

---

# Wolfgang Schluchter

## Kampf der Kulturen?

Das Verbrechen des 11. September veranlaßte viele, vom beginnenden Kampf der Kulturen zu sprechen. Die deutsche Übersetzung des Bestsellers des amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington lieferte dafür das Stichwort, obgleich er weniger vom »Kampf der Kulturen« als vielmehr vom »Zusammenprall der Zivilisationen« sprach. Wie auch immer: Jedenfalls kehrte das fast schon vergessene Buch nach dem 11. September zurück auf die Bestsellerlisten. Denn Huntington hatte prognostiziert, der Zusammenprall der Zivilisationen führe im 21. Jahrhundert zunehmend zu den von ihm so bezeichneten Bruchlinienkonflikten, ja Bruchlinienkriegen, die im Kern religiösen Charakters seien. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die gegenwärtige religiöse Situation aussieht und ob die Kampf-, ja Kriegsmetapher darauf paßt.

In meinem Vortrag werde ich versuchen, einige Aspekte dieser Problematik in drei Schritten zu beleuchten. Zunächst gehe ich auf die seit der Aufklärung in Philosophie und Soziologie immer wieder gestellte Frage ein, ob sich die Religionen nicht überlebt hätten, und werfe einen Blick auf die religiöse Situation in Deutschland und darüber hinaus (I). Dann setze ich mich mit dem Ansatz von Samuel P. Huntington etwas eingehender auseinander (II). Und schließlich behandle ich das schwierige Verhältnis von religiösem und säkularem Absolutheitsanspruch und praktizierter Toleranz (III). Ich gebe also keine Analyse – geschweige denn eine Erklärung – des 11. September. Er dient mir vielmehr als Anlaß, auf diese weiteren Zusammenhänge einzugehen.

|

Befragt man wichtige philosophische und soziologische Positionen seit der europäischen Aufklärung zur Religionsfrage, so könnte man den Eindruck gewinnen, als wären wir längst auf dem Weg in ein postreligiöses Zeitalter. Einige dieser Positionen greife ich schlagwortartig heraus. Kant beispielsweise sah für die Religion nur dann noch eine Zukunft, wenn sie die Grenzen der bloßen Vernunft nicht mißachte. Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg erkläre, werde, so seine These, auf Dauer ihr gegenüber den kürzeren ziehen. Dabei ging es ihm nicht darum, dem Men-

schen den Glauben zu nehmen – seine drei Fragen lauten bekanntlich: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Und die letzte Frage hat mit Religion zu tun. Ihm ging es vielmehr darum, daß sich die Religion *nicht an die Stelle* der Vernunft setze. Vernunft und Glauben, dazwischen lag für ihn eine Kluft. Hegel dagegen suchte in einer gigantischen gedanklichen Anstrengung nicht nur diese Kluft zu schließen, sondern auch die Religionsentwicklung der Menschheit auf den – protestantischen – Begriff zu bringen. Ihm wurden Vernunft und Glaube eins. Nicht zufällig behauptete denn auch sein Schüler Feuerbach, der damit zu einem seiner schärfsten Kritiker wurde: Hegels Philosophie sei im Kern rationale Theologie. Bei ihm werde die Religion zwar im Gedanken verwirklicht, nicht aber im Leben. Folgerichtig forderte Feuerbach, es gelte Hegels rationale Theologie in Anthropologie zu überführen und das (christliche) Liebesgebot sozial einzulösen, in der leidenschaftlichen, weil aus dem Leiden geborenen Beziehung zwischen dem sinnlichen und bedürftigen Ich und dem Du. Sobald dies aber geschehe, werde die Religion aufgehoben. Denn dann seien die Menschen bei sich selbst und nicht mehr bei einem von ihnen konstruierten und dann vergegenständlichten Gegenüber, einem Gott. Für den jungen Marx war dieser Ansatz von Feuerbach zunächst der Ausgangspunkt, um den darin enthaltenen religionskritischen Ansatz zu verallgemeinern. Die Religion, so kann man in seinen frühen Schriften lesen, sei Ausdruck für ein Selbstbewußtsein und ein Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erwarb oder schon wieder verlor. Auch er will die Verwirklichung der Religion, nun allerdings in einem begrifflichen Rahmen, der die Verwirklichungsbedingungen nicht, wie bei Feuerbach, abstrakt ließ, sondern historisch konkret faßte. Diese zu verwirklichende Religion hatte beim jungen Marx auch einen Namen, nämlich Kommunismus, der für ihn als vollendeter Naturalismus zugleich Humanismus, als vollendeter Humanismus aber zugleich Naturalismus war. Bei Nietzsche ist eine solche Verwirklichungsforderung verschwunden, weil er den (christlichen) Gott für tot erklärte. Ihm war der Mensch ganz auf sich selbst zurückgeworfen, aufgefordert zur Selbsttranszendenz aus eigener Kraft. Auch Freud mochte nicht mehr so recht an die emanzipatorische Kraft der Religion glauben. Er nannte Religion schlicht eine Illusion, die einer Verdrängung, einer Art kollektiver Kindheitsneurose entstamme, und empfahl »rationelle Geistesarbeit« als Therapie.<sup>1</sup>

Nicht ganz so einseitig ließen sich die meisten Soziologen zu unserem Thema vernehmen. Emile Durkheim und Max Weber hebe ich hervor. Beide sahen in der Religion zunächst einen wirkungsmächtigen Faktor der Modernisierung. Vor allem

1 Dazu ausführlicher Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, Kapitel 4 und 11.

für Max Weber ist das Entstehen des marktwirtschaftlichen Kapitalismus, des Verfassungsstaats als Rechtsstaat und der begrifflich-experimentellen Wissenschaft mit der Religionsgeschichte verknüpft. Dabei konstatierte er, wie auch Durkheim: Die durch Religion mit angestoßene Modernisierung fördert *Säkularisierung*. Zwar verschwinde die Religion nicht, doch verwandle sie sich, wie Durkheim meinte, in eine Zivilreligion oder werde, wie Weber meinte, in den Bereich des Nichtrationalen abgedrängt. Je weiter die Säkularisierung fortschreite, desto größer werde die Kluft, die zwischen dem religiösen Glauben und dem säkularen Wissen schon immer bestanden habe. Folgt man weiter Webers Analyse, so sind die Wirkungen der Säkularisierung komplex: Bei den kollektiven Weltbildern, den kollektiven Lebensdeutungen komme es zu einer *Ausfaltung* von Alternativen, die prinzipiell nicht mehr in ein religiöses Weltbild integriert werden könnten; bei den Institutionen zu einer *Ausdifferenzierung* der Lebensordnungen, für deren Koordination die verfaßte Religion untauglich sei. Bei den Menschen verbreite sich das Wissen davon oder der Glaube daran: »daß man, wenn man *nur wollte*, [die Lebensbedingungen, unter denen man steht,] jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne«<sup>2</sup>, daß die Welt *in diesem Sinne* religiös entzaubert sei. Sowohl für Durkheim wie für Weber gilt deshalb, was auch schon Kant lehrte: daß die Kluft zwischen religiösem Glauben und säkularem Wissen im Prozeß der Modernisierung immer unüberbrückbarer werde, daß die Religion unter den Bedingungen des Säkularismus wenn schon nicht auf dem Rückzug, so doch in der Defensive sei.

Und noch ein anderer Zusammenhang ist wichtig: Die Soziologen ersetzten tendenziell das Hegelsche Stufenmodell der Religionsentwicklung durch ein Alternativenmodell. Auch hier ist wieder in erster Linie Max Weber zu nennen. Karl Jaspers, der sein Philosophieren lange an ihm orientierte, brachte den entscheidenden Gesichtspunkt auf den Begriff. Seit der Achsenzeit, die Jaspers in die Phase von 800 bis 200 vor Chr. legte, gebe es zwar eine Weltgeschichte in dem Sinne, daß nicht nur im mittelmeeerisch-okzidentalen Kulturkreis, sondern auch im chinesischen und indischen ein neues Niveau der Reflexivität und damit auch ein neues Verständnis menschlicher Existenz erreicht wurde. Aber diese drei Welten entwickelten dieses Niveau – die Bewußtheit des Bewußtseins, das Denken des Denkens, die neue Grenzerfahrung – nicht *auseinander*, sondern *nebeneinander*, jedenfalls relativ *unabhängig voneinander*, und die daraus entstandenen Kultur- und Weltreligionen ließen

2 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968, S. 594.

deshalb trotz der Sinnverschiedenheit ihrer Glaubensinhalte eben gerade *keine* Einordnung in ein Stufenmodell, keine Hierarchisierung, zu. Mehr noch: Sie seien in sich selbst von Beginn an in orthodoxe und heterodoxe Bewegungen gespalten, produzierten also ständig religiöse Alternativen aus sich selbst heraus, mit der Gefahr des religiösen Chaos. Die für die Religionen aufgrund eigendynamischer Pluralisierung schon immer schwierige Lage hat sich freilich unter den Bedingungen des Säkularismus in erheblichem Maße weiter kompliziert.

Es gab also viele und sehr verschiedene Denker, die der Religion, besser: *den Religionen*, keine günstige Zukunft prognostizierten. Und in der Tat: Blickt man auf unser Land, auf das vereinigte Deutschland, so scheint daran viel Wahres zu sein. Insbesondere in Ostdeutschland ist nicht nur die Entkirchlichung, sondern auch die Entchristlichung der Bevölkerung weit fortgeschritten. Der SED-Staat hinterließ ein weitgehend laizistisches Land. Der Vorgang reicht so tief, daß, zum Erstaunen vieler Beobachter, selbst die sektenartigen religiösen Erneuerungsbewegungen, anders als etwa in Rußland, hier bislang nicht Fuß fassen konnten. Lebt die ostdeutsche Bevölkerung also vor, was man als die Zukunft aller Religionen unter den Bedingungen der Modernisierung bezeichnen muß?

Bevor wir diese Frage vorschnell mit ja beantworten, seien zunächst einige Tendenzen angedeutet, die tatsächlich in die genannte Richtung weisen. Sie betreffen die Teilnahme der Bevölkerung der Bundesrepublik am religiösen Leben in West und Ost. Zunächst: Ende 1994 gab es rund 28 Millionen Mitglieder der katholischen Kirche und etwa ebenso viele der evangelischen Kirche im wiedervereinigten Deutschland. Dies entsprach einem Anteil an der Gesamtbevölkerung (Deutsche und Ausländer) von jeweils etwa 35 Prozent. Vergleicht man diese Zahlen mit denen von 1950, so ist die evangelische Kirche zwar geschrumpft, die katholische Kirche aber erstaunlich konstant geblieben. Dies wird vor allem auf die Zuwanderung ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familien zurückgeführt.

Zum Zeitpunkt des Zusammenbruchs der DDR hatte die evangelische Kirche dort etwa vier Millionen Mitglieder, die katholische Kirche dagegen nur etwa 900 000. Dieser Unterschied sagt zunächst wenig: Das Gebiet der DDR war ursprünglich überwiegend protestantisch, die Katholiken hier schon immer in der Diaspora. Auch während der doppelten Diaspora unter der SED-Herrschaft hielt die katholische Kirche ihr kleines Häuflein erstaunlich gut zusammen. Der Anteil der Protestanten an der ostdeutschen Bevölkerung aber sank über die Jahre auf etwa 25 Prozent. Zum Zeitpunkt des Umbruchs war deshalb in Ostdeutschland insgesamt nur noch etwa ein Drittel der Bevölkerung kirchlich gebunden, also halb so viel wie in Westdeutschland – und mit weiterhin sinkender Tendenz. 1998 war der Anteil der Protestanten an der ostdeutschen Bevölkerung auf 22 Prozent, der der Katholiken auf drei Prozent

zurückgegangen. Überhaupt zeigt sich seit Jahren, daß der Saldo Eintritt/Austritt in beiden Kirchen negativ ausfällt, und zwar sowohl im Osten *wie* im Westen. 1995 etwa gab es bei ca. 60 000 Eintritten bzw. Aufnahmen ca. 300 000 Austritte.<sup>3</sup>

Das Bild bliebe freilich allzu unvollständig, würde man zwei weitere Entwicklungen unerwähnt lassen: Das erstaunliche Wachstum der Anhänger der beiden anderen »Buchreligionen«, das sich allerdings vor allem in Westdeutschland und in Berlin vollzog. Die durch die Shoa vernichteten jüdischen Gemeinden konnten, nach schwierigen und immer prekären Anfängen und jahrzehntelanger Stagnation, durch die Zuwanderung von Juden aus Rußland und den GUS-Staaten ihre Mitglieder in den letzten Jahren auf etwa das Dreifache steigern, freilich mit erheblichen Problemen für die Gemeinden. Laut *Allgemeiner jüdischer Wochenzeitung*<sup>4</sup> gibt es heute ca. 188 000 jüdische Mitbürger, von denen ca. 82 000 in jüdischen Gemeinden organisiert sind. Noch dramatischer verlief die Entwicklung bei den Muslimen. Ihre Zahl wird auf ca. drei Millionen, die Zahl der Moscheegemeinden auf ca. 2400 geschätzt. 36 Prozent der Muslime in Deutschland gehören zu einer Moscheegemeinde. Die Zahl der untereinander konkurrierenden islamischen Dachorganisationen ist freilich hoch, die organisatorische Zersplitterung der muslimischen Glaubensgemeinschaft deshalb groß.

Doch zurück zu den Daten über die beiden christlichen Konfessionen. Sie erwecken trotz des Abwärtstrends nicht den Eindruck, als würden sie langsam, aber sicher sterben. Schließlich leiden alle Großorganisationen in der Bundesrepublik derzeit unter Mitgliederschwund. Der immer noch positive Eindruck ändert sich freilich, wenn man sich den »Äußerungen des kirchlichen Lebens«, wie es im Statistischen Jahrbuch heißt, zuwendet, also Taufen, Konfirmationen bzw. Firmungen, Trauungen, Bestattungen und vor allem: der Teilnahme am Gottesdienst. Im *Datenreport 1997* heißt es, im Jahre 1994 hätten durchschnittlich 5,4 Millionen Katholiken den Sonntagsgottesdienst besucht, also immerhin noch 19,3 Prozent der Mitglieder, bei der evangelischen Kirche seien es durchschnittlich 1,4 Millionen gewesen, was gerade noch 5 Prozent der Mitglieder entsprach. Dabei habe sich die Teilnahme bei dem Katholiken im Verlauf von 25 Jahren mehr als halbiert. Dies sind beeindruckende Zahlen. Sie zeigen, wie *bindungsschwach* die beiden Kirchen in Deutschland geworden sind.

Diese Bindungsschwäche ist in Ostdeutschland besonders ausgeprägt und läßt sich an einem Detail besonders gut illustrieren. Es geht um die Jugendweihe, nicht von

3 Die Zahlen sind entnommen aus: Statistisches Bundesamt (Hg.), *Datenreport 1997*, *Datenreport 1999* sowie aus dem *Statistischen Jahrbuch 1998*.

4 Vom 7. Juni 2001.

der SED erfunden, aber übernommen und für ihre Zwecke umgebaut und mißbraucht. Die Jugendweihe sollte im säkularen SED-Staat die Konfirmation und die Firmung ersetzen. Der Druck auf Eltern und Jugendliche, die Jugendweihe mitzumachen, war enorm. Mit dem Zusammenbruch der DDR ist der Druck gewichen, die Jugendweihe aber, allerdings mit verändertem Inhalt, beliebt geblieben. Inzwischen passen sich bereits die Kirchen in Ostdeutschland diesem säkularen Ritus an.

Es wäre also gewiß fahrlässig, wollte man den Säkularisationsdruck, der auf den Religionen zumindest in unseren Breiten lastet, verharmlosen. Sieht man sich jedoch in der weiteren Welt um, so entsteht ein ganz anderes Bild. Man braucht dazu noch nicht einmal den westlichen Kulturkreis zu verlassen. Ein Blick nach den USA genügt. Hier gibt es ganz andere Zahlen über die Beteiligung der Bevölkerung am religiösen Leben. Schon Max Weber meinte, die Erfahrungen seiner Amerikareise im Jahre 1904 resümierend, die USA sei »das, nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gemessen, religiöseste Land bis an die Schwelle [des 20.] Jahrhunderts« gewesen.<sup>5</sup> Diese Aussage gilt *cum grano salis* auch noch heute. Zugleich aber ist es vermutlich das modernste – und übrigens auch das fundamentalistischste.

Aber nicht nur die USA sind ein Beispiel für die ungebrochene Vitalität verfaßter Religionen – die ehemals zweite und dritte Welt sind es auch, und dies nicht erst, seit das Sowjetimperium zusammenbrach und eine neue Ära der Weltpolitik begann. Schon in den siebziger Jahren hegten manche Europäer die Hoffnung, es möge zu einer Erneuerung des europäischen Christentums durch eine zweite Reformation kommen, ausgelöst durch die Entwicklungen in Afrika und Lateinamerika. Charakteristisch dafür ist der Satz, den Johann Baptist Metz in seinem Versuch formulierte, die christliche Religion aus ihrer *bürgerlichen* Gebundenheit zu lösen: »[...] diese Reformation käme weder aus Wittenberg noch aus Rom. Sie käme überhaupt nicht aus dem christlich-abendländischen Europa über uns, sondern aus dem Befreiungschristentum der armen Kirchen dieser Welt.«<sup>6</sup>

Aber nicht nur das lateinische Christentum scheint hier und da, zumindest außerhalb Europas, wieder auferstanden, auch das byzantinische, der Islam, der Hinduismus, das orthodoxe Judentum, um nur einige zu nennen, und überall mischt sich Religion wieder mit Politik. Da ist es kein Wunder, daß der ein oder andere fragt, ob unter dem Einfluß der *wiedererstarkten* Religionen sich eine neue Konstellation in

5 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 2. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, S. 468.

6 Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, 2. Auflage, München: Kaiser 1980, S. 82.

der Weltpolitik im 21. Jahrhundert anbahne. Einer, der so fragte und mit seiner Antwort eine weltweite Debatte auslöste, ist der eingangs erwähnte amerikanische Politologe Samuel P. Huntington.<sup>7</sup>

## II

Huntington geht davon aus, daß nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung keine *unipolare* Dauerherrschaft des Westens unter Führung der USA drohe, sondern, nach einer Übergangszeit, eine *multipolare* Weltordnung entstehe. Diese neue *multipolare* Weltordnung sei zwar nicht auf beliebig vielen, wohl aber auf *mehrerer* Welten aufgebaut. Diese Welten seien geprägt von Kulturkreisen und würden politisch repräsentiert von Kernstaaten, die in ihnen verankert seien. Diese *multipolare* Weltordnung lasse sich deshalb zugleich als eine *multikulturelle* Weltordnung verstehen. An die Stelle der reinen Machtpolitik der (europäischen) Nationalstaaten, die mit Imperialismus gegenüber dem Rest der Welt gepaart gewesen sei, und an die Stelle der ideologischen Politik der Blöcke werde die Identitätspolitik dieser Kulturkreise treten. Es komme zu *keiner* universalen Kultur. Diese sei vielmehr ein typisches Konstrukt des westlichen Kulturkreises, mit dem er seinen ökonomischen und politischen Imperialismus gleichsam kulturell unterbaue. Dieses Konstrukt aber sei zum Untergang verdammt. Denn die neue Weltordnung werde sich aus einer multi-zentrierten *Gegenbewegung* zum westlichen Kulturkreis entwickeln. Dabei löse sich die Gleichung Modernisierung = Verwestlichung = Säkularisierung auf. Auf Modernisierung im Sinne einer wissenschaftlich und technologisch gestützten Entfaltung der ökonomischen Produktivkräfte werde dabei keineswegs verzichtet. Aber diese ökonomische Modernisierung werde gleichsam kulturell *entwestlicht* und mit kultureller *Indigenisierung* kombiniert. Indigenisierung bedeutet: Rückbesinnung nicht auf die kleinen, sondern auf die großen eigenen kulturellen Traditionen, auf die von Max Weber so bezeichneten Kultur- und Weltreligionen. Für Huntington stellen sie die wichtigste kulturelle Ressource dar, aus der sich die Gegenbewegungen zur westlichen Moderne speisen. Bis zu einem gewissen Grade sei dies zugleich mit *Entsäkularisierung* verbunden. Für Huntington ist insbesondere die Verbreitung fundamentalistischer Bewegungen ein wichtiger Indikator dafür, daß dieser Prozeß bereits in vollem Gange ist.

<sup>7</sup> Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 5. Auflage, München: Europa Verlag 1997.

Huntington ist denn auch der Meinung, in der Welt des 21. Jahrhunderts sei die Religion (wieder) eine zentrale, vielleicht sogar *die* zentrale Kraft, welche die Menschen motiviere und (politisch) mobilisiere.<sup>8</sup> Es ist freilich nicht klar, was er unter Kultur genau versteht. Er erwähnt Religion, aber auch Sprache, Ethnie, Lebensweise, selbst Rasse (Blut), und bei der Abgrenzung seiner Kulturkreise geht es denn auch ziemlich willkürlich zu. Die Unterscheidungskriterien wirbeln munter durcheinander. So entstehen der sinische (zuvor: konfuzianische), der japanische, der hinduistische, der islamische, der westliche, der lateinamerikanische und der afrikanische Kulturkreis, wobei er von dem letzten selbst sagt, daß er nicht wisse, ob man diesen geographischen Raum überhaupt als Kulturkreis bezeichnen könne. Aber nicht nur in diesem Falle kommen dem Leser seines Buches Zweifel an seinen Abgrenzungen. Doch Huntington braucht solche Abgrenzungen, um seine eigentliche These zu entwickeln, die da lautet: Menschen fragten: »Wer sind wir?«, »Wohin gehören wir?« und vor allem: »Wer ist nicht ›wir‹?«<sup>9</sup>, und den Antworten auf *diese* Fragen komme seit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums eine immer größere *politische* Bedeutung zu. Menschen definierten ihre kollektive Identität aber in erster Linie über die Antwort auf die letzte Frage, also über das, was sie *nicht* seien oder *nicht* sein wollten<sup>10</sup>, und die Kultur, der sie sich zugehörig fühlten, also vor allem Religion, Sprache und Ethnie, gäben dafür die wichtigsten Kriterien an die Hand. Bei Identitätspolitik rücke Kultur ins Zentrum. Die fundamentalen Spannungen zwischen Menschengruppen würden deshalb in Zukunft immer mehr aus ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturkreisen erwachsen. Die sich abzeichnenden Identitätskonflikte müßten deshalb in erster Linie als Kulturkonflikte, ja als Religionskonflikte begriffen werden, und dies nicht in dem Sinne, daß sich ökonomische oder politische Konflikte nur als religiöse *ausdrücken*, sondern in dem Sinne, daß Religion die *eigentliche* Konfliktursache ist.

Tatsächlich behauptet Huntington, die neuen Bruchlinien der Menschheit entstünden dort, wo Kulturkreise aneinanderstoßen. Dort komme es zu den blutigen Rändern, wie schon heute erkennbar sei. Huntington stellt sich die Bewegungen in der Welt des 21. Jahrhunderts so vor wie ein Seismologe, der die Bewegungen von großen geologischen Platten beobachtet, die sich gegeneinander verschieben, so daß immer wieder katastrophale Erdbeben entstehen. Nicht zufällig sagt er von den Kulturkreisen, sie seien integriert und geschlossen<sup>11</sup>, und sie bildeten die allgemeinste Ebene für

8 Ebd., S. 93.

9 Ebd., S. 194.

10 Ebd., S. 95.

11 Ebd., S. 53.

die Unterscheidung von Wir und Ihr, also für die Konstruktion von kollektiver Identität.

Nun scheint Huntington damit eine plausible Erklärung für die weltweit zweifellos vorhandene Tendenz zur Entsäkularisierung zu geben, auch dafür, weshalb Identitätspolitik heute häufig wieder mit Religionspolitik verschwistert ist. Doch zeigt sich bei näherem Hinsehen, daß er bei seiner ›Erklärung‹ mit äußerst problematischen Annahmen arbeitet. Das fängt mit dem Kulturbegriff an. Ein Kulturkreis ist für ihn integriert und geschlossen, also letztlich homogen und monolithisch. Doch schon Max Weber wußte: Religionen und auch Kulturen sind keine ausgeklügelten Bücher, und Edward W. Said formuliert in seiner Studie über Kultur und Imperialismus: keine Kultur ist rein und vereinzelt, alle sind sie hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch dazu.<sup>12</sup> Das Multikulturelle ist nicht in erster Linie, wie bei Huntington, ein *interkultureller*, es ist ein *intrakultureller* Zustand, wobei es zweifellos von dem Bezugspunkt abhängt, den Teilnehmer oder Beobachter verwenden, ob man einen Element als extern oder als intern interpretiert. Gewiß, Huntington spricht von Kulturkreisen als von *erweiterten* Familien, zwischen denen, um Wittgenstein zu variieren, nur *Familienähnlichkeiten* bestehen müssen. Und wenn er nach den politischen Trägern, den Staaten, sucht, die aus seiner Sicht die Ansprüche eines Kulturkreises politisch gegenüber den anderen durchsetzen müssen, kennt er außer Kern- und Mitgliedstaaten auch gespaltene und zerrissene Länder, Länder also, in denen sich Kulturkreise ›schneiden‹, für die deshalb ein interner Multikulturalismus charakteristisch ist. Doch hält er diese Länder für bedroht, in der Welt des 21. Jahrhunderts für vermutlich politisch nicht überlebensfähig. Und so überrascht nicht, wenn man als Antwort auf die Frage, wo Europa im Osten ende, wer also Mitglied der Europäischen Union werden könne, die Feststellung findet: »Die zwingendste und gründlichste Antwort« auf diese Frage liefere »die große historische Scheidelinie, die seit Jahrhunderten westlich-christliche Völker von muslimischen und orthodoxen Völkern« trenne.<sup>13</sup> Dummerweise führt diese Scheidelinie mitten durch Weißrußland, die Ukraine, Rumänien und das vormalige Jugoslawien – und macht Griechenland zum Austrittskandidaten und das Streben der Türkei nach Beitritt aussichtslos.<sup>14</sup>

Die problematischen Annahmen aber gehen bei der Diskussion von Identität, dem zweiten zentralen Grundbegriff, weiter. Nach Huntington finden Gruppen ihre poli-

<sup>12</sup> Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus: Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main: Fischer 1994, S. 30.

<sup>13</sup> Huntington, *Kampf der Kulturen*, a. a. O., S. 251.

<sup>14</sup> Vgl. das Schaubild ebd., S. 253.

tisch ausschlaggebende Identität in negativer Weise – was wir *nicht* sind, wie wir *nicht* sein wollen –, und dies auf dem höchsten, dem Kulturkreisniveau. Sicherlich wollen heute viele Völker nicht so sein oder nicht so werden wie der ›Westen‹. Aber führt der dadurch mit angestoßene Indigenisierungsprozeß tatsächlich zurück zu den *großen* kulturellen und religiösen Traditionen? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß es dabei zu einer Revitalisierung der *kleinen* Traditionen, übrigens auch zur Revitalisierung der damit verbundenen ›kleinen‹ Grenzkonflikte kommt? Gewiß operiert man bei kollektiven Identitätskonstruktionen mit Unterscheidungen wie innen/außen, Einfluß/Ausschluß, Öffnung/Schließung, zunächst auf der kulturellen, der symbolischen Ebene, dann auf der sozialen. Aber weder sind solche Konstruktionen in der Regel nur negativ, noch sind sie, sofern sie überhaupt handlungsrelevant werden, allzu hoch aggregiert. Was heißt es schon, zum westlichen Kulturkreis zu gehören? Wann wird diese Zugehörigkeit handlungsrelevant? Doch nicht einmal, wenn man sich in Japan oder China aufhält. Da ist man zwar gewiß auch Europäer, aber vor allem zum Beispiel Deutscher und als Deutscher vielleicht Schwabe, vermutlich nicht katholischer, sondern protestantischer Schwabe und hier wiederum nicht Reformierter, sondern Lutheraner, und trifft man einen lutheranischen Japaner, was gewiß selten vorkommt, so fühlt man sich auch in Japan zu Hause.

Das soll heißen: Je weiter man ›herabsteigt‹, desto *handlungsrelevanter* scheinen die Unterscheidungen zu werden. Je weiter man ›herabsteigt‹, desto deutlicher wird aber auch, daß solche Konstruktionen in der Regel nicht eindimensional sind. Staatszugehörigkeit und Religionszugehörigkeit zum Beispiel liegen auf verschiedenen Dimensionen. Identitätskonstruktionen führen deshalb in der Regel zu *multiplen* Identitäten, die *kontextspezifisch* eingesetzt werden. Sie sind in der Regel auch abgestützt durch sich *kreuzende* soziale Kreise, jedenfalls unter den Bedingungen der säkularisierten Moderne, wie bereits Georg Simmel sah. Hinzu kommt: Identitätskonstruktionen auf dem höchsten Aggregationsniveau sind auch schon deshalb in der Regel handlungsirrelevant, weil die großen Traditionen, insbesondere die religiösen, eben keine monolithischen Blöcke darstellen. Die Welt des Islam kennt Schiiten, Sunniten und Sufis, sie kennt zum Beispiel Wahhabiten (arabisch), Dschadiditen (türkisch) und Aleviten (türkisch-syrisch), sie kennt auch den Islam Indonesiens, Malaysias, des indischen Subkontinents, der Turkvölker, der arabischen Völker, der Türkei und Afrikas, um nur einige Varianten zu nennen, und diese Welt ist genauso vielgestaltig wie die des Christentums oder des Buddhismus, dem Huntington übrigens den Kulturkreisstatus verwehrt!

Und noch eine dritte problematische Annahme von Huntington sollte erwähnt werden: Es sind nämlich weniger die großen, wie er behauptet, als vielmehr die kleinen Differenzen, die Gruppen dazu bringen, die Unterscheidung Wir/Ihr in die Carl

Schmittsche Unterscheidung Freund/Feind zu überführen. Dafür liefert gerade die Religionsgeschichte viel Material. Ob der dreifaltige Gott in drei Substanzen existiert oder nur in drei Momenten, ob der Wein und das Brot, welche beim Abendmahl gereicht werden, das Blut und der Leib Christi *sind* oder diese nur symbolisieren, ob man das Kreuz mit drei oder nur mit zwei Fingern zu schlagen habe, dafür gingen Menschen auf die Straße, um sich die Köpfe einzuschlagen, und solche kleinen Differenzen hatten mitunter große Wirkungen, führten zu Schismata und zu dauerhaften Spaltungen. Mit Freud könnte man sagen: Es ist weniger der Narzißmus der großen als vielmehr der der kleinen Differenz, von dem Menschen motiviert und mobilisiert werden. Wenn es denn einen Kampf der Kulturen geben sollte, wie Huntington vermutet, so weniger *zwischen* den Kulturkreisen als *in* ihnen selbst.

Huntingtons ›Erklärung‹ beruht also auf einer Reihe problematischer Annahmen. Dennoch ist der von ihm konstatierte, teilweise antizipierte Sachverhalt aus meiner Sicht keineswegs irrelevant. Es gibt bereits die Revitalisierung der Religionen, es gibt bereits die Entwestlichung der Moderne, es gibt bereits Tendenzen zur Entsäkularisierung. Was läßt sich dazu sagen, jenseits von Huntington?

### III

Dafür sollten wir zunächst den Kulturbegriff, dann den Religionsbegriff klären. Ich mache einen Versuch. Zunächst: Kultur ist kein Bereich, sondern eine *Dimension* des menschlichen Lebens. Sie läßt sich verstehen als ein Universum nichtsprachlicher und sprachlicher Zeichen und Symbole diskursiven und sinnlich-anschaulichen Charakters (Susanne Langer), der Mensch aber als ein zeichen- und symbolerzeugendes und -verarbeitendes Wesen (Kenneth Burke), das in einem sozial organisierten Lernprozeß erst zum Kulturmenschen werden muß. Es gibt keine Gewähr dafür, daß dieser Prozeß immer und überall gelingt. Nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wissen wir wieder, daß Kultur und Barbarei Nachbarn sind. Folgt man diesem Kulturbegriff, dann ist alle Religion, einschließlich der sogenannten Naturreligion, Kultur. Allerdings gilt nicht das Umgekehrte. Zwar behauptete Emile Durkheim in seinem Spätwerk, am Anfang der Menschheitsentwicklung sei alles Religion, Kultur also gleich Religion gewesen. Doch ist dies eine heuristische Hypothese. Für diesen Grenzfall gibt es keinen historischen Beleg. Religion sollte deshalb verstanden werden als ein *Bereich* der Kultur, der mehr oder weniger institutionell verfaßt ist und in dem eine bestimmte Art des Handelns stattfindet. Es ist ein Handeln bezogen auf das *ganz Andere*, das Heilige, motiviert durch die Erfahrung *schlechthinniger* Abhängigkeit (Schleiermacher). Religionssoziologisch gesehen jedenfalls ist– und hier folge ich

Max Weber – die Konzeption übersinnlicher oder übernatürlicher Mächte untrennbar mit der Religionsfrage verbunden. Denn »deren Beziehungen zu den Menschen zu ordnen (macht) das Reich des ›religiösen‹ Handelns aus«. <sup>15</sup> Zu solcher Konzeption aber ist der Mensch *als* Kulturmensch fähig, denn er ist ein sich selbst transzendierendes Wesen. Karl Jaspers drückte dies so aus: Der Mensch ist Triebwesen, Verstandeswesen und Glaubender, und *darin* über sich hinaus. Er ist zur axiologischen Kehre fähig. Und es war zunächst vor allem die Religion, die ihm half, sie zu vollziehen. Dadurch konnte er sich zugleich von der Übermacht der Wirklichkeit distanzieren. Max Weber sah deshalb eine der wichtigsten Kulturleistungen der Religionen, insbesondere der Erlösungsreligionen, darin, daß sie ihre Anhänger zur Distanzierung von der Welt, ja zu Ablehnung der Welt erzogen haben und nach wie vor erziehen.

Die Religionen, insbesondere die Erlösungsreligionen, waren also aus dieser religionssoziologischen Sicht große Kultivatoren. Und sie haben schon deshalb eine Zukunft, weil sie anthropologisch verankert sind. Dies eint diesen Ansatz mit der eingangs erwähnten religionskritischen Schule, doch anders als diese geht man hier *nicht* davon aus, daß sich diese anthropologische Verankerung gleichsam historisch einholen ließe. Auch in der weitgehend säkularisierten Moderne stellt sich das Problem der axiologischen Kehre, und zwar nicht zuletzt aus dem Bedürfnis heraus, jener schlechthinnigen Abhängigkeit, die jeder Mensch in seinem Leben irgendwann einmal erfährt, einen Sinn zu verleihen.

Doch waren die Religionen, insbesondere die Erlösungsreligionen, nicht nur große Kultivatoren, sie waren auch durchdrungen von einem Absolutheitsanspruch, den sie nicht allein mit dem Wort, sondern vor allem mit dem Schwert durchzusetzen suchten. Durch die Religionsgeschichte zieht sich mehr als eine blutige Spur. Auch hier ist die Nachbarschaft von Kultur und Barbarei greifbar. Es war nicht zuletzt in Europa die Erfahrung der Religionskriege, die das Verhältnis von Religion und Politik kulturell wie institutionell problematisch machte. Es gehört zu den Besonderheiten der Entwicklung des westlichen Kulturkreises, daß diese Erfahrung letztlich zur Trennung von Religion und Politik, Kirche und Staat führte, mit der Religionsfreiheit als normativem Anker, wobei Religionsfreiheit heißt: frei zu sein *für*, aber auch frei zu sein *von* Religion.

Diese Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik, Kirche und Staat war Teil der Säkularisierung. Dadurch wurde die Religion ›entstaatlicht‹, aus der Staatssphäre in die gesellschaftliche Sphäre gerückt. Gewiß verdanken die modernen

<sup>15</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1976, S. 247.

Verfassungen mit ihren Menschen- und Bürgerrechten, zu denen Religionsfreiheit gehört, ihr Entstehen *auch* religiösen Impulsen, wie bereits Georg Jellinek nachwies. In einigen dieser Verfassungen wird auch die religiöse Rede verwendet, besonders dort, wo es um Deklaratorisches geht (»Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen«, heißt es beispielsweise in der Präambel des Grundgesetzes). Doch im wesentlichen ist die Trennung vollzogen, am konsequentesten vermutlich in Frankreich, schon weniger konsequent in Deutschland. Hier wurde nicht zufällig das Wort von der hinkenden Trennungskirche geprägt. In den USA ist die institutionelle Trennung streng, die kulturelle dagegen keineswegs eindeutig. Hier spricht man deshalb von *Zivilreligion*, sieht das *government* zwar nicht im Dienste einer Kirche oder Sekte, wohl aber im Dienste höherer, religiös gefärbter Zwecke. Wie insbesondere Robert Bellah zeigte, interpretierten die großen amerikanischen Präsidenten ihr Handeln immer auch in religiösen Begriffen, weil sich die USA von Beginn an, schon bei den Pilgervätern, als das zweite und neue, wohl auch als das bessere Jerusalem verstand.<sup>16</sup>

Im modernen Verfassungsstaat sind also die Religionskonflikte befriedet, die einst endemischen Religionskriege in einen religiösen Pluralismus verwandelt. Wir sollten dabei *Vielheit* von *Vielfalt* unterscheiden. *Vielheit* heißt beziehungsloses *Nebeneinander*, *Vielfalt* dagegen beziehungsreiches *Mit-* und auch *Gegeneinander*. *Vielfalt* setzt einen gemeinsamen Einheitspunkt voraus. Einer dieser Einheitspunkte ist zwingend die säkulare Verfassung, durch die Religionsfreiheit garantiert ist. Insofern kommt keine Religion im Verfassungsstaat ohne eine minimale Anerkennung des Säkularismus aus. Diese Anerkennung ist weder eine Glaubensfrage, noch verlangt sie eine *emotionale* Bindung. Es reicht dafür tatsächlich der vielbeschworene nüchterne Verfassungspatriotismus einer Staatsbürgernation. Ein weiterer Einheitspunkt kann sich aus der Religionsgeschichte ergeben. Dann geht es um die Frage, ob und – wenn ja – wie aus der historisch entstandenen Vielheit Vielfalt werden kann. Dies ist das Wesen jeder *ökumenischen* Bewegung. Sie setzt zunächst *innerhalb* einer der großen religiösen Traditionen an. Ihr Ziel ist es, den *internen* religiösen Pluralismus zu fördern. Doch sie kann auch darüber hinausgehen, mit dem Ziel, eine Art religiöses Weltethos zu stiften, wie es etwa Hans Küng im Dialog mit den Vertretern aller Weltreligionen versucht.

Diese durch den Säkularismus ermöglichte, aber auch erzwungene *offene* religiöse Situation ist nun bedroht durch den religiösen Fundamentalismus. Der Fundamentalismus ist bekanntlich ursprünglich ein amerikanisch-protestantisches Phänomen.

16 Hierzu Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row 1970, besonders Chap. 9.

Heute ortet man ihn in nahezu allen großen religiösen Traditionen, einschließlich des Judentums.

Der religiöse Fundamentalismus ist eine *moderne* Bewegung *gegen* die Moderne. Er ist also unzureichend beschrieben, wenn man darin nur den unverstellten Rückgang auf die religiösen Fundamente, auf die religiösen Quellen, sieht. Dies ist er natürlich auch, aber diese Wiederaneignung des angeblich Ursprünglichen, durch Überlieferung und Vermittlung Verdeckten beherrschte schon in der vormodernen Welt das Wechselspiel zwischen Orthodoxen und Heterodoxen. Jetzt kommt ein ganz neues Element hinzu. Der religiöse Fundamentalismus will nämlich, wie insbesondere Shmuel N. Eisenstadt darlegte, die angeblich ursprüngliche religiöse Botschaft mit den Mitteln der modernen Politik im Hier und Jetzt verwirklichen. Dabei knüpft er an die jakobinische Komponente der politischen Revolutionen der Neuzeit an.<sup>17</sup> Damit ist der religiöse Fundamentalismus zugleich *gegen* den säkularen Verfassungsstaat gerichtet. Er will die Ausdifferenzierung von Politik und Religion, die ›Entstaatlichung‹ der Religion, rückgängig machen. Er will, um mit Max Weber zu sprechen, das Eigenrecht und die Eigengesetzlichkeit der Wertsphären und Lebensordnungen *nicht* anerkennen. Damit zerstört er aber nicht nur den säkularen Verfassungsstaat, sondern auch den religiösen Pluralismus. Sofern Huntington *dies* mit Entwestlichung und Entsäkularisierung gemeint haben sollte, sah er zweifellos etwas Richtiges.

Es fällt freilich allen Vertretern von Absolutheitsansprüchen schwer, sich im Rahmen eines (internen und externen) Pluralismus zu bewegen. Dies gilt selbst für Vertreter eines nichtfundamentalistischen Verständnisses von Religion. Ich gebe dafür zum Abschluß noch ein Beispiel. Er führt uns in unsere Zonen zurück.

Die Glaubenskongregation der katholischen Kirche ist derzeit besonders rührig mit Verlautbarungen zu Glaubensfragen. Eine davon betrifft das Dokument »Dominus Iesus«, in dem die katholische Kirche, im Anschluß an 1. Kor. 12, 3, den Kern des christlichen Glaubens bekräftigt, nämlich das Herrsein Jesu. Das Dokument enthält auch Passagen über den rechten Kirchenbegriff, die besonders auf protestantischer Seite viel Unverständnis, ja Unmut auslösten. Zur Klärung des von katholischer Seite Gemeinten gab Kardinal Ratzinger vor einiger Zeit ein ausführliches Interview.<sup>18</sup>

Mich interessiert hier die dabei aufgeworfene ekklesiologische Frage. Denn in der Glaubensfrage, in der Anerkennung des Herrseins Jesu, besteht wohl unter Christen

<sup>17</sup> Dazu Shmuel N. Eisenstadt, *Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000, besonders Kapitel 4.

<sup>18</sup> Dazu *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 221 vom 22. September 2000, S. 51f.

Einigkeit. Ratzinger betont nun: »Die Kirche Christi gibt es wirklich, und nicht nur Fetzen davon. Und sie ist nicht eine nie zu erreichende Utopie, sondern sie ist konkret.« Diese wirkliche und konkrete Kirche, daran läßt er keinen Zweifel, aber ist die römisch-katholische. Sie allein bietet letztlich den richtigen Weg zum Heil. Zwar hütet er sich davor, die alte Formel *extra ecclesiam nulla salus* zu wiederholen. Denn es gibt auch, wie er zugesteht, Heil außerhalb. Die Totaldeckung der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi wird also von ihm nicht beansprucht. Und doch erfährt man nicht, welche anderen Wege zum Heil für ihn noch gangbar sind. Denn die Kirche Christi hat ihre Einheit aus seiner Sicht gerade *nicht* in der Vielfalt. Das Zugeständnis anderer Wege stellt sich als *Scheinzugeständnis* heraus.

Dabei hat Kardinal Ratzinger durchaus recht, wenn er meint, der Kirchenbegriff Luthers sei eher ereignishaft, pneumatologisch, unterscheide sich also vom römisch-katholischen im Grundsatz. Ereignishaft, pneumatologisch war der des Urchristentums allerdings auch. Erst Paulus stellte die Weichen, daß, vermittelt über den Donatistenstreit und die Reform Gregors VII., die römisch-katholische Kirche zur Universalkirche in Gestalt einer amtscharismatischen Gnadenanstalt werden konnte. Aber dies ist nur *eine* institutionelle Ausformung des Christentums. Es ist schwer zu sehen, warum ihr eine Vorzugsstellung gegenüber anderen Ausformungen gebühren sollte. Spätestens seit Ernst Troeltsch wissen wir, daß das Christentum kirchen- und sektenbildend, übrigens auch mystizistisch wirken kann. Die Behauptung der apostolischen Sukzession, die Kardinal Ratzinger für den römisch-katholischen Kirchenbegriff vorbringt und die ihn veranlaßt, *deshalb* von der größeren Nähe zur orthodoxen Kirche als zu den protestantischen »Religionsgemeinschaften« zu sprechen, ist in genau demselben Sinn eine historische Konstruktion, wie es die protestantische Berufung auf den erst allmählich entstandenen Kanon darstellt. Dies zuzugestehen würde freilich bedeuten, innerhalb des Christentums nicht nur *Vielheit*, sondern tatsächlich *Vielfalt* zu akzeptieren, also den Anspruch auf *Vorrang* zu ermäßigen, was allerdings kein Überzeugter in der Regel tut.

Diese Einsicht ist in meinen Augen wichtig, um nicht einem naiven Begriff von religiösem Pluralismus, ja von Pluralismus überhaupt, aufzusitzen. Gewiß verlangt Pluralismus Toleranz. Ohne diese Tugend kann er nicht funktionieren. Toleranz heißt, daß das Andersartige als *gleichberechtigt* behandelt wird. Ich sage bewußt *behandelt*. Denn Toleranz ist kein theoretischer, sondern ein praktischer Begriff. Er verlangt nicht, daß ich meine Erkenntnis, meine Überzeugung relativiere, gar auf sie verzichte. Denn, wie Panajotis Kondylis treffend formuliert: »[...] kein Mensch kann oder muß aus tiefstem Herzen glauben, daß der andere womöglich genau so recht hat wie er selbst; es reicht praktisch aus, wenn er meint, der andere habe ein gleiches Recht, seine Auffassung ohne Gewaltanwendung geltend zu machen.« Die Religionen

haben vermutlich nur dann eine dauerhafte Zukunft, wenn sie, im säkularen Rahmen, in diesem Sinne praktische Toleranz untereinander und auch gegenüber den religiös Unmusikalischen üben. Dies aber heißt Verzicht auf religiösen Fundamentalismus, dem freilich der Verzicht auf säkularen Fundamentalismus korrespondieren muß.