionen geführt. Mit gutem Recht kann man, im Rückblick auf meine einleitenden Bemerkungen, fragen, ob das nicht doch mit der gewählten Perspektive und vor allem mit einem zu engen und eben eurozentrisch geprägten Verständnis von Religion zusammenhänge. Dieser Einwand ist geeignet, zu einer weniger pessimistischen und jedenfalls differenzierteren Betrachtungs- und Beurteilungsweise zu motivieren. Meine abschließenden Bemerkungen sollen in diese Richtung gehen, und zwar unter ausdrücklicher Thematisierung des Problems der Globalisierung.

Nachdem das Sowjetimperium zusammengebrochen und die ideologischen und militärische Konfrontation der beiden Supermächte verschwunden war, konnte man hoffen, es werde nun ein Zeitalter des Friedens, des Rechts und des Wohlstands für alle Menschen beginnen. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Vielmehr hat sich gezeigt, daß die ungehemmte, den ganzen Globus umspannende Herstellung der *einen* Welt aller Menschen aus sich heraus ganz neuartige Gefahrenpotentiale und starke, teilweise außerordentlich gewalttätige Widerstände erzeugt. Diese Widerstände sind natürlich zunächst ökonomisch oder sozio-ökonomisch motiviert und insofern antikapitalistisch resp. anti-amerikanisch. Sie sind aber auch immer, und oft überwiegend, kultureller Natur, und dann sind sie nicht nur anti-amerikanisch, sondern auch anti-westlich und, sofern das universalistische Credo der modernen Kultur abgelehnt wird, sogar antimodern.

Ich möchte aus diesem sehr vielschichtigen Problemkomplex nur den *einen* Zusammenhang herausheben, der uns hier interessieren soll: den Zusammenhang zwischen der ökonomischen, also kapitalistischen Globalisierung und dem Schicksal unterschiedlicher religiöser Traditionen und Kulturen. Ich beginne mit der selbst unter Fachleuten verbreiteten Auffassung, der ungeheure Erfolg des modernen Kapitalismus in Gesellschaften außerhalb des christlichen Kulturkreises sei ein schlagendes Argument gegen die sogenannte ‚Weber-These‘: „The capitalist success stories of Japan, beginning with the Meiji Restoration, and other east Asian societies in this century strongly suggest that Weber was mistaken in his view of the economic consequences of Confuzian and Buddhist cultures“ (Peter L. Berger 1986, 101). Mir scheint diese Behauptung nicht überzeugend, weil, nicht nur in diesem Fall, zwischen

den ursprünglichen Entstehungs- und Durchsetzungsbedingungen einer kulturellen Schöpfung einerseits und den Bedingungen ihrer Verbreitung, Übernahme und Fortentwicklung andererseits unterschieden werden muß. So war der asketische Protestantismus vielleicht in ersterer Hinsicht sehr förderlich (wenn auch nicht unverzichtbar), der einmal erfundene und durchgesetzte Kapitalismus aber bedarf, nach Webers eigener Aussage, einer religiös-moralischen Außen- und Innenstützung durch ihn nicht mehr. Mehr noch: Der zur Herrschaft gelangte, seiner eigenen Logik und Dynamik überlassene Kapitalismus untergräbt von sich aus die Existenzbedingungen der religiösen Traditionen und Institutionen des Christentums überhaupt.¹ Dies geschieht nicht so planmäßig und auch gewalttätig wie im Sowjetkommunismus, auf lange Sicht aber ebenso flächendeckend und erfolgreich.

Die buddhistisch, taoistisch, shintoistisch und/oder konfuzianisch geprägten Gesellschaften Asiens waren und sind offenbar besonders gut darauf vorbereitet, den „modernen Kapitalismus“ zu übernehmen, zu institutionalisieren und in einer höchst dynamischen und konkurrenzfähigen Weise zu entwickeln. Und es scheint, daß in diesem Falle die religiös-moralische „Einbettung“ auch auf Dauer nicht erodiert. Daraus kann man die Erwartung ableiten, daß jedenfalls die ökonomische, also kapitalistische Globalisierung diese besonderen religiösen Traditionen keineswegs gefährden und am Ende zerstören müsse, vielmehr ihrer gesellschaftlichen Relevanz und Geltung sogar zugute kommen könne.

Um die unterschiedlichen Voraussetzungen und Effekte der Globalisierung auf diesem Felde zu verstehen, muß man sich der sehr unterschiedlichen Weise zuwenden, in der in verschiedenen Religionen das Verhältnis von religiöser Wahrheits- und Heilssuche zur Orientierung und zum Handeln in der ‚Welt‘, insbesondere in der ökonomischen Welt, bestimmt wird. Es wäre in dieser Hinsicht vermutlich höchst instruktiv, nicht nur die sogenannten und von Weber allein thematisierten ‚Weltreligionen‘ in den Blick zu nehmen. Die ungeheuren Schwierigkeiten ebenso wie die außerordentlich destruktiven Folgen, die mit der Globalisierung und der Modernisierung überhaupt in vielen *afrikanischen* Gesellschaften einhergehen, haben gewiß damit zu tun, daß die traditionellen Stammesreligionen besonders ungeeignet sind, dieses Verhältnis von Religion und Welt produktiv, und zwar vor allem ökonomisch produktiv, zu gestalten. Sehr anders, aber ebenfalls sehr problematisch stellt sich die Situation für die *islamisch* geprägten Gesellschaften dar. Hier findet sich vielleicht das größte Ausmaß an ungelöster und womöglich unlösbarer Ambivalenz. Auf der einen Seite steht die ungehemmteste Hingabe an die ökonomische Rationalität des Kapitalismus und den damit verbundenen Konsumismus, auf der anderen Seite der radikalste und auch gewalttätigste Widerstand gegen grundlegende Ideen und Institutionen der Moderne.

13.

Die soweit vorgetragenen Erörterungen haben sich, in verschiedenen Zugängen,

mit der Frage beschäftigt, welche — durchgehend negativen — Auswirkungen auf die Religion die Dominanz der wissenschaftlichen Erkenntnisform einerseits, der kapitalistischen Wirtschaftsweise andererseits haben. Wissenschaft resp. Technik und Ökonomie sind die wichtigsten Triebkräfte der ‚Globalisierung‘. Insofern sind sie auch von entscheidender Bedeutung für das Schicksal der Religion in der globalisierten Welt. Es gibt jedoch Transformationen des Religiösen, die in einer schwer durchschaubaren Weise mit dem Ganzen des Modernisierungsprozesses zusammenhängen derart, daß die verschiedenen Dimensionen der Modernisierung (also: Entzauberung der Welt, Verwissenschaftlichung und Intellektualisierung, ökonomisch-technische Rationalisierung, funktionale Differenzierung, Enttraditionalisierung, Kommodifizierung und Konsumismus, Individualisierung und Globalisierung) dabei zusammenwirken und sich wechselseitig in ihrer Wirkung steigern. Was nun die westlichen, insbesondere europäischen Gesellschaften angeht, läßt sich eine Transformation des Religiösen beobachten, die in die folgende Richtung geht: Religion wird zunehmend zu einer Privatsache, und zwar nicht im ‚guten alten‘ protestantischen Sinne, sondern in dem Sinne, daß jeder/jede Einzelne es sich vorbehält, religiöse Angebote ganz nach individuellem Bedürfnis, spontan und fallweise, in kleinen oder größeren Portionen, für längere oder ganz kurze Zeit (bis hin zur ganz ephemeren Gelegenheitsreligiosität) und unterschiedslos-eklektisch aus allen religiösen Traditionen zu beziehen und zu nutzen (cf. Luckmann 2002, 146 ff.; Taylor 2002, 96, 103 ff.). Höhere Grade der Verbindlichkeit besitzt ein solcher Umgang mit religiösen Deutungen und Ritualen nicht, weder intersubjektiv noch, und das ist entscheidend, subjektiv, etwa im Sinne der Stiftung und Deutung lebensgeschichtlicher ‚Identität‘. Ein wenig zugespitzt kann man hier wohl von der Entstehung einer religiös-weltanschaulichen fast food-Kultur sprechen, in die übrigens mehr oder minder isolierte Elemente der religiösen Traditionen Asiens besonders leicht Eingang zu finden scheinen.

Wie bei der physischen fast food ist die wichtigste Frage auch hier: Warum entsagen die Menschen freiwillig ihrem soviel reicheren und differenzierteren kulturellen Erbe, warum begnügen sie sich mit derart anspruchsloser geistiger Kost? Die Antwort liegt wohl darin, daß sich diese Speisen, die physischen wie die geistigen, durch ein besonders günstiges Verhältnis von Leistung und Preis auszeichnen: Man bekommt vergleichsweise viel für wenig, und im übrigen weiß man buchstäblich nicht mehr, wofür man einen größeren Aufwand treiben sollte. Entweder sind die Fragen, die diesen größeren Aufwand — in intellektueller Hinsicht, aber auch in der Lebensführung — erfordern, in Vergessenheit geraten — das ist die Situation der Profanisierung und der „letzten Menschen“, von der oben schon die Rede war. Oder aber man hegt, nicht ohne Grund, die Vermutung, daß alle noch verfügbaren Möglichkeiten des Erkennens und des Handelns nicht zureichen, um auf diese Fragen — die als Fragen von größter Wichtigkeit und Unabweisbarkeit anerkannt werden — angemessen zu reagieren. Diese Vermutung erzeugt einen Bewußtseinszustand, der von ironischer Gebrochenheit, Resignation oder Verzweiflung geprägt

ist und der, wie mir scheint, unter vielen nachdenklichen Menschen in den westlichen Gesellschaften verbreitet ist.

Literatur

- Alexander, Jeffrey, Religio, in: C. Mongardini/M. Ruini, Hrsg., Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea, Rom 1994, 15–23
- Berger, Peter L., The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty, New York 1986
- Bosse, Hans, Marx — Weber — Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, München 1970
- Durkheim, Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1979
- Furet, F., Le passé d'une illusion, Paris 1995
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen, Frankfurt a.M. 2001
- Küng, Hans, Denkwege. Ein Lesebuch, hrsg. von Karl-Josef Kuschel, 3. Aufl., München/Zürich 2001
- Luckmann, Thomas, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn 1972, 173–189
- Luckmann, Thomas, Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002, Konstanz 2002
- Luhmann, Niklas, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000
- Sharot, Stephen, A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion, New York 2001
- Taubes, Jacob, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügen, Berlin 1987
- Taylor, Charles, Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Transit 19/1999, 84–104
- Taylor, Charles, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 4. Aufl., Tübingen 1947
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., Tübingen 1968
- Weiß, Johannes, Max Webers Grundlegung der Soziologie, 2. Aufl., München 1992

Anmerkungen

1 Genau dies scheint für die Vereinigten Staaten nicht zu gelten, aber sie stellen, wie bemerkt, einen sehr besonderen, keineswegs zu generalisierenden, sondern eigens zu untersuchenden Fall dar. Das zumindest sehr skeptische, wenn nicht ablehnende Verhältnis nicht nur zum Kapitalismus, sondern zum materiellen Reichtum und zum Geld überhaupt, das die meisten christlichen Kirchen und Sekten in Europa, aber auch z.B. in Südamerika, kennzeichnet, existiert im US-amerikanischen Protestantismus nicht, ganz im Gegenteil.