

KAPITEL II
DIE RÜCKKEHR DER GÖTTER UND DIE KRISE
DER EUROPÄISCHEN MODERNE
EINE SOZIOLOGISCHE EINLEITUNG

Das im vorangegangenen Kapitel eingeführte Thema des eigenen Gottes kann nicht isoliert im luftleeren Raum behandelt werden. Denn es handelt sich nur um einen von vielen Fäden im kaum zu entwirrenden Knäuel religiöser Trends und Gegentrends, deren Realitätsgehalt und Bedeutsamkeit begriffliche Klärungen, empirische Befunde und theoretische Verortungen voraussetzen. Insofern soll in diesem soziologischen Einleitungskapitel die Individualisierung der Religion in Beziehung gesetzt werden zur Rückkehr der Religionen am Beginn des 21. Jahrhunderts und einer möglichen Krise des europäischen Verständnisses und Monopols der säkularen Moderne.

I. DIE DIFFERENZ DER RELIGIONEN UND DIE
ZIVILISIERUNG DER WELTGESELLSCHAFT

1.1 Abschied von der Säkularisierung?

Die Rückkehr der Religionen am Beginn des 21. Jahrhunderts bricht mit der *conventional wisdom*, die über etwa 200 Jahre bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts galt:¹ Die Auf-

¹ Im folgenden fasse ich die Ergebnisse der Kritik und Revision der Säkularisierungstheorie zusammen; siehe dazu: Berger (1969, 1979); Casanova (2006, 2007); Martin (1978, 2005); Hervieu-Léger (1990, 2006); Bourdieu (1992); Davie (1994, 2000, 2006); Beckford/Levasseur (1986); Beckford (2003); McLeod (2000); Riese-

klärung hat den Menschen von Gott befreit und ihm zur Autonomie in allen Bereichen verholfen. Religiöser Glaube ist atavistisch, ein Produkt des schlechten Gewissens. Der Europäer blickt auf diejenigen, die immer noch oder schon wieder religiös sind, mit Verachtung herab. Zum Bild des modernen, aufgeklärten Europäers gehört es, den vormodernen Aberglauben überwunden zu haben. Europa aber ist der Schlüssel zur Moderne.

Je weiter und schneller die Modernisierung voranschreitet – je klarer also die wissenschaftliche und technische Rationalität triumphiert und jene Strukturen zusammenbrechen, welche die Plausibilität des religiösen Glaubens begründen –, desto deutlicher tritt die Entmachtung der Götter hervor. Religion galt also 200 Jahre lang als ein nicht-ursprünglicher, zweitrangiger Aspekt, der in dem Maße verschwindet oder an Bedeutung verliert, in dem seine Ursachen beseitigt werden. Wenn einmal eklatante Armut überwunden und Ausbildung universal ist, soziale Ungleichheit abgebaut und politische Unterdrückung eine Sache der Vergangenheit ist, dann wird Religion den Rang eines persönlichen Hobbys einnehmen. Die Religiosität ist, sofern vorhanden, zur Privatangelegenheit geworden. Der religiöse Glaube bleibt als Option bestehen, er bindet das persönliche Gewissen der Gläubigen, hat jedoch seine bestimmende Rolle bei der individuellen und kollektiven Identitätsbildung verloren.

Die Säkularisierungstheorie tritt das Erbe der historischen Religionskritik der europäischen Aufklärung an, wie sie ein Feuerbach, ein Marx, ein Nietzsche oder ein Freud artikuliert hat.² Die säkularistische Genealogie wurde auf diese Weise als

brodt (2000, 2007); Norris/Inglehart (2006); Bruce (2006); Heelas (2006); Asad (2006); Roy (2006); Göle (2006); Jakelić (2006); Habermas (2007a, b).

2 Demgegenüber hatte die amerikanische Aufklärung eigentlich keine anti-religiöse Komponente. Selbst die Trennung von Kirche und Staat, die in der Verfassung in der First Amendment festgeschrieben wurde, hat mindestens ebenso den Sinn, die freie Ausübung der Religion vor staatlichen Übergriffen zu schützen wie

eine triumphale Emanzipation der Rationalität und der Freiheit von den weltlichen Anmaßungen und Bornierungen der Religionen konstruiert. Und jede »progressive« soziale Revolution und Bewegung in Europa und den USA, von der Französischen Revolution bis zur ökologischen Revolution in der Gegenwart (in der weltweit nach »gerechten« Antworten auf die antizipierten Klimakatastrophen gesucht wird), wurde und wird von säkularistischen Akteuren betrieben, die für das Heil im Diesseits streiten.

Die Säkularisierungstheorie beruht auf zwei Annahmen: erstens, daß Modernisierung, wie sie im europäischen Kontext entstand (»okzidentale Rationalität« nannte dies Max Weber vor einem Jahrhundert), ein *universaler* Prozeß ist, der zu ähnlichen Ausprägungen überall auf der Welt führt; und daß zweitens Säkularisierung *untrennbar* verbunden ist mit Modernisierung, also wie sie *unaufhaltsam* voranschreitet. Von Anfang an ist diese Form der Säkularisierungstheorie ein Kernelement der im übrigen durchaus verschiedenen Modernisierungstheorien (von Durkheim, Comte, Marx usw.). Der Niedergang der Religion im Zuge der »Entzauberung der Welt«, erklärte Max Weber, ist eine der nicht-intendierten Konsequenzen der protestantischen Reformation und konstitutiv für den allgemeinen Prozeß der Moderne.

den Staat vor religiöser Indienstnahme. Auch sollte man nicht vergessen, daß die amerikanische Erfahrung wirklich eine Ausnahme ist. Es gibt keine so moderne Gesellschaft, deren Bevölkerung so gläubig ist, aber auch gleichzeitig an die Trennung zwischen Staat und Kirche glaubt. Die politische Rhetorik ist immer messianistisch, aber die Legitimation der Institutionen ist nie in Gefahr. Das zeigt sich nicht zuletzt im Präsidentenwahlkampf im Jahre 2008. Paradoxerweise hat der religiöse Messianismus der Bush-Administration – sowieso gänzlich unintendiert – etwas noch vor kurzem völlig Undenkbares ausgelöst: eine Gegenwelle der »Liberalisierung« (lange Zeit ein amerikanisches Schimpfwort) der US-Politik. Das ist eine Ausnahme. Und das, obwohl beispielsweise auch Japan und Indien die Teilung von Staat und Religion durchlebt haben.

Der Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie ist daher weit bedeutsamer als beispielsweise der Zerfall der Sowjetunion und des Ostblocks. Trifft er doch nicht »nur« einzelne geopolitische Imperien, sondern gefährdet das Gefüge der Grundannahmen und Basisinstitutionen und damit letztlich die Zukunft der europäischen Moderne. Säkularisierung gilt (galt?) als konstitutive Voraussetzung für Demokratie und Modernität. Es ist zweifellos das Verdienst von Jürgen Habermas (2005, 2007b), diese tabubeladene Frage aufgeworfen zu haben. Was heißt dann eine »post-säkulare« Moderne in Europa? Letztlich geht es darum, Moderne und Verwestlichung zu entkoppeln und dem Westen das Monopol der Moderne zu entziehen.

Was hat die Religionssoziologie seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts an Evidenzen aufgehäuft, die zum Einsturz der Säkularisierungstheorie führen könnten oder bereits geführt haben? In der verbreiteten Rede von der »Wiederkehr« der Religionen ist nicht ganz klar, inwieweit es sich um einen Realitätswandel oder einen Aufmerksamkeitswandel (oder beides) handelt. Vier Fragestellungen und Argumentationslinien sollen hier herausgearbeitet werden: (1) Ist Säkularisierung ein europäischer Sonderweg? (2) Das Paradox der Säkularisierung. (3) Der Kern der »Wiederbelebung« der Religiosität in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben. (4) Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst.

Säkularisierung – Ein europäischer Sonderweg?

Wenn man als Indikator für Säkularisierung den Kirchgang wählt, dann nimmt der Rückgang der regelmäßigen Religionsausübung in Westeuropa seit dem Ende des Ersten Weltkrieges in einigen Ländern das Ausmaß eines wahrhaften Zusammenbruchs an, während er anderenorts eine Entwicklung jüngeren Datums ist. »Nur in drei europäischen Ländern (Irland, Polen, Schweiz) geht die Mehrheit der Bevölkerung re-

gelmäßig zur Kirche. In den meisten europäischen Ländern sind es weniger als 20 Prozent, und in Ostdeutschland und Skandinavien liegen die Werte im einstelligen Bereich. Umgekehrt gehen in Polen, Irland, der Schweiz und Portugal weniger als 10 Prozent nie zur Kirche, während es – in aufsteigender Reihenfolge – mehr als 50 Prozent sind in Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden und Ostdeutschland.« (José Casanova 2007: 326)

Während sich also im westeuropäischen Raum (obwohl mit großen Unterschieden) die christlichen Kirchen gespenstisch leeren (was für die Säkularisierungstheorie spricht), zeigt sich in kosmopolitischer Perspektive das entgegengesetzte Bild, nämlich die Vitalität der Religionen, insbesondere des Christentums im außereuropäischen Raum. Hier sind wir gegenwärtig Augenzeugen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte.

»Erstaunlicherweise wird von manchen (beispielsweise Samuel Huntington) der demographische Faktor praktisch nur auf den globalen Islam, aber nicht auf das globale Christentum bezogen. Dabei sind viele der am schnellsten wachsenden Nationen ganz oder stark christlich geprägt. Man denke nur an Brasilien, Uganda oder die Philippinen, deren Bevölkerung sich seit 1974 fast verdoppelt hat. Einige dieser Länder werden 2050 erneut eine Verdoppelung oder mehr erfahren, was die Rangfolge der Staaten auf der Welt hinsichtlich dieser Bevölkerungszahl völlig verändern wird. Dabei ist die Demographie nicht die einzige Ursache für die rapide Ausbreitung des Christentums in der Welt. Entgegen den Erwartungen der Kritiker des Kolonialismus, die das Christentum als Implantat des Westens ohne Zukunft in fremder Umwelt betrachteten, begann eine rapide Ausbreitung des Christentums in Afrika, auch durch massenhafte Konversionen erst recht nach Ende der Kolonialherrschaft. Schätzungen besagen, daß gegenwärtig in Afrika pro Tag 23 000 Menschen zur Zahl der Christen hinzukommen – durch Geburt, aber auch zu mehr als einem Sechstel durch Konversion. Der christliche Anteil an der afrikanischen Bevölkerung ist von 1965 bis 2001

von 25 auf 46 Prozent gestiegen. Sicher sind Religionsstatistiken nicht extrem zuverlässig; aber zumindest die Trendaussagen scheinen unbestreitbar. Auch in Asien gibt es erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums, am spektakulärsten wohl in Südkorea ... In Lateinamerika ist der Siegeszug der Pfingstbewegung und der protestantischen Sekten offensichtlich mehr als ein kurzlebiges Phänomen. Diese spielen gerade auch für Frauen eine so große Rolle, weil sie sich von ihnen eine »Reformation des Machismo« versprechen.« (Joas 2007: 983)

Nicht das Christentum stirbt aus, sondern das *europäische* Christentum ist in einigen seiner nationalen Hochburgen, auch in Deutschland, mit einer rapiden Entleerung der Kirche konfrontiert. Was die Säkularisierungstheorie zur Sprache bringt ist, generell verstanden, falsch, läuft, regional verstanden, auf die *Enteuropäisierung des Christentums* hinaus. Das außereuropäische Christentum blüht auf, das europäische verwelkt (obwohl es auch hier »neue Knospen« gibt; dazu später).

Dieser Befund verweist auf eine erkenntnistheoretische Pointe: Wer nicht den Wechsel vom nationalen zum kosmopolitischen Blick vollzieht, verkennt die Realität. Das religiöse Feld und die Akteure und Handlungsmöglichkeiten in ihm sind kein nationales Feld. »Wenn eine Weltreligion angeboten wird, muß auf ethnische, völkische oder regionale Abstützungen verzichtet werden ... Es soll Jedermann angesprochen werden, der als Mensch erkennbar ist ... Weltreligionen sind ein wichtiger, vielleicht der wichtigste Beitrag zur Ausdifferenzierung eines Religionssystems. Sie nehmen gleichsam die Weltgesellschaft vorweg.« (Luhmann 2000: 267, 157) Wenn Religionsbewegungen und Religionswandel übernationale Ereignisse bilden, dann brauchen wir einen grenzenüberschreitenden, den kosmopolitischen Blick, um zu *sehen*, daß das, was sich im nationalen Rahmen zeigt, nur ein Mosaiksteinchen im Puzzle der globalen Religionsbewegungen ist.

Ein wichtiger Befund des kosmopolitischen Blicks ist »der Umstand, daß im Rahmen der bestehenden Religionsgemein-

schaften und Kirchen orthodoxe und jedenfalls konservative Gruppen überall auf dem Vormarsch sind. Das gilt für Hinduismus und Buddhismus ebenso wie für die drei monotheistischen Religionen. Auffällig ist vor allem die regionale Ausbreitung dieser etablierten Religionen in Afrika und in den Ländern Ost- und Südasiens. Der Missionserfolg hängt offenbar auch von der Beweglichkeit der Organisationsformen ab. Die multikulturelle Weltkirche des römischen Katholizismus paßt sich den Globalisierungstrends besser an als die nationalstaatlich verfaßten protestantischen Kirchen, die die großen Verlierer sind. Am dynamischsten entfalten sich die dezentralisierten Netzwerke des Islam (vor allem in Afrika unterhalb der Sahara) und der Evangelikalen (vor allem in Lateinamerika). Sie zeichnen sich durch eine ekstatische, von einzelnen charismatischen Figuren entfachte Religiosität aus. Die am schnellsten wachsenden religiösen Bewegungen wie die Pfingstler und die radikalen Muslime lassen sich am ehesten als »fundamentalistisch« beschreiben. In ihrem Kultus verbinden sich Spiritualismus und Naherwartung mit rigiden Moralvorstellungen und wörtlichem Bibelglauben.« (Habermas 2007b: 2f.; Martin 2002; 2005)

Das Paradox der Säkularisierung

In der einschlägigen Literatur wird Säkularisierung gleichgesetzt mit Entmachtung und Bedeutungsverlust der Religion und Religionsorganisationen. Ungestellt bleibt damit die Frage, inwieweit Säkularisierung nicht genau umgekehrt als *großer Gewinn* für die Religion angesehen werden kann und muß.³ Um diesen Blickwechsel, diesen »Gestaltswitch« zu vollziehen, ist es nötig, das *Paradox der Säkularisierung* zu verstehen.

Greifen wir die europäische Debatte heraus. Im Anschluß

³ Diesen Gedanken verdanke ich einem Gespräch mit Ulrich Wengenroth.

an die Religionskriege wird in der Frühen Neuzeit der Zerfall der weltlichen Macht der Kirche teils betrauert, teils gefeiert als Triumph der säkularen Rationalität der Wissenschaft und der irdischen Selbstbegründung politischer Herrschaft, zwei Schlüsselakteure der Modernisierung, die sich aus dem Bann des Aberglaubens und der Machtanmaßung des Papsttums befreit haben. Aber gilt das nicht ebenso für die christliche Religion selbst? Ist nicht auch das Christentum vom Aberglauben und der schweren Bürde der Herrschaftslegitimation befreit worden? Dient nicht gerade das, was vielen Kirchenvätern als Grund für die Entfremdung und den Niedergang der Religion erscheint – die Trennung von Religion und Wissenschaft sowie die Trennung von Religion und Staat –, der *Emanzipation* der Religion, die sich, befreit vom Ballast unerfüllbarer Aufgaben, von nun an ihrem eigentlichen Geschäft: der Spiritualität widmen kann? Ist also die aufgezwungene Säkularisierung, deren Klagelied den Sieg der Moderne bis heute begleitet, nicht geradezu ein Geschenk Gottes, das letztlich sogar dem Aufschwung der Religiosität im 21. Jahrhundert, der spirituellen Wiederverzauberung, die nun plötzlich überall mit großer Verwunderung, Bewunderung und Befremdung zur Kenntnis genommen wird, den Weg bereitet hat?

Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion zugleich. Entthront und aus der gesellschaftlichen Mitte geworfen, ist der Religion zweierlei gelungen (wozu die Verkünder und Akteure des christlichen Heils freiwillig wohl niemals in der Lage gewesen wären): erstens den »Schwarzen Peter« ihrer Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft bzw. den Staat weiterzureichen. Nun muß die Wissenschaft ihre irdischen Entdeckungen als transzendente Wahrheit verkünden und inszenieren; und die Politik muß in Gestalt von »Nation« und »Staat« die irdische Transzendenz der Souveränität des politischen Gemeinwesens heiligen.

Zum zweiten wird Religion auf diese Weise dazu gezwungen, *nichts als Religion zu werden*; also die unaufhebbare Spiri-

tualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewußtsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen. Die Religion, die durch die Feuertaufe der Säkularisierung gegangen ist, weiß um die Grenzen der Religion, also um die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung. Die Gesetze des Himmels und der Erde mit den Mitteln der Religion zu ergründen und zu verkünden: das geht nicht! Umgekehrt ist die Vorstellungswelt eines »irdischen Heils«, das heißt: eine Gesellschaft könnte sich so organisieren, daß sie mit sich selbst zufrieden ist, die Überhebung des Säkularismus, die zum Scheitern verurteilt ist. Die Kirche ist nun nicht mehr für alles zuständig, nur noch für Spiritualität und Religiosität. In der Falle der Allzuständigkeit hingegen zappeln Wissenschaft und Staat.

Mit anderen Worten: Die erzwungene Säkularisierung der Religion legt den Grund für die Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert. Womit für die Kirchenreligionen allerdings zugleich die Gefahr verbunden ist, durch die Bewegungen, die Konkurrenz des »eigenen Gottes« entleert, ja profan zu werden.

Kern der »Wiederbelebung« der Religiosität
in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller)
Religion und (subjektivem) Glauben

Früh, bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, erkannten Religionssoziologen, daß der Besuch des Gottesdienstes nicht das ein und alles der Religionsausübung und schon gar nicht die einzige Ausdrucksform von Glauben und religiöser Zugehörigkeit ist. Man suchte nach Indikatoren, die enthüllen, was sich hinter der Kirchenmitgliedschaft verbirgt und was sich jenseits der Kirchentore tut und dennoch das Wort »religiös« verdient. Gerade in Bereichen, in denen man es am wenigsten vermutet hatte, konnten in Italien, Frankreich, Belgien usw. religiöse Praktiken nachgewiesen

werden: bei Pilgerfahrten, Heilungsritualen, lokalen Heiligenkulten usw.

Diese fanden »im Modernisierungsfieber der ›Goldenen Sechziger‹ paradoxerweise sogar eine unerwartete Anziehungskraft und Erneuerungsfähigkeit. Spätere Studien über neue Formen der Durchführung religiöser Feste haben den Nutzen dieser bahnbrechenden Beobachtungen eindrucksvoll bestätigt. Sie ergaben, daß anlässlich solcher Feste die kollektive religiöse Erinnerung in Form ›geweihter Orte‹ und ›bewegender Momente‹ auf gesamteuropäischer Ebene soziale Wirkung erzielt. Es dauerte jedoch bis zum Beginn der 1970er Jahre, ehe die Dogmen der Säkularisierung, welche die Forschungspraxis der Religionssoziologie beherrschten, durch diese Reflexionen ins Wanken zu geraten begannen.« (Hervieu-Léger 2004: 138f.)

Öffnete man den Blick auf das, was sich zwischen den Nationen und zwischen den Religionen tut, dann traten die sogenannten »Neuen Religiösen Bewegungen« ins Blickfeld. Thomas Luckmann taufte sie »*unsichtbare* oder *implizite* Religionen« (1967). Inzwischen ist es fast schon zur Platitüde geworden, darauf hinzuweisen, daß es sich hierbei um eine neue spirituelle Kultur handelt, die sich, über die Grenzen von Nationen und Religionen hinwegsetzend, ihre religiösen Inhalte und Praktiken nach Belieben den verschiedenen religiös-spirituellen Traditionen von Orient und Okzident entlehnte, um sie, angereichert mit wechselnden psychologischen Modepraktiken, zu Formen des »eigenen Gottes« zusammenzubasteln. Diese Bewegungen stellen die individuelle Suche nach Vollendung und persönlicher Entwicklung, die mit einer »Bereicherung der Seele« einhergeht, in den Vordergrund.

Dabei ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen verweist das Etikett »Neue« in »Neue Religiöse Bewegungen« wiederum auf einen Eurozentrismus. Denn in einer nicht-westlichen Perspektive, insbesondere jener der asiatischen pantheistischen religiösen Traditionen, entpuppt sich diese »postmoderne« Religiosität als eine ziemlich altvertraute Sache. Individualistischer Mystizismus ist als Option in allen großen religiösen

Traditionen bekannt, galt dort aber als »Abweichung« oder blieb Eliten und religiösen Virtuosen vorbehalten (innerhalb der hinduistischen, buddhistischen und taoistischen Traditionen).⁴

⁴ Wie wenig die Paradoxien des eigenen Gottes eine Eigenart des Judentums oder des Christentums sind, macht Navid Kermani deutlich, wenn er sich mit dem »Buch der Leiden« des muslimischen Dichters Fariduddin Attar auseinandersetzt, der Ende des 11. Anfang des 12. Jahrhunderts in Nischapur lebte, einer Stadt im Nordosten des heutigen Irans. »Wohl auch weil auf den Gott, den Attar portraitiert, kein Verlaß ist, berühren viele seiner Verse durch eine Haltung, die auf den heutigen Leser hier aufklärerisch, dort existentialistisch wirkt: Da wird fortwährend die Eigenverantwortlichkeit des Individuums betont und mehr als in jedem anderen klassisch-persischen Werk der psychologische Schöpfungsprozeß des Schreibens zur Sprache gebracht; da gibt es ein eigenes Kapitel gegen den Fanatismus und dutzendweise Plädoyers für Barmherzigkeit, Nachsicht, Nächstenliebe und so neumodisch geltenden Phänomenen wie den religiösen Pluralismus, der mehr als nur akzeptiert, vielmehr als Reichtum gepriesen wird. Es dürfte für einen Dichter des 12., 13. Jahrhunderts durchaus bemerkenswert, vielleicht sogar einzigartig sein, wie entschieden er die Verantwortung des Individuums betont, die Wirklichkeit des Schöpfers eigenständig zu erfahren und *Seine* Gebote nicht blind, sondern aufgrund eigenen Willens zu befolgen. Das Nachahmen – *taqlid* – ist Attar ein beinahe ebensolches Schimpfwort wie der Dogmatismus, *ta'assob*. Eselskinder seien nun einmal nicht für den Weg der Scharia geschaffen, sagt er; wenn sie ihn dennoch gingen, wüßte man, daß sie blind ihrer Mutter folgten. Weil das religiöse Gesetz den Menschen nicht als Natur mitgegeben sei, könne kein Zwang ihm die Entscheidung abnehmen, es zu befolgen. Solche Positionen und insgesamt die Individualität des Schreibens, der Wahrnehmung und der Überzeugung wirken wie Vorboten der Moderne. Daß sie so explizit und wiederholt in einen Text des 12. und 13. Jahrhunderts hineingefunden haben, deutet jedoch zunächst auf die Ausbreitung und sufische Aneignung jenes Humanismus, der sich bereits zwei Jahrhunderte früher unter den Buyiden in Bagdad herausgebildet hatte – ein Humanismus allerdings, den Attar als gefährdet ansah, sonst hätte er ihn kaum so zornig vertreten. Spä-

Neu allerdings ist, und ein Merkmal der kosmopolitischen Konstellation, die gleichzeitige Gegenwart und Verfügbarkeit aller (Welt-)Religionen und kulturell-spiritueller Symbolwelten, von den »primitivsten« zu den »modernsten«, meistens aus ihrem zeitlichen und räumlichen Kontext herausgelöst, offenstehend für alle möglichen, sogar terroristischen Aneignungen überall auf der Welt. Im Begriff der impliziten oder unsichtbaren Religion vermischen sich also die Prozesse der Individualisierung und die Kosmopolitisierung der Religionen (dazu später S. 87 ff.).

Zum anderen zeigen religionssoziologische Untersuchungen, daß das Rekrutierungsfeld der außerkirchlichen, religiösen Erneuerungsbewegungen nicht etwa die noch nicht modernisierten, sondern die hochmodernisierten, sozialen Milieus sind, die sich vollständig in die kulturelle und ökonomische Moderne integriert haben.

Anhand der verfügbaren empirischen Untersuchungen verdeutlichte Beckford (1986), daß es sich bei den Anhängern der »Neuen Religiösen Bewegung« in Europa wie in den USA zumeist um junge Erwachsene im Alter zwischen 25 und 40 Jahren handelt, die ihre Ausbildung beendet und oft ein Universitätsstudium abgeschlossen haben. Sie stammen aus Familien, die über ein ausreichendes Maß an materiellem Komfort und ökonomischer Sicherheit verfügen. Sie haben im allgemeinen gute berufliche Perspektiven, sowohl hinsichtlich des Aufgabengebietes als auch hinsichtlich des Einkommens. »Sie gehören zu den kulturell und ökonomisch Bestgestellten, deren Erfahrungsradius durch regelmäßige Auslandsreisen erweitert wird. Kurz gesagt, ihre Chancen im Leben sind überdurchschnittlich gut, und sie stehen diesbezüglich nicht repräsentativ für ihre Altersgenossen. Ihr soziales Profil un-

testens mit dem Einfall der Mongolen, der die Städte und mit ihnen die Kulturen des islamischen Ostens dem Erdboden gleichmachte, bestätigten sich Attars Befürchtungen. Nie hat sich die islamische Kultur von diesem Sturm wirklich erholt. Attar lebte in der Endzeit seiner eigenen Lebenswelt.« (Kermani 2004)

terscheidet sich laut Beckford deutlich von jenem der Anhänger früherer Sekten. Und vielleicht hat nicht zuletzt ihre Zugehörigkeit zur kulturellen Intelligenz dazu beigetragen, daß ihre religiösen Motive und Abenteuer öffentliche Resonanz erzeugen.« (Beckford; Levasseur 1986: 29-54; zit. nach Hervieu-Léger 1999, S. 141 f.; Barker 1989)

Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens
ist das souveräne Selbst

Säkularisierung bezeichnet nicht den Untergang von Religion und Glauben, sondern die Herausbildung und massive Verbreitung einer Religiosität, die zunehmend auf Individualisierung verweist. Dieser Prozeß ist Teil einer umfassenderen Tendenz zur Wiederbelebung des Glaubens in einer Gesellschaft, in der die Einflußzonen der Religionen sich überschneiden, durchdringen und deren Grundbedingungen die hergestellte Ungewißheit einer ihre eigenen Prämissen verändernden Modernisierung sind (»reflexive Modernisierung«, siehe später S. 91 ff.).

Dies zeigt sich selbst dort, wo manche es vielleicht am wenigsten vermuten, nämlich bei den Juden in Amerika, wie Steven M. Cohen und Arnold M. Eisen (2000) zeigen: »Amerikanische Juden sehen und erfahren ihr Judentum am Ende des Jahrhunderts in einer ganz anderen Weise als ihre Eltern oder sie selbst nur zwei oder drei Jahrzehnte zuvor. Heutige Juden, wie ihre Altersgenossen in anderen religiösen Traditionen, haben bei der Suche nach Sinn eine Wende nach innen vollzogen. Sie haben sich von den Organisationen, Institutionen und Gründen gelöst, die Identität begründeten und das Verhalten prägten ... Die grundlegende Autorität für heutige amerikanische Juden ... bildet das souveräne Selbst. Jede Person muß nun ihr eigenes Selbst gestalten, indem sie die Elemente, die aus verschiedenen jüdischen und nicht-jüdischen Symbolrepertoires stammen, zusammenfügt, anstatt einfachen mit ihrer Geburt vorgegebenen, unentrinnbaren Rah-

men« der Identität ... zu übernehmen ... Amerikanische Juden sprechen über ihr Leben und über ihren jüdischen Glauben und ihr Bekenntnis in Begriffen und Bildern des Unterwegsseins und des ständigen Fragens und der unablässigen Entwicklung. Sie vermeiden die Sprache des Angekommen-seins. Es gibt keine letzten Antworten, keine unwiderruflichen Überzeugungen und Bekenntnisse ... Die »erste Sprache«, der von uns Befragten, ist die eines elementaren Individualismus ... Gemeinschaft – obwohl ein wichtiges Wort in unseren Interviews, ein Bedürfnis, sogar eine reale Notwendigkeit für einige – ist eine »zweite Sprache«, der ersten untergeordnet ... Die Engagierteren und Aktivsten in unserem Sample erzählten uns immer wieder, daß sie Woche für Woche, Jahr für Jahr entscheiden, welche Rituale sie einhalten und wie sie sie einhalten ... Der »heilige Baldachin« (Peter Bergers berühmte Formel) überwölbt die Existenz nicht mehr, und folglich ist die Notwendigkeit, die Identität zu wählen und wiederzuwählen (was Berger den »häretischen Imperativ« genannt hat) unumgänglich geworden. Nirgendwo sind diese Prozesse evidenter als unter Juden.« (2000: 2, 7)

Die Befunde und Interpretationen dieser Studie laufen auf ein Weder-Noch hinaus: Weder bestätigen sie die moderne Erzählung von Aufklärung und Säkularisierung, in der der Rückgang der Religion verkündet bzw. vorhergesagt wird, noch bestätigen sie die Erwartung einer vorgegebenen, kollektiven, weitgehend ungebrochenen jüdischen Tradition und Identität. Die Stimmen, die in dieser Studie zur Sprache kommen, versuchen, Individualisierung und Jüdischsein zu verbinden, indem sie aus neuen wie überlieferten Praktiken und Texten auswählen und nach Kombinationen suchen, die ihren eigenen Vorstellungen von Authentizität gerecht werden. Um noch einmal die Autoren der Studie zu zitieren: »Fast alle unsere Befragten, einschließlich der stärksten jüdischen Aktivisten artikulierten, gewollt oder ungewollt, ihre Ambivalenz gegenüber den Organisationen, Institutionen, Verpflichtungen und Normen, die jüdisches Leben ausmachen: Ursprung der Familien, Synagogen, Verbände, Gott.« (Ebd.: 9)

*1.2 Pluralisierung durch das Erstarben
nicht-christlicher Religionen*

Die Rede von der »Wiederkehr« der Religionen besitzt noch eine weitere Bedeutungsschicht: An die Stelle der linearen Säkularisierung ist im Alltag der Menschen, aber auch in allen Bereichen von Gesellschaft und Politik, die *Pluralisierung* der Religionen getreten. Dies ist vor allem ein Ergebnis der großen Migrationen nach dem Zweiten Weltkrieg, in deren Verlauf für das westeuropäische säkular-christliche Selbstverständnis das Widerspruchswesen »europäische Muslime« geschlüpft ist. Dies ist in den selbst noch in ihrem Atheismus christlich geprägten, großen Nationen Europas in mehrfacher Millionenstärke geschehen – wie die Geburtenzahlen belegen; an der Religiosität Europas wächst also der Anteil der Muslime schnell.

Um einen Schlüsselindikator herauszugreifen: Allein in Deutschland werden zur Zeit mehr als 160 Moscheen geplant oder gebaut – unter lebhaftester Anteilnahme der kommunalen und nationalen Öffentlichkeiten (um es verharmlosend auszudrücken). Diesen Veränderungen der von ihren christlichen Kirchen, deren Präsenz und Pracht geprägten Stadlandschaften in Deutschland kommt hohe symbolische Bedeutung zu, weil sie mit der dramatischen »Entkirchlichung« einhergeht, wie sie exemplarisch der Würzburger Domkapitular Jürgen Lenssen für seine Diözese in einer nüchtern-katastrophalen Bilanz »Zukunft der Kirchen und Kirchenbauten in den kommenden Jahrzehnten« (2007) festhält:

»Zum einen beobachten wir ein Fortschreiten des gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses mit der Folge einer radikalen Abnahme an Gottesdienstfeiernden in jüngeren und mittleren Altersschichten und ein fast gänzlichliches Ausbleiben der Kinder. Der Rückgang der Gottesdienstgemeinde auf 10 Prozent ist nicht auf wenige Orte beschränkt, und jeder Todesfall reißt eine Lücke, die kaum noch gefüllt wird, da die Gottesdienstabstinenz auch die Gruppe der Senioren ein-

schließt. Zum anderen zeigt sich – aber fast nur auf das städtische Milieu begrenzt – die Zunahmen einer diffusen Religiosität fernab jeglicher Christenheit. Der Klerus hat einen bis dahin ungekannten Überhang an Älteren über 60 Lebensjahre. Der Anteil der zur Zeit noch etwa 400 aktiven Priester (inklusive der Emeriti) wird sich in den nächsten 5 Jahren auf 250 verringern und für die Zeit nach 2020 richten wir uns auf etwa 150 Priester ein. Daß 2008 nur noch ein Diakon zum Priester geweiht werden wird, ist hierfür ein klares Indiz. Die ca. 600 Pfarreien werden zu 180 Pfarreigemeinschaften verbunden, für die wir aber letztlich nicht mehr die Priester haben, die ihnen vorstehen wollen und werden, so daß in den Pfarrkirchen keine allwöchentlich gefeierten sonntäglichen Messen mehr gewährleistet sind« – und so weiter und so fort. (2f.)

Das schöne Wort von der »religiösen Pluralisierung« verharmlost die Lage. In dem Anspruch der Migranten der zweiten und dritten Generation, »deutsche Muslime« oder »muslimische Europäer« zu sein oder zu werden, wird im allgemeinen Bewußtsein nicht weniger als ein *grundsätzlich mögliches alternatives Leben* präsentiert, das die herrschenden Grundannahmen des christlich-atheistischen nationalen Europäers in Frage stellt und entsprechende Ängste hervorruft. Für das europäische Bewußtsein sind, wie gesagt, Säkularisierung und Modernisierung kausal verknüpft. Mit der Türkei, die die Mitgliedschaft in der Europäischen Union anstrebt, sehen sich die Westeuropäer mit der verwirrenden Realität einer umgekehrten Kausalität konfrontiert: Je »moderner« oder zumindest demokratischer die türkische Politik wird, desto stärker wird sie muslimisch und weniger säkularistisch. Der Anspruch der Türkei, ein zugleich muslimisches, modernes und europäisches Land zu sein, wirbelt den europäischen Kulturessentialismus durcheinander.

Was bedeutet z. B. die vielgepriesene und geforderte »Integration« der Muslime in Deutschland *institutionell* – also in einem Land, in dem es immer noch eine (wie es treffend heißt) »hinkende« Trennung von Kirche und Staat gibt? Wer-

den nun neben ein »hinkendes« Staatschristentum und ein »hinkendes« Staatsjudentum (Zentralkomitee der Juden in Deutschland) bald auch »hinkende Staatsmuslime« (Kirchensteuer, Rundfunkrat usw.) in Deutschland treten? Werden die deutschen Muslime, anders formuliert, einer »organisatorischen Assimilation« unterworfen, die ihrer Religion gänzlich fremd ist? Oder werden umgekehrt die christlichen Kirchen sich nun bald (wie in den USA) jenseits einer verordneten Kirchensteuerfreiheit wiederfinden und neu orientieren müssen?⁵

In dieser Perspektive ist es vielleicht gar nicht mehr so überraschend, wie heterogen die große Koalition der Gegensätze ist, die in Europa eine »Islamophobie« schürt: Die Stimmen aus dem Lager der im Aufwind befindlichen Fremdenfeindlichkeit, die sich gegen Immigranten ganz allgemein wenden, die konservativen Verteidiger der christlichen Kultur und Zivilisation, die Stimmen eines säkularen Fundamentalismus sowie die Warnungen vor islamistischen Terrornetzwerken verschmelzen in ganz Europa zu einem einheitlichen, anti-muslimischen Diskurs.

Dieser Diskurs verkennt, daß die »Wiederkehr« der Reli-

⁵ Eine ähnliche Frage muß man auch im Hinblick auf die Laizität in Frankreich – die strikte Trennung von Staat und Religion – stellen. Wenn man keine religiöse Person ist, erscheint das vielleicht wie ein perfektes, vernünftiges Arrangement. Aber historisch betrachtet ist Laizität das Resultat eines Kampfes zwischen atheistischen Staatsbeamten und der katholischen Kirche. »Laïcité« ist nicht nur anti-muslimisch, es ist anti-katholisch. Es ist in Vergessenheit geraten, daß im frühen 20. Jahrhundert die Katholiken die öffentlichen Schulen verlassen haben. Als jetzt muslimische Einwanderer das Konzept als feindselig empfanden, tat der französische Staat so, als wäre Laizität ein fairer Handel. Es ist ein Handel, aber mit sehr hohen Kosten: Es gibt ein riesiges System katholischer Privatschulen. Ist es wirklich sinnvoll, daß man die Muslime jetzt zwingt, ebenfalls ein ähnliches System aufzubauen und die öffentlichen Schulen zu verlassen? (Siehe dazu Kwame Anthony Appiah (2005).

gion in Europa gerade keine »Wiederkehr« des traditionellen Islam darstellt, sondern daß diese Formen einer religiösen Renaissance ihre *neuen* Wurzeln in der neuen Situation *innerhalb* Europas haben. Sie beruhen auf einer *Trennung* zwischen der muslimischen Religion und der Herkunftskultur. Das neue muslimische Selbstbewußtsein, das beispielsweise junge Frauen durch das Tragen von Kopftüchern zum Ausdruck bringen, ebenso wie der religiöse Fundamentalismus unter Muslimen im Westen resultieren nicht aus dem Importieren einer originalen territorialgebundenen muslimischen Herkunftskultur in den Westen; vielmehr setzt der europäische Islam eine »*Dekulturalisierung des Islam*« (Roy 2006: 129) voraus.

»Die zweiten und dritten Generationen wechseln zwischen der Sprache des Gastlandes und des Herkunftslandes ihrer Eltern, und sie sprechen oft besser französisch als arabisch (wenn sie überhaupt arabisch sprechen ... und sogar, wenn auch sehr viel langsamer, eher deutsch als türkisch, wenn sie überhaupt richtig türkisch und richtig hochdeutsch beherrschen). Fastfood ist populärer als die traditionale Küche. Vor allem jedoch ist der Fundamentalismus selbst ein Geschöpf der Dekulturation ... Gegenwärtiger Fundamentalismus setzt insofern die Trennung von religiösen Symbolen und kulturellen Inhalten und Normen voraus. »Hallak« beispielsweise meint gerade nicht mehr traditionale Speisen, sondern alle möglichen Speisen. Insofern erfreuen sich »Hallal-Fastfood-Buden« gerade bei radikalen, wiedergeborenen Muslimen im Westen großer Beliebtheit und gerade nicht marokkanische oder türkische Traditionsrestaurants. Diese Trennung bedeutet, daß es nicht etwa um einen *clash of civilizations* zwischen dem Westen und dem Osten geht, sondern um die Umformung des Glaubens in das, was als eine »reine« Religion gesehen wird, die auf aus ihrem sozialen Kontext herausgelösten, religiösen Zeichen und Symbolen beruht.« (Ebd.: 129)

Wie verschiedene empirische Studien anschaulich belegen, entstehen auf diese Weise in Deutschland, Frankreich usw. individualisierte Formen muslimischer Religiosität. Die mus-

limische Religion wird aus ihren territorial gebundenen, nationalen (nordafrikanischen, türkischen, indischen) sozialen Normen und Zwängen herausgelöst und zu einer Religiosität umgeformt, die ausschließlich auf der Entscheidung der Individuen beruht. Ähnlich wie bei den amerikanischen Juden (s. oben S. 46f.) vollzieht sich auch bei den europäischen Muslimen eine Distanzierung von den heiligen Plätzen, Autoritäten und religiösen Organisationen und eine Hinwendung zu einer neuen, von Suchen, Auswählen und Kombinieren geprägten Spiritualität, die auch den Islam unter den Primat des individuellen Glaubens stellt. Die Individualisierung der religiösen Praxis wird folglich zu einem dominierenden Element der muslimischen Religiosität in Europa, die deterritorialisiert und mit Konstruktionen einer »imaginären Ummah« eine Vergemeinschaftung über Grenzen hinweg ermöglicht. (Tietze 2001, 2002; Schiffauer 2001; Beck-Gernsheim 2007)

Bezeichnend für diese islamische Religiosität ist, daß sie »nicht auf die Sozialisation in einer aus der muslimischen Welt stammenden Familie zurückzuführen ist. Im Gegenteil, sie ist das Ergebnis der Emanzipation des einzelnen von seiner Familie und deren ökonomischen und sozialen Lebensbedingungen . . . Deshalb läßt sich bei den jungen Leuten kaum noch von einem »Muslimisch-Sein« als stabilem Zustand sprechen, sondern es handelt sich eher um muslimische Erfahrungen, die aus dem permanenten Bearbeiten der Elemente der religiösen Tradition und ihrer Verbindung mit sich ständig ändernden gesellschaftlichen Herausforderungen hervorgehen.« (Tietze 2002: 230)

Auffallend ist die unterschiedliche Lage und Zufriedenheit der Muslime in den USA und in Europa. Eine neuere Studie (Marcia Pally 2007) hat festgestellt, daß die »europäischen Muslime deutlich ärmer sind als die allgemeine Bevölkerung, daß sie über ihre wirtschaftlichen Möglichkeiten frustriert und sozial isoliert sind«, während die meisten amerikanischen Muslime erklären, daß sie sich in den USA wohl fühlen, weil sie beides sein können: moderne Menschen und Muslime, ohne sich verstecken oder assimilieren zu müssen.

Das macht den großen Unterschied zwischen Europa und Amerika aus: In Europa, insbesondere in Deutschland, müssen Muslime sich erst »integrieren«, um selbst dann, wenn sie alle entsprechenden Kriterien erfüllen, kaum wirtschaftliche und politische Entfaltungs- und Partizipationschancen zu haben. Die USA dagegen sind auf den Prinzipien des religiösen Pluralismus gegründet. Die Vielfalt der Konfessionen ist hier keine Schockerfahrung, sondern vertrauter Alltag, beispielsweise dadurch, daß derselbe Arbeitsplatz von Angehörigen verschiedener Glaubensgemeinschaften wahrgenommen wird. Hier können die Menschen öffentlich fromm sein und ihre Unterschiede im Aussehen beibehalten *und* ihre Chancen in Wirtschaft und Gesellschaft nutzen, *ohne* sich zu assimilieren.

»Tendenziell schwinden die Vorurteile, sobald die Beteiligung steigt. Sehr lange Zeit hatte niemand ein Interesse daran, diesen Pragmatismus nach dem Motto »Leben und leben lassen« zu stören. Ein Ergebnis dieser stillen Vereinbarung ist die paradox klingende »Vertrautheit mit der Andersartigkeit«. Da die Einwanderer sich an Amerikas wirtschaftlichem und politischem Leben beteiligen, sind die Amerikaner verschiedene Arten von Menschen gewohnt und unterscheiden daher zwischen Andersartigkeiten, die dem Land schaden könnten, und solchen, die ihm nicht schaden, sondern nutzen.

Europa dagegen fremdelt im Umgang mit religiöser Andersheit, verlangt eine stärkere Assimilation und bietet eine weniger durchlässige Wirtschaft und Politik. Das bedeutet weniger Beteiligung und daher wiederum weniger Vertrautheit mit der Andersheit der anderen seitens des Gastlandes. Auf der Seite der Einwanderer herrscht größerer Unmut gegenüber dem Gastgeber und Aufnahmeland, mehr Resignation gegenüber Wirtschaft und Politik. Gewalttaten sind möglich, und es wird unter Umständen darauf bestanden, symbolische Unterschiede beizubehalten (Kopftuchstreit) – ironischerweise in einer Gesellschaft, die diese gerade deshalb schlechter akzeptieren kann, weil Andersartigkeit in ihr größeres Unbehagen hervorruft.« (Ebd.)

Anders gesagt: Amerika kennt die Unterscheidung Einheimische/Fremde letztlich nicht. Denn die USA sind eine Einwanderungsgesellschaft, die diese Unterscheidung nicht aufrechterhalten kann, weil ja alle US-Amerikaner zugleich Fremde und Einheimische sind. In Deutschland und Europa dagegen gilt jeder Fremde automatisch als Nicht-Einheimischer, und zwar auch dann, wenn er oder sie perfekt Deutsch spricht und einen deutschen Paß besitzt. Erst wenn man »ursprünglich« Fremde und Hiesige als »feindliche Teams« auseinanderdividiert, dann stellt sich das sogenannte »Integrationsproblem«, das dann zugleich unlösbar wird, weil die sich zum Beispiel am Aussehen und Namen festmachende Unterscheidung Hiesige/Fremde vorgängig immer wieder eingeschärft und erneuert wird.

Die Islam-Frage in Europa ist eine doppelte: Zum einen, inwieweit gelingt es, das, was zur Zeit vermischt wird – Terrorismus und Islam –, *zu entkoppeln*; das heißt: gemäß dem amerikanischen Vorbild den Islam in Europa als Teil eines kosmopolitischen Europas anzuerkennen (übrigens auch im Außenverhältnis zu islamischen Ländern wie Ägypten und Indonesien). Der Lackmustest dafür ist die Aufnahme der Türkei in die EU. Zum anderen heißt Anerkennung des Islam auch: die Anerkennung einer *islamischen Moderne*, und zwar sowohl in der Geschichte Europas in ihrem Wirken in Gestalt der »islamischen Aufklärung« (Johann Gottfried Herder) als auch im Ringen um eine Verbindung von Islam und Moderne in und außerhalb Europas in Gegenwart und Zukunft. Die Anerkennung verschiedener religiös bestimmter Modernen auf dem Hintergrund der »Achsenzeit« (Jaspers, Eisenstadt) ist mit Blick auf die islamische Welt vielleicht sogar eine Sache von Leben und Tod. Hängt doch, wie wir die Zukunft der Religionen einschätzen, wesentlich davon ab, wie wir das Schicksal der religiös bestimmten, multiplen Moderne insgesamt beurteilen.

Schließlich zeigt sich in den osteuropäischen, postkommunistischen Ländern eine weitere Variante der widersprüchlichen, pluralen Wiederbelebung der Religionen, die mit den westeu-

ropäischen Säkularisierungserwartungen kollidiert. Zwar ist, wie entsprechende Daten zeigen, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer kommunistischen Satellitenstaaten auch ein starker Rückgang im offenen Bekenntnis zur Kirche und bei zählbaren Teilnahmen an religiösen Praktiken zu beobachten, die fast mit dem westeuropäischen Säkularisierungstrend vergleichbar sind. Zugleich manifestiert sich hier aber eine neue tiefverhaftete, auf der Verschmelzung von Religion und Nation beruhende, kollektiv christliche »Identität«. »Um zu verstehen, daß kollektivistische Christlichkeit eine signifikante religiöse Macht ist, die in Europa auf vielfältige Weise zu beobachten ist, und um zu verstehen, was diese Christlichkeit für die Europäische Union bedeuten mag, muß man begreifen, was *belonging* in diesem Kontext meint. Dieses *belonging* ist spezifisch, historisch eingebettet und öffentlich – also eine Besonderheit, die das Kollektivchristentum beispielsweise mit dem Islam teilt. Auch wenn dieses *belonging* nicht mit *believing* zusammenfällt (wie Sozialwissenschaftler triumphal erklären), hat es einen vom westlich-europäischen Christentum klar zu unterscheidenden Charakter: Es ist gewiß nicht privat, und es ist gewiß nicht deinstitutionalisiert.« (Jakelić 2006: 137)

1.3 *Massenmedialisierung von Religion:
Das Benedikt-Phänomen*

Wenn von der Wiederbelebung der Religionen in Europa die Rede ist, muß auch folgender Widerspruch ins Blickzentrum gerückt und entziffert werden: Auf der einen Seite vollzieht sich ein grundstürzender Zerfall der religiösen Macht – immer weniger Menschen gehen in die Kirchen. Auf der anderen Seite vollzieht sich gleichzeitig eine geradezu explosive Machterweiterung der Kirche durch die im wahrsten Sinne des Wortes grenzensprengende Aufmerksamkeit für das *massenmedialisierte Papsttum*:

Rund um den Erdball nehmen Milliarden Menschen an

dem halböffentlichen Sterben von Papst Johannes Paul II. teil. Die Bilder, in denen seine Stimme aus der Zerbrechlichkeit seines Körpers kommt und in den Stunden des Todes bekennt: er, der sterbende Papst, empfände angesichts der baldigen Begegnung mit Gott Freude – diese Stimme und Bilder schlugen die Menschen weltweit in ihren Bann. Die existentielle Suche aller Menschen nach der Sinnhaftigkeit von Leben und Tod findet eine schlichte personale Antwort.

Anders gesagt: Einerseits sind die Kirchen in Zentral- und Westeuropa in schlechter Verfassung, egal ob protestantisch oder katholisch und gleich welchen Indikator man zugrunde legt (Mitgliederschwund, Altersstruktur, finanzielle Lage, fehlender Priesternachwuchs usw.). Andererseits entwickelt sich das »Benedikt-Phänomen«:

»Wahl und Inthronisation von Papst Benedikt XVI. erfassen mit ihrer elementaren Symbolik die Sehnsucht der Menschen: Die Liturgie entwickelt eine elementare Wucht. Es sind die einfachen Zeichen – Brot, Wein, Licht, Farbe, gemeinsames Mahl –, die eine magnetische Kraft entfalten. Sie sind als Deutungen unseres Daseins über Jahrtausende gewachsen, verdichtet, geformt. Es sind Bilder, die keiner Erklärung bedürfen, um uns mystisch zu erfassen. Die Predigten des Papstes sind schlichte Erzählungen, nicht komplizierte Theorien. Da ist ein Mann aus Nazareth vor 2000 Jahren ausgezogen, hat Geschichten erzählt, symbolische Handlungen vollzogen. Das Erlebnis wird von da an von Generation zu Generation weiterberichtet. Diese vereinfachende Personalisierung vermittelt sich viel direkter als jede Schriftreligion. Das millionenfache Echo auf die Predigt ist der Beweis.« (Weidenfeld 2005: 5)

Dieses »kosmopolitische Ereignis« füllt keine Kirchen, hält den Mitgliederschwund nicht auf. Aber es ist ein »kosmopolitisches Ereignis«, das die kulturell Anderen – Religiöse und Nichtreligiöse, Getaufte und Nichtgetaufte, Häretiker, Atheisten, Fundamentalisten usw. – einbezieht, und zwar nicht durch Zwang, sondern freiwillig, aufgrund eines Bedürfnisses nach Spiritualität. Und es zeigt den Weg auf, der längst began-

gen wird: Gott im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (um Walter Benjamin abzuwandeln). Die Weltkirche, massenmedial inszeniert und erfahrbar geworden, mobilisiert die gesamte subjektive Fragezeichen-Kultur. »Wenn sich religiöse Gefühllichkeit wie dichte Nebelschwaden über die kalte Gesellschaft legt, dann muß es ernste Gründe geben. Offenkundig leben wir heute in einer Art Zeitenwende des Religiösen.« (Ebd.) Der Katholizismus zelebriert eine Kultur des Auges. Deren massenmediale Globalisierung ermöglicht ein weltumspannendes Anwesendsein, eine Anteilnahme ohne verpflichtende Mitgliedschaft, die die freiflukturierende Religiosität – wenigstens eine Weltsekunde lang – zu binden vermag. Dabei stellen sich auch die Fragen, die Benjamin aufgeworfen hat, neu; beispielsweise die Frage der Aura: Inwieweit zerstört der massenmediale, atomisierte Konsum die Aura der Liturgie, wie sie in der ritualisierten Interaktion der Gläubigen erfahrbar wird? Oder artikuliert sich da ein kulturkritischer Reflex, der die weltöffentliche Einbeziehung der Anderen nicht sehen will?

Ein anderswertiges Beispiel, das die »Potentialität« massenmedialisierter, also globalisierter religiöser Emotionen aufdeckt, liefert der sogenannte »Karikaturenstreit«: Ein Provinzblatt in Dänemark veröffentlicht Zeichnungen, die den Propheten Mohammed karikieren. Zeitversetzt kommt es zu wütenden Protesten im Gazastreifen, in Libyen, Saudi-Arabien, Ägypten, Jemen, Pakistan, Syrien und im Libanon, ja sogar in Rußland; Abberufung von Botschaftern; Boykott dänischer Waren; Angriffe auf Europäer in Palästina. Weltweit wird lebhaft über Säkularismus, Freiheit, Kunst, Würde des religiösen Anderen, religiösen Fanatismus, Toleranz usw. debattiert. Alles dies belegt die *Entflammbarkeit* der religiösen Konflikte in der massenmedial verdichteten Weltgesellschaft. Die politische und soziale Wirklichkeit mag immer noch mehr denn je Grenzen aufweisen. Dies macht beispielsweise das Massensterben der Bootsflüchtlinge an den Grenzen der EU deutlich. In den medialisierten Kommunikationswelten hat sich dagegen die soziale von der territorialen Nachbar-

schaft gelöst. Die Erfahrung der Grenzenlosigkeit einer universellen Nachbarschaft jedoch wird zur Quelle für beides: Haß, Gewalt (Karikaturenstreit) und kosmopolitisches Mitleiden (massenmedialisiertes Papsttum).⁶

1.4 *Multiple Moderne, multiple Säkularisierung*

Zusammenfassend stellt sich also die Frage: Hat das Säkularisierungstheorem (so mehrdeutig es ist) die Stellung der Religion im fortschreitenden Modernisierungsprozeß total mißinterpretiert? Manche Autoren gehen so weit, anstelle der Religion die Säkularisierung zu beerdigen (Stark/Finke 2000). Zwischen dem Tod der Religion und der Gegenthese: dem Tod des Säkularen gibt es allerdings eine breite dritte Alternative, die die religionssoziologische Forschung mehr und mehr bestimmt: Die Frage nach einer *nicht*-linearen Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie, die multiple Entwicklungspfade, -phasen und -formen in Abhängigkeit von historischen Kontexten ins Zentrum rückt (z. B. Norris/Inglehart 2006).

Ebenso wie es »multiple Modernen« gibt, gibt es »multiple Säkularisierungen« (Martin 2005). Die Säkularisierungstheorie ist nicht komplett falsch, sie manifestiert sich verschieden in verschiedenen Kontexten – in Westeuropa anders als in Osteuropa, in Lateinamerika anders als in Asien, Afrika und in der Türkei oder im Iran. In den USA und Afrika erfaßt sie beispielsweise das Denken der Eliten, aber nicht die Massen der Bevölkerungen. Selbst in den USA gibt es ebenso wie in Westeuropa nicht eine, sondern multiple Säkularisierungen.

Wie aber verhalten sich Säkularisierung und Individualisierung zueinander? Während die Säkularisierungstheorie besagt: je mehr Modernisierung, desto weniger Religion, geht die These der religiösen Individualisierung von der umge-

⁶ Andere Beispiele sind der Tod von Prinzessin Diana oder die ostasiatische Tsunami-Katastrophe.

kehrten Beziehung aus, nämlich daß mit zunehmender Modernisierung nicht die Religionen verschwinden, sondern ihr Gesicht verändern. Zwar lockern sich die Bindungen an die organisierten Religionsgemeinschaften ebenso, wie die Autorität der Kirchenväter in existentiellen Fragen schwindet. Jedoch darf dies keineswegs gleichgesetzt werden mit der Annahme, daß religiöse Erfahrungen und Fragen für die Individuen eine immer geringere Rolle spielen. »Im Gegenteil – der Zerfall der etablierten religiösen Institutionen geht Hand in Hand mit einer Zunahme individueller Religiosität.« (Pollack/Pickel 2008: 604) Anders gesagt: Die Individualisierungstheorie unterscheidet zwischen (organisierter) Religion und (individualisiertem) Glauben, um sich von der Säkularisierungstheorie abzugrenzen (siehe später S. 69ff.).

Detlef Pollack und Gert Pickel haben die These der religiösen Individualisierung empirisch-quantitativ getestet – allerdings ausschließlich auf Deutschland (West und Ost) bezogen. Sie kommen zu dem Schluß, daß der Zuwachs individueller, nicht-kirchlicher Religiosität nicht den dramatischen Rückgang institutionalisierter Religion ausgleicht. »Religiöse Individualisierung ist nur eine Komponente des vorherrschenden Säkularisierungsprozesses.« (Ebd.: 603; zur Kritik vgl. Wohlrab-Sahr/Krügeler 2000) So interessant diese Studie ist, die Autoren erwähnen nicht, daß, wenn sie von Religion sprechen, sie tatsächlich die in Deutschland dominierenden christlichen Kirchen meinen. Die wachsende Zahl deutscher Muslime und muslimischer Deutscher blenden sie also von der Anlage ihrer Untersuchung her aus. Gerade in Deutschland vollzieht sich die Wiederkehr der Religionen in die Öffentlichkeit nun aber vor dem Hintergrund, daß Moscheen gebaut, Kirchen jedoch geschlossen werden; ähnliches gilt auch für andere europäische Länder. Der Islam löst in Mitteleuropa Schreckensvisionen aus, die in vielen Kreisen eine regelrechte Islamphobie nach sich ziehen. Es ist daher kaum sinnvoll und möglich, den Säkularisierungstrend in Deutschland und Europa zu beschreiben, geschweige denn fortzuschreiben, wenn man die Lage der Muslime in Deutschland und Eu-

ropa ausklammert. Das geht schon aus den unterschiedlichen demographischen Daten (Geburtenzahlen) für Christen und Muslime hervor. Insofern hätte man gerne erfahren, wie sich die Aussagen über Säkularisierung und Individualisierung verändern, wenn die Autoren die für die deutsche Gesellschaft und Politik (aber offenbar auch für einige deutsche Religionssoziologen) immer noch ungewöhnliche Verbindung von deutschem Paß und muslimischem Glauben zentral in der Untersuchung berücksichtigen.

Wie dem auch sei, es stellt sich die Frage: Welche Konfliktpotentiale und -dynamiken entstehen aus den plural säkularisieren Gesellschaften Europas inmitten einer religiös mobilisierten Weltgesellschaft?

2. NEUE FORMEN DER KOEXISTENZ UND DES KONFLIKTES DER WELTRELIGIONEN: DIE FRAGE NACH DER ZIVILISIERUNG DER WELTRELIGIÖSEN KONFLIKTE

Was ist das historisch Neue der religiösen *conditio humana* am Beginn des 21. Jahrhunderts? Das eine ist die »*kosmopolitische Konstellation*«, das heißt: die Berührung und Durchdringung der Weltreligionen und Neuen Religiösen Bewegungen. Die territoriale Exklusivität der religiösen *imagined communities* endet, und selbst dort, wo sie nach wie vor existiert, prallen die Stimmen der Religionen im kommunikativ entgrenzten Raum der Weltgesellschaft aufeinander.

Man kann es auch so ausdrücken: In der neuen Kommunikationsdichte der Welt endet die in der nationalen Territorialordnung begründete *Unvergleichbarkeit* der Religionen. Es ist dieser zeithistorische Kontext einer gemeinsamen Gegenwart und universellen Nachbarschaft aller religiösen Glaubens- und Symbolsysteme, in dem die Individualisierung – und das bedeutet auch: die Wahl der entindividualisierten Bindung der Religion im Kontext weltreligiöser Pluralität – möglich und notwendig wird, ja ihren Sinn erhält. Das spiegelt

sich in der Zunahme transnationaler Lebensformen, in denen der Vergleich der religiösen Weltbilder in ihrer alltäglichen Lebensrelevanz zum existentiellen Stimulus wird. Kiran Desai (2006) beschreibt eine solche Szene des existentiellen Religionsvergleichs in ihrem Buch *The Inheritance of Loss*.

»Sai belauschte, was Noni mit der Buchhändlerin über *Schuld und Sühne* sprach: »Das Buch hat mich teils erstaunt, teils verwirrt«, sagte Noni, »wegen dieser christlichen Vorstellung von Geständnis und Verzeihung – sie laden dem Opfer die Last des Verbrechens auf. Wenn die Missetat nicht ungeschehen gemacht werden kann, wie kann die Sünde ungeschehen gemacht werden?«

Das ganze System scheint in der Tat den Kriminellen gegenüber dem Rechtschaffenen zu bevorzugen. Man kann sich schlecht benehmen, sich dafür entschuldigen, wofür man dann noch belohnt wird und denselben Status wiedererlangt wie der, der nichts getan hat und der zusätzlich noch verzeihen mußte, ohne irgendeinen Vorteil davon zu haben. Und natürlich sündigt man leichter, wenn man weiß, daß ein solches Sicherheitsnetz besteht: Tut mir leid, wirklich, tut mir leid. Entschuldigung.

Unverbindlich wie sanfte Vögel könnte man die Wörter frei fliegen lassen.

Die Buchhändlerin, eine Schwägerin unseres Arztes in Kalimpong, sagte: »Wir Hindus haben ein besseres System. Man bekommt bei uns, was man verdient, und man kann sich von seinen Taten nicht lossagen. Und zu guter Letzt schauen unsere Götter auch wie Götter aus, nicht wahr? Wie Raja Rani. Und nicht wie dieser Buddha, Jesus – alles Bettlergestalten.«

Noni: »Ja, aber auch wir winden uns aus bestimmten Sachen heraus! Nicht in diesem Leben, aber vielleicht in einem anderen.«

Und Sai fügte hinzu: »Am schlimmsten sind jene, die glauben, der Arme sollte hungern, denn seine Missetaten in den vorangegangenen Leben seien die Ursache seiner jetzigen Probleme ...«

Tatsache war, daß niemand sich auf etwas stützen konnte.

Es existierte kein System, das die Ungerechtigkeit erträglich machte. Gerechtigkeit war unerreichbar; sie kann den Hühnerdieb treffen, doch bei großen, nicht zuordenbaren Verbrechen, kommt es nicht zur Anwendung, denn wenn ihr Verursacher identifiziert und hinter Gitter gebracht würde, dann würde das die ganze Struktur der sogenannten Zivilisation zum Einsturz bringen.« (266f.)

Dieses »Zeitalter des Vergleichens« (Nietzsche) läßt sich anhand von drei Komponenten charakterisieren: (1) Die kosmopolitische Konstellation: Sie erzeugt neue Formen und Bilder – *imagined communities* – religiös bestimmter Weltgesellschaftlichkeit und (2) löst den Schock der Nichtuniversalität des europäischen bzw. westlichen Modells nationalstaatlicher Modernität aus, wodurch sie (3) die Frage nach der Zivilisierung der Weltreligionskonflikte erzwingt.

2.1 »Imagined communities« einer religiös bestimmten Weltgesellschaftlichkeit

Der Beitrag der Religionen zu den Gesellschaftsbildern der Ersten, nationalstaatlichen Moderne liegt zum einen in der Verschmelzung von Nation und Religion, wie sie im »säkularen Nationalismus« oder in den nationalen »Zivilreligionen« zum Ausdruck kommen. Kein Zweifel, diese sind nach wie vor prominente Träger religiös geprägter kollektiver Identitäten. Aber in der Globalisierung bildet sich eine neue religiös bestimmte Weltgesellschaftlichkeit heraus, in der transnationale, religiöse *imagined communities*, in Ergänzung, Konkurrenz und Konflikt mit den institutionalisierten Formen von Nationalgesellschaften und Nationalinstitutionen, an Bedeutung gewinnen.

Das erinnert an Samuel Huntingtons These vom »*clash of civilizations*«. Dessen Schlußfolgerung ist voreilig. Huntington denkt die weltreligiös bestimmten »Zivilisationen« als *territoriale Einheiten*, analog zu Nationalstaaten und imperialen Supermächten, was ihn dazu verführt, zukünftige globale Kon-

flikte entlang dieser religionszivilisatorischen Konfliktlinien vorherzusagen. Das Umgekehrte trifft zu: Die *Auflösung* dieser territorialen Einheit von Religion, Nation und Gesellschaft ist es, die am Beginn des 21. Jahrhunderts zur Quelle von beidem – Chancen und Bedrohungen der Weltreligionen – wird. Globalisierung eröffnet nicht nur den alten Weltreligionen die Möglichkeit, sich aus den territorialen Zwängen des Nationalstaates herauszulösen und die transnationale, transethnische Dimension, die in ihrer Geschichte begründet liegt und durch die nationalstaatliche Ordnung verschüttet wurde, zu entdecken und neu zu entfalten. Zugleich entsteht aber daraus auch insofern eine große Bedrohung, weil die Globalisierung eine Deterritorialisierung aller kulturellen Systeme voraussetzt und forciert, also die essentiellen Bindungen von Traditionen, Völkern und Territorien auflöst, die die weltreligiösen Zivilisationen (die Huntington vor Augen stehen) definiert haben.

2.2 Der Schock der Nichtuniversalität des europäischen bzw. westlichen Modells der Modernität

In der Begegnung und Durchdringung der Weltreligionen und Neuen Religiösen Bewegungen zerbricht der Universalitätsanspruch der beiden großen Kulturen Europas, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenige der säkularen Rationalität. Dies gilt auch für Universalitätsansprüche anderer Religionen, beispielsweise den muslimischen Universalismus (»Ummah«). Konfliktträchtig sind also nicht nur die Differenzen zwischen den Religionen, sondern das Implodieren der kontextuell geprägten Universalismen und damit der gesellschaftlichen und moralischen Gewißheiten in der weltgesellschaftlichen Enge.

Die Folgen sind in den sich herausbildenden weltgesellschaftlichen Konflikten beobachtbar: Es gibt wenig Übereinstimmung über die Normierung der Sexualität, den Wert der individuellen Freiheit und Autonomie gegenüber dem Wert

der Gemeinschaft, die Rechte der Tiere oder den Wert der natürlichen Umwelt, schon gar nicht über die Dringlichkeit des Terrorrisikos; selbst die Bedrohungen der menschengemachten Klimakatastrophe oder der Wert des menschlichen Lebens bleiben zwischen den Religionen umstritten. Wer befürchtete, es sei eine säkulare Monokultur im Entstehen begriffen, kann aufatmen. Eher droht die entgegengesetzte Gefahr, daß mit dem Ende des säkularen Universalismus die Rationalitätsgrundlagen zerbrechen, was allen Bemühungen, die weltreligiös-weltgesellschaftlichen Konfliktpotentiale zu zivilisieren, die Grundlage entzöge. Die Gefahr also, die mit dem Tod der säkularen Hoffnung letztlich heraufbeschworen wird, ist die Wiedergeburt von Glaubenskriegern und Glaubenskriegen – nun allerdings im Milieu selbstmörderischer Atom- und Genzeitalter! –, die man im Fortschreiten der säkularisierten Moderne überwunden glaubte.

2.3 Die Frage nach der Zivilisierung der Weltreligionskonflikte

Am Beginn des 21. Jahrhunderts ist das Konflikt- und Gewaltpotential der Weltreligionen nicht mehr nur eine nationale Angelegenheit, sondern ein Weltthema, für das bislang keine institutionellen Lösungen existieren. Es geht heute in der Späten Neuzeit nicht mehr wie in der Frühen Neuzeit um die Frage: Wie können die Religionskriege innerhalb des Christentums (Katholizismus und Protestantismus) verhindert werden?, sondern um die Frage: Wie können die weltgesellschaftlichen Konfliktpotentiale zwischen den monotheistischen Weltreligionen zivilisiert werden? Dafür bietet der nationale Rechtsstaat mit der Quarantäne Gottes vielleicht Denkanstöße, aber weil er Nationalstaat und nicht Weltstaat ist, keine Antwort.

Man kann es im Vergleich zwischen den Klassenkonflikten am Beginn der ersten, industriekapitalistischen Moderne und den Weltreligionskonflikten am Beginn der zweiten, globa-

lisierten Moderne zeigen: Karl Marx hatte bekanntlich die Klasse der Nation übergeordnet. Marx' Gesellschaftstheorie machte deutlich, daß das größte Problem für die Zukunft der Nationalgesellschaften darin bestand, von grenzüberschreitenden Klassenkonflikten in Frage gestellt zu werden. Am politischen Horizont zeichnete sich eine internationale Arbeiterbewegung ab, die die Perspektive einer Weltrevolution eröffnete. Seine Ideen versetzten den Nationalstaat in Panik. Dessen Reaktion bestand darin, das Klassenproblem, das bei der Umwälzung der Industrialisierung aufbrach, als *internationalstaatliches* aufzugreifen. So wurde die transnationale Klassendynamik in viele separate nationale »soziale Fragen« umgewandelt, und von da an stand die Integration des Proletariats in die nationalstaatlichen Gesellschaften im Vordergrund der Politik. Diese Aufgabe besaß eine so hohe Priorität, daß unterschiedliche Konzepte, wie der Sozialismus, der Wohlfahrtsstaat oder, in der Wissenschaft, die Klassensoziologie unter stillschweigender Akzeptanz des nationalen Bezugsrahmens, sich an einer Lösung versuchten. Am Ende war der Erfolg so groß, daß die nationale Integration und Solidarität als Voraussetzung der Klassenordnung und der Klassenkonflikte zugleich wirklich und unkenntlich wurden.⁷

Die Weltreligionskonflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts verunmöglichen dagegen von vornherein eine Kleinarbeitung als nationalkirchliche, nationalstaatliche »soziale Fragen«. Hier versagen die wahlverwandtschaftlichen Utopien des nationalen Kommunismus, der sozialen Demokratie und des Wohlfahrtsstaates mit vorweglaufender Aussichtslosigkeit. Das aber bedeutet: Es gibt keine staatlichen Domppteure der weltreligiösen Weltkonflikte und kein historisch-theoretisches Dreh-

7 Heute, wo angesichts sich radikaliserender globaler Ungleichheiten nationale Grenzen auch nicht mehr das leisten, was sie einmal versprochen, nämlich die Wahrnehmung und Solidarität am nationalen Gartenzaun enden zu lassen, droht auch die Hoffnung, der nationale Wohlfahrtsstaat zivilisiere die globale Exklusion der Armen und »Überflüssigen«, in sich zusammenzubrechen.

buch, nach dem die Verzicht und Kosten der Zivilisierung in Chancen für alle verwandelt und damit konsensfähig gemacht werden könnten. Da aber externe – vor allem weltstaatliche – Instanzen nicht zur Verfügung stehen, ja, mehr noch, gar nicht wünschbar sind, stellt sich die Frage, die diese Untersuchung anleitet: Wie wird in der neuen Dichte der Welt die *Selbst-Zivilisierung* der sich weltmächtig widersprechenden religiösen Gewißheiten, der monotheistischen Weltkonflikte, möglich? Zwei Antworten, die in diesem Buch erprobt werden, lauten: (a) durch die List der Nebenfolge der Individualisierung der Religionen; (b) durch einen Typus der Toleranz, dessen Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist.

2.4 Die List der Nebenfolge der Individualisierung der Religionen

Diese Vermutung läßt sich im Anschluß an Max Webers Studie *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus* (1905) erläutern: Inwieweit entsteht – ähnlich wie in der Frühen Neuzeit der »Geist« des Kapitalismus als nicht-intendierte Nebenfolge aus der Bejahung des religiösen Individualismus hervorgegangen ist – am Beginn des 21. Jahrhunderts aus der radikalen Bejahung der Individualisierung des Glaubens der »kosmopolitische Geist« der Weltgesellschaft – und zwar als deren nicht-intendierte Nebenfolge. Und welche Bedeutung kommt dabei den bereits erwähnten religiös-kosmopolitischen *imagined communities* zu?

2.5 Die Frage nach dem Typus der Toleranz, deren Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist

Wenn die Hoffnung des Säkularismus, das Feuer der Religionen und damit auch der Religionskonflikte werde im Zuge fortschreitender Modernisierung erlöschen, sich als falsch herausstellt, dann heißt das nicht, daß die sich globalisieren-

den Religionen und Neuen Religiösen Bewegungen ein für allemal von den Restriktionen freigesetzt sind, die eine zivilisierte Koexistenz ermöglichen. Vielmehr geht es dann darum, einen Rahmen von Normen und (Verfahrens-)Regeln auszuarbeiten, der die Bedingungen des weltreligiösen Zusammenlebens und Zusammenwirkens enthält, auch wenn dieser nicht für alle Ewigkeit und für alle Kontexte gleichermaßen gelten kann, wird und soll. Dies wirft ganz prinzipiell die Frage nach einem Typus von Toleranz auf, »dessen Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist« (John Gray 2007: 208).

Wer Wahrheit als oberstes Ziel der Toleranz behauptet, strebt zwar Konsens und Harmonie an, verurteilt, verdammt zugleich alle diejenigen, die sich dieser »Wahrheit« nicht beugen wollen. Wer dagegen einsieht, daß das Ziel von Konsens und Harmonie weder eine realistische Chance hat noch erstrebenswert ist, ist mit dem Problem konfrontiert: Wie wird – jenseits der Universalismen – eine »kosmopolitische Toleranz« möglich? Und welche Beiträge können die weltreligiösen Akteure und Bewegungen selbst dazu leisten? Diese weltreligiöse Selbstzivilisierung ist kein politisches Handeln und doch weltpolitisch hoch bedeutsam. »Das ist der einzige Heilige Krieg, zu dem die Religion aufrufen darf und muß, der innere Kampf mit dem, was dem Frieden im Wege steht.« (Kamphaus 2007: 7)