

Auf der Suche nach dem eigenen Gott

Adelbert Reif im Gespräch mit dem Soziologen

Ulrich Beck

Erleben wir in den westlichen Gesellschaften eine Rückverwandlung des Monotheismus der Religionen in einen Polytheismus des Religiösen unter dem Vorzeichen des »eigenen Gottes«? Sowohl allgemeine Beobachtungen wie auch wissenschaftliche Forschungen zeigen, dass sich der einzelne Mensch in immer größerer Unabhängigkeit von den institutionalisierten Religionsgemeinschaften seinen eigenen Glaubenskosmos – den »eigenen Gott« schafft. Dieser »eigene Gott« ist aber nicht mehr der »eine Gott«, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz ermächtigt, sondern ein »Gott ohne Dogma«, der auch andere Wahrheiten gelten lässt. In seinem kürzlich erschienenen Buch »Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen« (Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 2008) setzt sich der Münchner Soziologe Professor Dr. Ulrich Beck eingehend mit diesem neuartigen historischen und religionsgeschichtlichen Phänomen auseinander.

Adelbert Reif: Herr Professor Beck, ein Blick auf den aktuellen Buchmarkt zeigt ein geradezu überwältigendes Angebot von Veröffentlichungen mit religiöser Thematik. Zu den Autoren gehören neben Theologen, Religionswissenschaftlern und Philosophen neuerdings auch Biologen, Physiker und Soziologen. Wo sehen Sie die Ursachen dafür, dass sich Vertreter ganz unterschiedlicher, zum Teil sogar »religionsferner« Wissenschaftsbereiche in zunehmendem Maße mit religiösen Fragen auseinandersetzen?

Ulrich Beck: Die Ursachen liegen in sehr vielfältigen, zum Teil paradoxen Entwicklungen. Bisher gingen wir sehr simpel davon aus, dass mehr Moderne auch weniger Religion bedeutet. Die Säkularisierung war sozusagen Bestandteil der soziologischen Modernisierungstheorie aller Klassiker. Jetzt stellen wir fest, dass das Phänomen sehr viel komplexer ist. Es verhält sich keineswegs so, dass wir eine lineare Bedeutungsabnahme von Religion und Religiosität mit zunehmender Modernisierung empirisch beobachten können. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Religion ist ein Phänomen, das nicht mit der Modernisierung langsam abstirbt, sondern

eine neue Bedeutung gewinnt. Die Soziologie muss ihre Auffassung von Moderne revidieren. Meine These ist, dass wir einen Übergang von Religion zur Religiosität erleben, also von der im Glaubenskanon institutionalisierten Religion zu einer stärker subjektiven Religiosität. Das würde, wenn diese Einschätzung richtig ist, auch begründen, warum andere Disziplinen wacher werden für religiöse Fragen.

Wir beobachten in Deutschland – eigentlich im Zentrum Europas, aber in unterschiedlicher Weise auch in anderen europäischen Ländern – einen sehr starken Einbruch der Häufigkeit, mit der Christen in die Kirche gehen. Diese Entwicklung nahm im gesamten 20. Jahrhundert dramatisch zu, verschärfte sich aber in den letzten Jahren enorm. Man kann fast von einem

Meine These ist, dass wir einen Übergang von Religion zur Religiosität erleben, also von der im Glaubenskanon institutionalisierten Religion zu einer stärker subjektiven Religiosität.

Zusammenbruch des Kirchenbesuchs sprechen, den die Kirchen natürlich sehr nachdrücklich spüren. Wer sich allein darauf konzentriert,

dem bleibt verborgen, dass parallel eine der größten Erfolgsgeschichten der Missionierung des christlichen Glaubens in der Geschichte des Christentums zu beobachten ist, und zwar weltweit. Das Christentum ist siegreich in Lateina-

merika, in Afrika, in Asien, häufig gerade auch in bevölkerungsstarken Ländern wie China. Auf der einen Seite haben wir also einen extremen Schwundprozess im Zentrum Europas, fast eine Enteuropäisierung des Christentums, und auf der anderen Seite eine weltweite neue Erfolgsgeschichte des Katholizismus, der Evangelikalen und vieler anderer christlicher Religionsbewegungen. Dieses Ineinander und Nebeneinander macht die Situation interessant und zwingt uns dazu, soziologisch neu über unsere Diagnose nachzudenken.

Was wären denn die Folgen einer Enteuropäisierung des Christentums im weitesten Sinne?

Das ist schwer abzusehen. Aber ich glaube, das drückt auch den Papst. Er ist Europäer, ist Deutscher und seine Sorgen gehen dahin, dass er unter Umständen der letzte europäische Papst ist und nach ihm eine Serie außereuropäischer Päpste zu erwarten ist. Die Konfliktsituation innerhalb der christlichen Religion, insbesondere des Katholizismus, ist in ihrem Ausgang offen. Man kann aber erkennen, dass die südamerikanische oder auch die afrikanische Variante des Christentums in vielen Fragen weniger dogmatisch, weniger auf ein bestimmtes System von Regeln festgelegt ist. Die mindestens informelle Bereitschaft, verschiedene Glaubensrichtungen zu mischen unter der Dominanz des katholischen Glaubens, ist dort sehr viel weiter verbreitet und wird eher hingenommen, als das in der bisherigen europäischen Tradition der Fall ist. Das heißt, es wird wahrscheinlich eine pluralere, buntere Form von Religiosität geben, eine ähnliche innere Pluralität der verschiedenen Katholizismen, wie wir sie auch in anderen Bereichen erleben. Das Monopol der europäischen Dogmatik und Theologie, das schon jetzt stark infrage gestellt wird, aufzugeben, ist kein leichter Schritt. Es hätte erhebliche Folgen für das Erscheinungsbild der Kirche.

Aber würde eine Enteuropäisierung des Christentums zugleich auch eine Entchristlichung Europas zur Folge haben?

Das ist eine interessante, aber sehr schwer zu beantwortende Frage. In der Tat wäre das ein

offener Prozess. Ohne mit diagnostischer Autorität zu sprechen, könnte ich mir zwei Entwicklungen vorstellen. Nehmen wir wiederum die Katholische Kirche als Beispiel, weil die Evangelische Kirche wesentlich pluraler und schwerer auf einen Nenner zu bringen ist. In der Katholischen Kirche haben wir einen relativ starken Gegensatz zwischen den Laienverbindungen, die sehr offen sind gegenüber neuen Strömungen, und der kirchlichen Organisation, die die alte Tradition verteidigt. Es könnte sein, dass die bunte, außereuropäische Kirche das katholische Laientum noch stärker ermutigt und auch stärker zum Bestandteil einer katholischen Bewegung macht und damit eine Revitalisierung des christlichen Glaubens in Europa herbeiführt. Die außereuropäische Dominanz hätte damit eine Auflösung des traditionellen Christentums und zugleich eine Aufwertung der Religion auf neuer Basis in Europa zur Folge. Es könnte aber auch sein, dass insgesamt das Interesse an der Kirche in Europa abnimmt und der Prozess der Auswanderung der subjektiven Religiosität aus den Kirchen noch stärker zunimmt und damit auch der Zusammenhalt in der Katholischen Kirche und ihre Autorität abnehmen.

Religionen: überall und nirgends

Worauf beruht die aus aufgeklärter, säkularer europäischer Sicht schwer verständliche Anziehungskraft der doch in sich so widerspruchsvollen und deswegen zu einem guten Teil irrationalen christlichen Religion auf die Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas?

Das Erstaunliche ist tatsächlich, dass ausgerechnet diese Völker, die vom westlichen Kolonialismus unterworfen wurden und die Widersprüchlichkeit der christlichen Religion am eigenen Leib erfahren mussten, jetzt beginnen, sich vor dem Hintergrund des Postkolonialismus dem Christentum zu öffnen – und dies auf freiwilliger Basis. Ein Grund mag darin liegen, dass das Christentum und insbesondere der Katholizismus in Afrika und in Lateinamerika anders auftreten als in Europa, indem sie sich stärker auf lokale Kulturen einlassen, sie nicht ausgren-

zen, sondern zur Mitgestaltung aufrufen. Auf der anderen Seite erobert der Protestantismus vor allem in Gestalt der Evangelikalen Südamerika. Max Weber, so sagen uns die Religionssoziologen, erlebe hier seine Wiederauferstehung. Und zwar deswegen, weil seine Vorstellung, dass der Protestantismus gleichsam die Voraussetzung dafür ist, um wirtschaftlich erfolgreich zu agieren, auch eine neue soziale Verantwortung zu übernehmen und teilweise sogar Frauen aufzuwerten, in das missionarische Konzept der Evangelikalen eingegangen ist. Diese Mischung aus Glauben, wirtschaftlichem Erfolg, sozialer Verantwortung, einem Stück Emanzipation und einer Beweglichkeit im transnationalen Rahmen übt auf die verunsicherten Menschen in den unteren Mittelschichten große Faszination aus und macht sie offen für konservative, strenge Glaubensrichtlinien, die ihnen in ihrem Leben Halt bieten. Eine solche Rezeptur ist in Lateinamerika wie in Afrika höchst verlockend und entsprechend erfolgreich. Von uns in Europa nahezu unbemerkt, findet in Afrika und Südamerika geradezu ein Flächenbrand an Religiosität statt.

Zugleich mit dem neuen Aufbruch des Christentums erleben auch andere Weltreligionen einen enormen Aufbruch: insbesondere der Islam, der Buddhismus und der Hinduismus. Stellt die Gleichzeitigkeit der »Aufbrüche« aller großen Weltreligionen ein neuartiges historisches und religionsgeschichtliches Phänomen dar?

Von den großen Religionen werden die Bedingungen der Globalisierung für ihren missionarischen Aufbruch neu genutzt mit der Folge, dass an allen Orten der Welt die verschiedensten religiösen Angebote präsent sind. Das ist eine historisch neue Situation. Die Religionen sind entterritorialisiert. Was Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert zum Ausdruck brachte, als er feststellte, dass wir zunehmend in einem Zeitalter der Vergleichung leben, das gehört für uns

zur alltäglichen Erfahrung. Die religiösen Traditionen und Symbolsysteme treten zueinander in ein Konkurrenzverhältnis und erzwingen damit auch, dass man sich mit ihnen auseinandersetzt. Die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche und Universalismen treffen ebenso aufeinander wie die Fremdstereotypen. Lokale Ereignisse strahlen aus auf die ganze Welt wie etwa der Karikaturenstreit in Dänemark. Das heißt, der Zusammenstoß der religiösen Traditionen findet überall statt und lässt sich nicht mehr ohne weiteres aufhalten oder territorial ausgrenzen. Diese neue Situation

durchdringt nicht nur die theologischen Erbhöfe, die Universitäten und Hochschulen, sondern unseren gesamten Alltag. Jeder ist plötzlich aufgerufen, verschiedene Religionen zur Kenntnis zu nehmen, möglicherweise mit ihnen auch zu experimentieren, eine neue Suchbewegung zu entwickeln. Vielleicht beginnt sogar eine neue Mischung der verschiedenen Religionen.

Radikale Doppelschichtigkeit

Treten wir damit in die historische Phase einer »Globalisierung der Weltreligionen« ein?

Ja, so kann man das sehen. Allerdings zeigt die Religionsgeschichte, dass das für die Religionen keineswegs ein so neuer Vorgang ist, sind sie doch von ihrem Ursprung her auf »Globalisierung« angelegt, und zwar in dem Sinne, dass sie die Missionierung zum Programm erhoben haben. So bilden Christentum und Verbreitung der christlichen Lehre, also Mission, eine Einheit, jedenfalls nach den Worten von Paulus, der sagt: Geht in die Welt hinaus, missioniert die Welt, erobert die Welt, womit er das Christentum von einer lokalen Sekte zu einer globalen Bewegung formte. Damit verbunden war natürlich auch ein bestimmtes Menschen- und Gesellschaftsbild, nämlich dergestalt, dass die Bindung aneinander nicht aufgrund der ethnischen Herkunft, des Alters, des Geschlechtes oder der Ungleichheit

erwächst, also all der Merkmale, aus denen sich die gesellschaftlichen Differenzierungen herleiten, sondern die Bindung gründet auf dem schlichten Satz: Ich glaube. Sie wurzelt in der Gemeinsamkeit des Glaubens.

Diese Gemeinsamkeit des Glaubens in der ursprünglichen christlichen Idee überwindet die ethnischen Differenzierungen, die nationalen Grenzen und selbst die hierarchischen Grenzen. Hier liegt den Religionen – und darin besteht das Faszinierende – eine weltgesellschaftliche Perspektive zugrunde bei gleichzeitiger Anlage zu einer neuen, fundamentalen Spaltungstendenz. Denn dieses Glaubenspostulat zerfällt wiederum in »richtig Gläubige« und »falsch Gläubige«. Das heißt, dasselbe Prinzip, das sozusagen die neue Gesellschaft und Gemeinschaft stiftet, spaltet die Welt in diejenigen, die »würdig« und »im Besitz der Gnade Gottes« sind und diejenigen, die es nicht sind und möglicherweise als »satanisch« oder sonst wie »außermenschlich« definiert werden. Darin besteht das Dilemma, das in diesen Prozess der Globalisierung mit eingebunden ist und in ihm zur Geltung kommt. Mit dieser radikalen Doppelgesichtigkeit der Weltreligionen sehen wir uns heute durch die fortschreitende Globalisierung an allen Orten der Welt konfrontiert.

Welche Rolle spielen angesichts dieser Doppelgesichtigkeit die Friedensfähigkeit und das Gewaltpotenzial, das den Weltreligionen inhärent ist? Auf der einen Seite haben wir etwas, das ich als außerordentlich eindrucksvoll empfinde und das sich auch in der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart hinein immer wieder bewährt hat, nämlich die Fähigkeit, über die politischen und gesellschaftlichen Grenzen der Diskriminierung, Intoleranz und Ausgrenzung hinweg den Glauben an den anderen als konkreten Auftrag der christlichen Kirche nicht nur zu verkünden, sondern auch zu praktizieren. Um nur ein Beispiel aus unserer unmittelbaren Gegenwart herauszugreifen: illegale Emigranten in Kirchenasylan. Wenn wir auf Deutschland schauen und nach den vertrauenswürdigsten Akteuren im Umgang mit Emigranten fragen, dann sind das weder die politischen Parteien

und auf gar keinen Fall die Gewerkschaften, sondern es sind die Katholische Kirche und die Caritas. Die sind über die bedrängte Situation dieser Menschen am besten informiert und suchen, ihr mit praktischen Maßnahmen zu begegnen. Auf der anderen Seite haben wir ebenfalls durch die ganze Geschichte hindurch die radikale Verurteilung des anders Gläubigen, sei es der Häretiker in den eigenen Reihen, was eine besondere Dramatik bedeutet, sei es aber auch der Anhänger anderer Religionen, denen schlicht der »wahre Glaube«, die Anerkennung des Gottesbildes und die Wahrheitsfähigkeit weitgehend abgesprochen, in jedem Fall aber sehr stark relativiert werden. Daraus erklärt sich die Blutgeschichte der Religionskriege.

Was mich bei der Arbeit an meinem Buch selbst überrascht hat, war die Entdeckung, wie noch im 19. Jahrhundert in deutschen Familien mit katholisch-evangelischen Ehepartnern um die katholische oder evangelische Erziehung der Kinder eine Art »Religionskrieg im Kinderzimmer« ausgetragen wurde. Dieser »Krieg« um den »richtigen« oder »falschen Glauben« konnte über alle Grade von Spaltungstendenzen bis hin zur absoluten Zerreißprobe des Familienfriedens eskalieren. Solche dramatischen Auswüchse von Glaubensfanatismus haben zwar im Laufe des 20. Jahrhunderts beträchtlich an Kraft und Einfluss verloren und sind von den heute lebenden Generationen kaum mehr nachvollziehbar, aber dass der römische Katholizismus die »einzige wahre Religion« und damit die »einzige richtige Religion« repräsentiert, gehört nach wie vor zum Kanon der katholischen Dogmatik.

Gefahr der Dogmatisierung

Gehen die meisten der von der Kirchenhierarchie initiierten »hochgelehrt« scheinenden Debatten etwa über Fragen des Glaubens, der Ehe, der Sexualität und anderes mehr an der realen gesellschaftlichen Situation vorbei und tragen somit den Charakter des Irrationalen?

Das ist völlig richtig. Viele durchaus gläubige Christen verstehen oft gar nicht mehr, um was die Debatte eigentlich geht. Ebenso werden bestimmte fundamentale »Glaubenswahrheiten«

Professor Dr. Ulrich Beck, geb. 1944 in Stolp, studierte Rechtswissenschaften, Soziologie, Philosophie, Psychologie und Politische Wissenschaft. 1972 promovierte er an der Ludwig-Maximilians-Universität München und wurde sieben Jahre später im Fach Soziologie habilitiert. Von 1979 bis 1981 war er Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und von 1981 bis 1992 in Bamberg. Heute lehrt er an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der London School of Economics and Political Science. Er wurde in Konvent und Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Soziologie gewählt und ist Mitglied des Kuratoriums am Jüdischen Zentrum München. Zu seinen letzten Buchveröffentlichungen gehören: *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* (2004), *Weltrisikogesellschaft* (2007) und *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (2008).



sowie der absolutistische Wahrheitsanspruch der Kirche von den Gläubigen kaum mehr verstanden. Das ändert freilich an gewissen dogmatischen Festgelegtheiten der Kirchen wenig. Sie verharren auf ihrer selbstherrlichen Traditionsgewissheit und lassen jedes Gegenargument, jede Kritik wie Wasser an sich abperlen.

Sehen Sie darin, »dass im Rahmen der bestehenden Religionsgemeinschaften und Kirchen orthodoxe und jedenfalls konservative Gruppen überall auf dem Vormarsch sind«, wie Sie schreiben, eine besondere ideologisch-dogmatische Gefahr, zumal dies für den Hinduismus und Buddhismus genauso wie für die drei monotheistischen Religionen gilt?

Wir beobachten in den Religionen eine ähnliche Situation, wie sie in den Nationen herrscht, wenn man diese Parallele ziehen darf. Die neue Vernetzung, die wir auf allen Ebenen erleben, führt zunächst einmal nicht etwa zur Öffnung, sondern zur gegenseitigen Abschließung voneinander, zur Dogmatisierung, zum Teil auch zum Fundamentalismus – zum Versuch, die »Reinheit« des Glaubens oder der Zugehörigkeit wieder herzustellen, angesichts von Bedin-

gungen, unter denen sich gerade »Unreinheit« als Normalität in den Köpfen der Menschen herausbildet.* Von daher kann die Individualisierung oder Kosmopolitisierung, also der Zwang, ein eigenes Leben zu führen oder sich mit anderen Religionen auseinander zu setzen, sehr ambivalente Reaktionen zur Folge haben: beispielsweise die einer neuen Dogmatisierung, den Versuch, die eigene Religion in sich selbst zu begründen, eine neue Fraglosigkeit herzustellen oder sogar einen »direkten Draht zu Gott« zu behaupten.

Beruhet ein guter Teil der heute in Europa geführten Diskurse über Religion und Glauben möglicherweise auf einem Missverständnis, indem die Begriffe Religion und Glauben überwiegend konfessionell gedacht werden, während religiöser Glaube – sofern er denn in einem individuell wahrhaftigen Glaubensbedürfnis wurzelt – längst »konfessionsunabhängig«, ja »konfessionslos« gelebt wird?

Der Religionsbegriff ist eurozentrisch. Er ist im

* Vgl. Johannes W. Schneider: *Zur Überwindung des Fundamentalismus*, in: DIE DREI 7/2007, S. 9-17.

heutigen Verständnis in Europa entstanden und auch an der christlichen Tradition geschult und entwickelt. Schon die Übertragung dieses Begriffes auf andere Religionen ist problematisch, weil diese ein ganz anderes Selbstverständnis haben. So lässt sich das dem Christentum eigene Kanonische, Organisierte, das in unserem Religionsbegriff mitgedacht ist, nicht ohne weiteres auf andere Religionen oder Bereiche übertragen.

Was die subjektive Religiosität betrifft, führt sie in der Tat zu einer Fehldiagnose von Religion. Das lässt sich an einer Analogie klarmachen: Überall werden Klagen laut, die Menschen würden sich aus den Parteien zurückziehen, seien Wechselwähler, hätten kaum mehr ein politisches Interesse. Insbesondere der Jugend wird vorgeworfen, dass sie keine parteiorganisatorischen oder gewerkschaftlichen Bindungen mehr eingehe.

Das Missverständnis, das dabei häufig auftritt, ist, dass man die Nichtmitgliedschaft in einer dieser Organisationen gleichsetzt mit Gleichgültigkeit gegenüber Politik, gewerkschaftlichen Interessen und sozialem Engagement. Unsere Untersuchungen zeigen jedoch – auch was die Jugend betrifft –, dass das nicht richtig ist. Diejenigen, die sich nicht in einer der Parteien organisieren, sind zugleich in allen möglichen Bewegungen und Gruppierungen vertreten und sehr darauf bedacht, ihre Vorstellungen von dem, was ihnen als moralisch geboten und sinnvoll erscheint, mit ihren eigenen Interessen in irgendeiner Weise zu verbinden. Sie praktizieren also, so merkwürdig das klingen mag, so etwas wie einen »egoistischen Altruismus«. Und das, scheint mir, erleben wir jetzt auch in Bezug auf die Religion: eine Distanzierung von den äußeren Formen, von den kanonischen Interpretationen, den Dogmen, bei gleichzeitiger Suche nach einer neuen Religiosität, die das Ich und den »eigenen Gott« direkt miteinander in Verbindung setzt.

Damit wären wir bei der Frage nach dem »eigenen Gott«, um den Titel Ihres Buches aufzugrei-

fen. Ihre These lautet: »Der eigene Gott ... ist nicht mehr der alleinige Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt.« Aber was ist der »eigene Gott«? Wie »offenbart« er sich?

Zunächst einmal ist es die eigene Erfahrung, auf der er sich gründet, und auch die Autorität des suchenden Individuums. Der eigene Gott ist Ausdruck der vielfältigen Öffnungen gegenüber Transzendenzerfahrungen in allen möglichen Formen. Er ist aber nicht das, was mir wahrscheinlich sofort ein theologischer Kollege entgegenhalten wird, nämlich ein reines Produkt des Individuums, sozusagen ein Kunstprodukt der eigenen Frömmigkeit, sondern er ist sicher bei vielen Menschen auch eine Autorität, die nicht der subjektiven Willkür unterworfen ist.

Überall spielt das souveräne Selbst als Organisator und Inszenator dieser neuen Religiosität eine Schlüsselrolle.

Sehr interessant fand ich Untersuchungen an jüdischen Jugendlichen in Amerika. Darin wird gezeigt, dass heute anders

als noch vor zehn oder zwanzig Jahren diese Generation nicht mehr einfach die Autorität der Synagogen und ihrer einzelnen Autoritäten akzeptiert, deswegen aber auch nicht aus ihnen auswandert, sondern immer wieder fragt, wie das, was dort angeboten wird, mit der eigenen Souveränität des Glaubenwollens in Übereinstimmung zu bringen ist. Das heißt, was wir beobachten, ist weder der Gang in den Säkularismus oder den Atheismus, und schon gar nicht in die Autoritätsgläubigkeit, sondern in eine neue Zwischenform, in denen die Menschen eben nicht nur an eine vorgegebene, durch die kirchliche Autorität sanktionierte Gottvorstellung glauben und sich der unterwerfen, sondern auch in Glaubensfragen eine stärkere Eigeninitiative und Eigenautorität entwickeln und damit zugleich die eigene Erfahrung, den eigenen Lernprozess ins Zentrum stellen.

Wenn man diesen Religionsbegriff auf die Geschichte des Christentums projiziert, dann kann man erkennen, dass er viel enger mit dem Christentum verwandt ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn auf den verschiedenen Entwicklungsstufen und in den verschiedenen Spielarten des Christentums war es doch im-

mer, soweit ich das überblicken kann, der subjektive Glaube, der ausschlaggebend war und auf dem letztlich auch die Autorität der Päpste und kirchlichen Fürstentümer begründet wurde. Das heißt, diese Tradition des eigenen Gottes, die heute unter den Bedingungen einer institutionell normalisierten Individualisierung um sich greift, ist in der Geschichte des Christentums angelegt.

Gilt das auch für die europäischen Gesellschaften, zumal die deutsche Gesellschaft?

Ich meine ja. Zwar habe ich keine empirische Studie geliefert, sondern mich lediglich auf empirische Studien gestützt, soweit sie verfügbar waren, aber ich bin überrascht, wie sehr diese Entwicklung in den verschiedenen europäischen Milieus, zumindest in diesen Fallstudien, nachgewiesen werden kann. Sowohl in Frankreich wie in Italien oder Deutschland existieren Studien, in denen gezeigt wird, dass hinter der Fassade der Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen eine neue Form der Mischreligiosität um sich greift: Katholiken sind zugleich Buddhisten oder solche, die ein bestimmtes Naturverständnis vertreten oder möglicherweise sogar an die Wiedergeburt glauben und ähnliches mehr. Es gibt die verschiedensten Kombinationen und überall spielt das souveräne Selbst als Organisator und Inszenator dieser neuen Religiosität eine Schlüsselrolle.

Die Autorität des Selbst

Würden Sie sagen, dass sich in den westlichen Gesellschaften ein grundlegender Wandel des Gottesbildes vollzieht?

Meine Vermutung geht dahin, dass genau das der Fall ist in dem scheinbar leichten Wechsel von Religion zu Religiosität, dem Auswandern der Autorität des Glaubens aus der organisierten Religionsgemeinschaft in die Autorität des Selbst, das sich seine eigene Religion bastelt. Darin liegt die Möglichkeit eines sehr intimen Umgangs mit Gott, der natürlich immer auch

schon in der Kirche angelegt war, der aber jetzt unter den Bedingungen der Verunsicherung, die die Moderne in vielen Bereichen erzeugt, offenbar eine neue Attraktivität gewinnt. Und es liegt darin die Möglichkeit dessen, was in Europa bislang keine große Rolle spielte, aber beispielsweise in Japan und in einer Reihe anderer Länder ganz selbstverständlich ist, nämlich unterschiedliche religiöse Traditionen mit der eigenen Erfahrung zu verbinden. Ein Religionstheoretiker und Philosoph fasste dies folgendermaßen zusammen: Der Westen war überwältigend in seiner Philosophie, aber er beging zwei fundamentale Fehler: Erstens zu behaupten, dass es nur eine Wahrheit gebe und nicht verschiedene, und zweitens, dass man nur an einen Gott glauben könne und nicht gleichzeitig an mehrere und unterschiedliche Götter.

Aber eine »Theologie eines neuen Gottesbildes« sehen Sie nicht im Entstehen?

Darauf eine gültige Antwort zu geben, überschreitet meine Kompetenz. Ich kann als Soziologe nur eine Diagnose liefern, die darauf hinweist, dass in der Tat die Theologie, aber auch die Praxis der Kirchen sich mit diesem Phänomen des eigenen Gottes auseinandersetzen müssen. Wir wissen, dass die Kirchen in ihrer Geschichte enorme Absorptionsfähigkeiten entwickelt haben: Eine neue historische Situation zu integrieren, ist ihnen meistens gelungen. Aber hier sind sie in einer besonderen Weise herausgefordert, weil das Phänomen des eigenen Gottes nicht die äußere politische Wirklichkeit oder ähnliches betrifft, sondern das Zentrum ihres eigenen Glaubens. Wieweit sie sich dafür öffnen und wie sie damit theologisch umgehen, ist eine Schlüsselfrage, die über die Zukunft der Religion wesentlich mitentscheiden wird.

Sie schreiben in Ihrem Buch: »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.« Und die Gefahr, die Sie mit dem Tod der säkularen Hoffnung heraufbeschwören, »ist die Wiedergeburt von Glaubenskriegern und Glaubenskriegen«. Das sind keine optimistischen Zukunftsperspektiven ...

Ganz so dramatisch sehe ich die Zukunft nicht. Diese großen Perspektiven, die an die Wand gemalt sind, werden doch durch eine ganze Reihe von Erscheinungen unterlaufen, auf die wir nicht genügend achten. Dazu gehört die inzwischen pragmatisch und soziologisch zu beobachtende Unterscheidung zwischen den Ebenen der Dogmatik auf der einen Seite, auf der sich Theologen und Kirchenfürsten um »ewige Wahrheiten« streiten, und den Fähigkeiten verschiedener Religionsgruppen, vor Ort in Gemeinden miteinander zu kooperieren, auf der anderen Seite. Wenn es gelänge, die Dogmatik der Kirchen und ihre Selbstbeschreibung in eine neue Perspektive zu rücken im Sinne eines Mehr-Raum-Gebens für die Praxis des Miteinanders, dann läge darin eine Entwicklungsperspektive, die gar nicht so weit weg ist, weil sie zu einem guten Teil heute schon praktiziert wird, mehr jedenfalls, als wir sie in den öffentlichen Medien reflektieren.

Gefordert ist die Beherrschung der Kunst des Informellen, ein Stück Distanz von ganz formalen Regelungen und Absolutismen. Eine solche Form des Pragmatismus wäre gewinnbringend für alle. Das ist auch das Prinzip, das wir augenblicklich auf nationalstaatlicher oder europäischer Ebene so sehr vermissen: Die Nationalstaaten werden formell und auch informell immer weniger handlungsfähig. Sie könnten aber durch Kooperation neue Handlungsfähigkeit gewinnen, wenn sie nicht in ihrer Dogmatik von Souveränität und Nationalismus befangen wären. Auf manchen Ebenen sind solche Kooperationen inzwischen in Gang gekommen, auch in Deutschland, etwa im Umgang mit den Muslimen. Doch diese Ansätze müssten an Umfang und Stärke gewinnen.

Weltreligionen in unserer Zeit



Neuerscheinung

Karl-Julius Reubke

DIE FREMDEN GESICHTER DES TODES Sterben, Tod und ewiges Leben in den Weltkulturen und Weltreligionen

240 Seiten, Broschur

EUR 19,80 (D) / EUR (A) 20,40 / sFr 35,90

ISBN 978-3-86783-005-8

Fordern Sie bitte unser
ausführliches Verlagsverzeichnis an:

Verlag Johannes M. Mayer
Am Wallgraben 142, 70565 Stuttgart
Tel. 0711 / 476 08 03 • Fax 0711 / 476 08 05
Email info@verlag-mayer.de

MAYER
www.verlag-mayer.de