

Grundlagentexte Soziale Berufe

Ronald Lutz | Doron Kiesel (Hrsg.)

Sozialarbeit und Religion

Herausforderungen und Antworten

BELTZ JUVENTA

Leseprobe aus: Lutz/Kiesel, Sozialarbeit und Religion,
ISBN 978-3-7799-4470-6, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel,
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4470-6>

Sinn als Ressource

Thesen zur Religionsaffinität Sozialer Arbeit

Ronald Lutz

Sich mit Glauben oder Frömmigkeit zu beschäftigen hat, jenseits religionswissenschaftlicher Legitimation, immer auch etwas Ambivalentes, das zugleich Gefahren in sich birgt. Sieht man Religiosität nicht nur als kulturelles Muster, das es in Handlungen und Beziehungen zu reflektieren und zu verstehen gilt, sondern auch als Mittel sich die Welt anzueignen, setzt man sich durchaus dem Vorwurf aus, den Boden der Wissenschaft zu verlassen und sich mit Erzählungen auseinanderzusetzen, die angeblich dem Anspruch der Moderne widersprechen, sich des eigenen Verstandes und der rationalen Vernunft zu bedienen um die Welt zu verstehen und zu gestalten. Das Sakrale hat in den herrschenden Diskursen der Säkularisierung keinen wirklich gleichberechtigten Platz, außer einer Verbannung in entweder wissenschaftliche Analysen, die ihm zugleich aber den innewohnenden Zauber nehmen, der vielen Menschen noch immer wichtig scheint, oder als Aspekt einer „privatisierten Frömmigkeit“, die letztlich ein Schattendasein führt (Kleger/Müller 2000; Maier 2000). Insofern kann man durchaus in eine konservative und zugleich vormoderne Ecke abgeschoben werden, zumindest muss man sich darauf einlassen, dass man belächelt und als nicht besonders kompetent begriffen wird. Das aber geht an den Phänomenen des Alltags vorbei.

Doppelte Aufforderung, doppelte Kritik

Samuel N. Bellah hat schon vor Jahren mit seinem Begriff „Zivilreligion“ darauf hingewiesen, dass es zumindest für die USA auch in modernen und sich säkular aufstellenden Gesellschaften noch immer (oder wieder) eine Verschränkung von Religiosität, Öffentlichkeit und Politik zu beobachten ist (Bellah 1967). Als analytisches Konzept eignete sich dies sehr wohl zur Beschreibung bestimmter religiöser Einstellungen, die von den meisten Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werden; Werte, Einstellungen, Verfassungspatriotismus oder Nationalstolz werden jenseits institutionalisierter Religionen mit einer allgemeinen Religiosität verschmolzen und geben dadurch dieser eine kulturelle Bedeutung im Alltag. Diese Diskussion wurde in Mitteleuropa nur zögerlich aufgenommen, doch auch hier hat sich in

den zurück liegenden Jahren eine umfangliche Debatte über den Zusammenhang von Religion und Politik geöffnet (Vögele 1994; Maier 2000; Kiesel/Lutz 2015), in der auch erkennbar wird, wie der Alltag noch immer (oder wieder) von vielfältigen Formen der Religiosität geprägt scheint (Knoblauch 2003; Knoblauch 2009)¹.

Prinzipiell muss zwischen Religion, Religiosität und Spiritualität unterschieden werden, obwohl sich dies in der Realität handelnder Menschen durchdringt (Pickel 2011): Religion meint die Organisation einer sich kulturell definierenden „Religionsgemeinschaft“, die über eine erkennbare und geregelte Struktur verfügt und auf gemeinschaftlichen Praktiken basiert; Religiosität bezieht sich hingegen auf das subjektive Erleben des Einzelnen und den Hoffnungen, die an Glauben und damit auch an die Praxis der Religionen gerichtet werden; das Spirituelle steht schließlich für das geistliche Erleben und die seelische Suche nach Sinn und Transzendenz, die auch eine Suche nach Gott oder Göttern einer Religion sein kann, sich aber auch an andere Dinge zu binden vermag. Während das Religiöse und das Spirituelle nach Übereinkunft vieler Ethnologen dem Mensch-Sein immanent scheinen, sind verfasste und institutionalisierte Religionen immer kulturelle Manifestationen und somit Produkte menschlichen Handelns, in denen religiöse und spirituelle Bedürfnisse einen eigenen Raum erhalten (Bowie 2005; Reimer 2008). Religionen können dabei sowohl Ruhe und Zuversicht, die Gleichheit aller Menschen, aber auch Unterdrückung und Gewalt, eine radikale Ungleichheit, aktivieren – insbesondere in Verbindung mit weltlichem Machtstreben (Beck 2008).

Offenkundig stellt die gegenwärtige individuelle Suche nach Religiosität oder Spiritualität eine Sozialform dar, die in ihrem Kern Erfahrungen der Transzendenz verdichtet und offeriert, die nicht nur in freikirchlichen Gemeinden oder esoterischen Zirkeln gepflegt werden, sondern die tief in die Alltagskultur hineinreichen, dort verankert sind und Verhalten strukturieren bzw. Sinn vermitteln, so finden sie sich auch in den vielfältigen christlichen Kirchen hierzulande. Gleichzeitig nehmen diese institutionalisierten Religionen, die Kirchen, Formen der populären Kulturen auf, wie es sich in Kirchentagen oder bei Auftritte des Papstes in den Medien abbildet. Neben diesen Phänomenen haben in jüngster Vergangenheit „fundamentalistische Tendenzen“, die auch aus den Religionen kommen, weitere Diskurse eröff-

1 Siehe auch: <http://www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all>, Zugriff am 5.5.2016; auch: https://www.as.tu-berlin.de/fileadmin/i62_astypo3/HK_Buchartikel/HK2010-New_Age_und_populaere_Spiritualitaet.pdf, Zugriff am 5.5.2016.

net (Meyer 2011). Vor diesem Hintergrund wird die Metapher einer „*Wiederkehr der Religionen*“ verständlich (Riesebrodt 2001; Kiesel/Lutz 2015).²

Angesichts breit geführter Debatten über diese „*Wiederkehr der Religionen*“, die sich in der Wahrnehmung vieler vor allem mit erkennbar fundamentalistischen und auch extremistischen Tendenzen verknüpft, ist es gerade für die Soziale Arbeit erforderlich, dazu Stellung zu nehmen. In ihren Arbeitsfeldern ist sie mit den „Auswirkungen“ dieser „Wiederkehr“ konfrontiert.

- Pädagogen und Sozialarbeiter kommen nicht umhin, erkennbare fundamentalistische Bewegungen, sei es nun im Islam oder im Bereich des Christlich-Evangelikalen, in ihre theoretischen und methodischen Überlegungen einzubeziehen.
- Sie müssen aber auch, und darauf hat Dörthe Vieregge in einer Studie zur „Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher“ hingewiesen, eine erkennbare „Religiosität“ reflektieren, die zugleich „Gegenentwurf und Spiegel lebensweltlicher Strukturen“ sein kann, in dem Jugendliche zu ihrer Lage kontrastierende Bilder entwerfen und diese mitunter mit dem „Heilsversprechen“ der Religionen verknüpfen (Vieregge 2013, 235).
- Ohne ein tieferes Verständnis der Bedeutsamkeit von Religion und Religiosität im Alltag lässt sich aber auch religiös motivierte Gewalt gegen Andere, die Attraktivität des Salafismus für junge Menschen, die sich auf der Suche nach einem Ort für sich selbst befinden oder gar die Radikalisierung jener verstehen, die in einen absurden und angeblich heiligen Krieg ziehen oder sich als Selbstmordattentäter in die Luft sprengen und Menschen töten.
- Aber auch die Kraft evangelikaler Bewegungen, die sich immer mehr ausbreiten und ökonomischen Erfolg mit Frömmigkeit verknüpfen, kann ohne ein Verständnis von Religion kaum erschlossen werden. Dies gilt gleichfalls für den unauffälligen Alltag vieler Menschen, in dem Religion bedeutsam wird, so auch in den Migrationsgemeinden.

Somit wird von der Sozialen Arbeit ein reflexiver und kritischer Blick auf die Versprechungen und den Trost der Religionen abverlangt, die sich als Lockmittel und als Sinnangebot zugleich gegen eine kontingente sowie krisenhafte Welterfahrung zu manifestieren scheinen.

2 Siehe auch: <http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-wiederkehr-der-goetter?p=all>, Zugriff am 5.5.2016.

Auch wenn sich mit Religion, Glauben oder Frömmigkeit³ vielfach von Menschen gemachte und errichtete Hüllen verbinden, scheinbar verbindende Bänder, hinter denen sich Gewalt, Macht, Unterdrückung, Abhängigkeit und Selbstaufgabe ausbreiten bzw. damit legitimieren, beruhen sie dennoch auf tradierten Erzählungen, die Menschen schon immer bewegten. Dem Wissen der Religionen scheint etwas immanent, dem Viele sich in Situationen zuwenden, in denen sie an sich selbst und an den Versprechen und Möglichkeiten der Gegenwart zweifeln (Bolz 2008). Rationale und empirische Wissenschaft sowie die professionelle Praxis der Pädagogen und Sozialarbeiter, die erst durch Säkularisierung entstanden und sich ihren Erlungenschaften (Aufklärung, Freiheit des Subjektes, Offenheit, Menschenrechte) auch verpflichtet fühlen müssen, dürfen somit angeblich irrationale Kontexte, das Andere der Vernunft, nicht als vormodern diskreditieren und sich darüber erheben. Tun sie das, werden sie kaum Zugänge zu Menschen finden, die an welchen Gott auch immer glauben.

In der gegenwärtigen Situation hilft deshalb keine abstrakte Entscheidung für oder gegen Säkularisierung (Riesebrodt 2001, S. 11), sie wäre falsch und kontraproduktiv. Stattdessen muss gefragt werden, warum sich beide Prozesse, Säkularisierung und eine, vor allem fundamentalistische, Wiederkehr der Religionen, gleichzeitig vollziehen und wie diese zusammenhängen. Hierzu muss dem Sakralen ein neuer Platz eingeräumt werden, zugleich ist mit einer „*doppelte Aufforderung*“ und eine „*doppelte Kritik*“ hierfür ein Rahmen zu ziehen:

Zum einen ist die Bedeutsamkeit für das Handeln und die Welterklärungen bzw. Weltbeziehungen der Menschen zu verstehen und auch in der Arbeit mit ihnen zu spiegeln. Es genügt eben nicht mehr diese Bedeutung in eine Vormoderne abzuschieben sondern sie muss als integraler und wichtiger Bestandteil im Leben der Menschen, und damit auch in der Moderne, gesehen werden um Anschluss daran zu finden, ohne aber die Reflexionsfähigkeit rationalen Denkens aufzuheben, auch im Alltag der Religionen manifestieren sich Hass und Gewalt.

Zum anderen eröffnet das methodische „*Bewohnen*“⁴ dieses „*kulturellen Erbes*“, das als ein facettenreiches Wissen verstanden werden kann (Bolz

3 Ich verzichte hier auf eine klare begriffliche Systematisierung, gemeint ist das breite und zudem unübersichtliche religiöse Feld.

4 Ein Begriff von Derrida, der darauf hinweisen will, dass nicht Verleugnung sondern nur eine wirkliche Auseinandersetzung mit etwas, indem man dieses bewohnt, zur Aufdeckung der Widersprüche, zu einer Entrümpelung der Begriffsgeschichte und somit zu einem tatsächlichen Verständnis dessen führt, was sich mit den Phänomenen, die der Begriff beschreibt, im Leben der Menschen als Leid und Hoffnung verdichtet (Derrida 2003, 115 f.).

2008), einen dialogischen Prozess, der es ermöglicht in der gemeinsam Arbeit Ambivalenzen der Religionen aufzudecken, die das jeweilige Heilsversprechen einhegen und beengen (Riesebrodt 2007). Die kritischem Denken immanente Aufmerksamkeit für Ausgrenzung und Unterdrückung sowie seine Parteilichkeit für Freiheit und Gerechtigkeit machen deutlich, dass sich ein gleichberechtigter Platz für Religionen nur aus der zweiten Perspektive ergeben kann.

Unbehagen im Projekt Moderne

Ausgelöst werden alle Überlegungen von dem „*Unbehagen in der Moderne*“⁵, das sich durch Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung, durch Entbettung, Entwurzelung, neoliberale Ökonomisierung, einer Kommodifizierung des ganzen Lebens, einer riskanten Individualisierung, einer tendenziellen Rast- und Heimatlosigkeit, einer Säkularisierung und Entzauberung sowie eines Verlustes des Sicherheit gebenden Himmels abbilden lässt (Lutz 2014). In diesem Unbehagen scheint Religion als Hoffnung auf, aber auch der Schrecken des Fundamentalismus sowie eine erstaunliche Attraktivität für fluide Religionen (Lutz 2015).

Mit „*Moderne als Projekt*“ (Habermas 1988; 1996)⁶, und damit in einem engen, auf Europa und der „Aufklärung“ fokussierten Sinn, verbindet sich das Selbstverständnis einer bestimmten Epoche (und somit auch eines kulturellen Raums), die sich selbst für die Spitze aller Entwicklung hält und dies weltweit und offensiv zum Ausdruck bzw. zum Durchbruch brachte (Schmidt 2013). Von Max Weber stammt die Aussage, dass diese Modernisierung ein unerbittlicher Transformator des Bestehenden und lange Zeit Gültigen war (und noch ist); der Weg aus dem „ehernen Gehäuse der Tradition“ heraus zerstörte diese nachhaltig (Weber 1919; 1921). Modernes Subjekt zu sein heißt, sich jenseits von Tradition und gesellschaftlichen Fesseln selber zu entwerfen und mit den Mitmenschen die Welt ökonomisch, sozial und kulturell neu und anders zu gestalten (Taylor 1996).

5 Das lehnt sich weniger an Freuds „Unbehagen in der Kultur“ als vielmehr an Überlegungen an, die ich an anderen Stellen als „Traurige Moderne“ erörtert habe (Lutz 2014). Dabei orientiere ich mich an Claude Levi-Strauss' Metapher der „Traurigen Tropen“, der in seinem Buch »primitive« Kulturen in ihrer Konfrontation mit dem zivilisatorischen sogenannten »Fortschritt« betrachtet, mit der darin liegenden imperialistischen oder hegemonialen Zerstörungswut und deren zerstörerischen Folgen (Levi-Straus 1978).

6 Siehe auch: https://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Fakultaet/Veranstaltungen/philosophisches_cafe/Text_fuer_23_05_2013.pdf; Zugriff am 24.4.2016.

In ihrem Kern ist die „Globalisierte Moderne“ vor allem Produkt sozialer, ökonomischer und kultureller Entwicklungen in Westeuropa (und später auch in den USA), die seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges zu einer weltweiten Verbreitung durch Kolonialismus, Handelsbeziehungen, Kriege, Globalisierungsprozessen und Technikexporten führte (Osterhammel 2009; Morris 2012; Schmidt 2013). Dies wird inzwischen als „*euro-amerikanische Moderne*“ erörtert, die sich als Globale Modernisierung aufmachte nicht nur alles aus ihrem Blick zu sehen und zu bewerten sondern die „Welt“ zugleich nach ihren Vorstellungen, Systemen und Werten zu ordnen (Kerner 2012; Schmidt 2013).

Diese „*Globale Moderne*“ wird inzwischen als ein Feld von Auseinandersetzungen begriffen, in dem sich euro-amerikanische mit anderen und somit auch mit „indigenen Positionen“ in einen Konfrontations- und Hybridisierungsprozess begeben, der letztlich zu diversen und „multiplen“ Formen der Moderne führt (Kerner 2012, S. 77). Der Soziologe *Shmuel N. Eisenstadt* hat hierfür den Begriff „*Multiple Modernities*“ in die Debatte eingeführt (Eisenstadt 2000 und 2006). Darin verdichtet sich das Wissen, dass Gesellschaften des Globalen Südens, der ehemaligen Peripherie, nicht mehr länger die Vergangenheit der euro-amerikanischen Moderne repräsentieren und den Entwicklungshorizont „traditionaler“ Gesellschaften zeichnen (Randeria 1999). Es ist eine „Vielfalt an Modernen“ zu beobachten, die Moderne wird polyzentrisch (Schmidt 2013). Doch das ist nicht alles.

Unter Moderne verstehe ich das jeweils gesellschaftlich Neue, das kein eigentliches Ziel kennt sondern sich pfadabhängig in neuen Herausforderungen stets neu entwirft (Lutz/Sachau 2015). Moderne ist immer die Aktualität, die aus sozialen Wandlungsprozessen hervorgegangen zugleich Ausgangspunkt weitergehenden Wandels ist. Darin kann dies zugleich auch regressiv sein, indem Wandel auf durchlaufene Stadien zurückfällt. Modernisierungsprozesse müssen deshalb als ökonomischer, sozialer und kultureller Wandel mit erkennbaren Veränderungen bestehender Strukturen und Anpassung an vielfältige Herausforderungen verstanden werden, die sich zugleich abhängig und unabhängig von kolonialer und hegemonialer Präsenz entwickeln und weiterhin entstehen.

Dahinter nun „verbirgt“ sich eine anthropologische These: Kulturen sind nie in sich abgeschlossen, Grenzen sind immer flüchtig, sie zeichnen sich durch Hybridität und Heterogenität aus, sind divers und differenzieren sich stets neu, zugleich sind sie ineinander verstrickt, keine ist je vereinzelt, rein oder gar monolithisch (Bhabha 2000, Kerner 2012, S. 7; Lutz/Sachau 2015). Im Ergebnis lässt sich weltweit ein Umbau lokaler Traditionen durch Einbezug von Elementen anderer Kulturen beobachten, in denen sich immer auch globale sowie lokale Trends zugleich abbilden.

Randeria und andere haben hierfür den Begriff „*verwobene Moderne*“ eingeführt (Randeria 1999; Spohn 2006). Die Moderne ist nicht nur polyzentrisch, wie es der Begriff der „multiplen Moderne“ suggeriert, sondern sie entfaltet sich, lokal unterschiedlich und jenseits hegemonialer Zentren, stets neu aus einer Vielfalt an globalen Bewegungen und lokalen Traditionen sowie deren Reformulierungen. Durch Begegnung und Hybridisierung, einem gegenseitigen Durchdringen, formt sich ein unaufhörlicher Wandel, der das Moderne global und lokal immer wieder neu entwirft (Spohn 2006). Mit dem Begriff der „*verwobenen Moderne*“ wird eine Vielfalt erörtert, die ständig in Bewegung ist und zugleich Auseinandersetzungen, Ambivalenzen und Widerstände hervorbringt. Einige sprechen sogar davon, dass inzwischen der Süden der Vorreiter der Globalisierung sei (Comaroff/ Comaroff 2012).

Modernisierung als Prozess entfaltet eine Kraft, die hohe Attraktivität aktiviert, dabei ist ihre Konkretisierung immer offen. Das verläuft nicht ohne Konflikte, die offenkundig Modernisierungsprozessen immanent sind. In der ehemaligen Peripherie erleben viele Menschen Modernisierung weiterhin als eine mit dem Westen verbundene und ihnen äußere Macht, die sie ihrer Traditionen und ihrer Zukunft beraubt. Dies ist insbesondere dort zu beobachten, wo der Westen sich weiterhin als ökonomischer und militärischer Hegemon präsentiert. Die Reaktionen hierauf sind unterschiedlich, sie zeigen sich aber auch als neuerliche Betonung von Tradition und Wissenssystemen, zu denen auch die Religionen gehören. Riesebrodt wies darauf hin, dass es gerade der „versachlichte Charakter der Moderne“ sei, „den religiöse Bewegungen in ihrem Kampf gegen den säkularen, nach westlichem Modell strukturierten Staat“ attackieren (Riesebrodt 2000, S. 11).

Im ehemaligen Zentrum zerreiben inzwischen Beschleunigungs- und Entfremdungsprozesse den Alltag der Menschen, die diesen als belastend erleben und durchaus mit Erschöpfung darauf reagieren (Rosa 2005; 2013; Lutz 2014). Die Moderne hat sich zur „Risikogesellschaft“ gewandelt, die sich zudem auf eine „Weltrisikogesellschaft“ (Beck 2008a; Beck/Poferl 2010) auszuweiten scheint, so dass ähnliche Prozesse weltweit zu beobachten sind. Ulrich Beck und andere haben dies als Individualisierung und reflexive Modernisierung breit diskutiert (Beck 1986; 1993; Beck/Giddens/Lash 1996). Mit dem darin apostrophierten Autonomieversprechen ist immer auch eine immense Zunahme an Unsicherheiten verbunden; Chancen und Ressourcen zur Entwicklung der in der zugleich formulierten Autonomieerwartung angelegten Muster sind extrem ungleich verteilt. Mit den hervorgebrachten und entfaltenen Möglichkeiten technologischer, ökonomischer, kultureller und sozialer Art bringt die Moderne zugleich ihre eigene Erschöpfung hervor (Rosa 2013; Lutz 2014).

Mit dem sachlichen Charakter und dem immanenten Verlust traditio-

neller Prägekräfte verursacht die Moderne als Prozess immer auch ein Vakuum, das als Orientierungslosigkeit, als Beliebigkeit aber auch als Entfremdung aufscheint, da ihr eingelagerte „große Erzählungen“ zwar viel versprechen aber nicht alles auch umsetzen. Unter „großer Erzählung“ (Meta-Erzählung) diskutierte Lyotard das Konzept von Leitideen bzw. Utopien, die sich u. a. als Emanzipation durch Aufklärung, als Chancenreichtum durch Modernisierung, als Wohlstand aller durch Reichums- und Warenproduktion im Kapitalismus oder auch in der Befreiung der Menschheit von Ausbeutung im Sozialismus zeigen (Lyotard 1999). Diese „Utopien“ zeigen vermehrt Auflösungserscheinungen. Manche Kritiker der Modernisierungsprozesse sprechen sogar von einer „neuen Barbarei“, in der die großen Ziele der Aufklärung, der Vernunft und der Moderne beerdigt wurden (Welsch 2002; Rosa 2013; Lutz 2014).

Empirisch sind Verwerfungen im menschlichen Selbst- und Sozialverhältnis zu beobachten, die als Erfahrung von Entfremdung, Verdinglichung oder Anomie auch zu Bewegungen führen, die eine andere Moderne beabsichtigen (Beck 1993; Beck/Giddens/Lash 1996; Sennet 1998; Rosa 2013; Lutz 2014). Im Kontext einer „verwobenen Moderne“ vermischt sich dies. Da Zentrum und Peripherie sich kaum noch scheiden lassen, sind die Ambivalenzen überall angekommen, wie es die Ströme von Flucht und Migration offenkundig werden lassen.

Somit lässt sich das „Unbehagen“ an der Moderne vorsichtig benennen: Es wachsen weltweit Ambivalenzen, indem in den Optionen immer auch deren eigener Widerspruch aufscheint: Freiheit und Zwang, Hoffnung und Furcht, Gleichheit und Ungleichheit, Liebe und Gewalt, Teilhabe und Ausgrenzung, Frieden und Kriege, Modernisierung und Gegenmodernisierung. Offenkundig wird die Moderne ihren Ansprüchen des Autonomieversprechens und anderer Erzählungen nicht mehr gerecht, da sie in ökonomischen und sozialen Beschleunigungsprozessen eine Kraft entfaltet, die Fundamente wie Freiheit, Offenheit und Menschenrechte bedrohen und sich immer mehr als entgrenzende Macht und ökonomische Herrschaft entfaltet, die Menschen an den Rand der Entfremdung oder gar der Verzweiflung treibt (Rosa 2005; 2013).

Zur Krisenbewältigung schöpft die „*verwobene Moderne*“ aus alternativen Pfaden, dem lokalen Wissen, den indigenen Traditionen, die Migranten auch nach Europa tragen. Sie fordert und fördert ihre eigenen „*Gegenbewegungen*“ und aktiviert ihr immanent Anderes, um neue Erzählungen und veränderte Praxen zu schöpfen und wirkmächtig zu implementieren (Beck 2008a). Soziale und kulturelle Räume sind identifizierbar, die sich den Dynamiken der Modernisierung entgegen stemmen und andere Konzepte neu entfalten (Wagner 2013). Darin werden verdrängte Traditionen und Wissensformen aktiviert, die offenkundig doch nicht nachhaltig zerstört wur-

den und nun Wege aus der als Falle empfundenen Modernisierung suchen, neue Horizonte anbieten, Sinn, Zukunft, Würde und darin ein neues und eigenes kulturelles Selbstverständnis betonen. Aus Erfahrungen von Verlusten, Abwertung, Unterdrückung, Ausbeutung, Ausgrenzung, Vertreibung, oder Verzweiflung wachsen nicht nur Empörung und Wut sondern auch Suchbewegungen, in denen überlieferte Traditionen und neue Ordnungen zugleich betont und bestätigt werden. Offenkundig verfügen kulturelle Traditionen, zu denen auch Religionen gehören, über authentische Anknüpfungspunkte und Muster, die auf Kulturkontakte (zufällige, erzwungene, freiwillige) und sozialen sowie ökonomischen Wandel mit Transformationen reagieren.

Mit dem Konzept der „verwobenen Moderne“ wird es nicht nur möglich die Wiederbelebung von Traditionen zu verstehen sondern auch die darin eingelagerte Religiosität bzw. die institutionalisierten Religionen in und nicht jenseits der Moderne zu verorten. Der Religionswissenschaftler Karl Gabriel betont dies in aller Deutlichkeit (Gabriel 2008), nach ihm sind Spannungen zwischen Religion und Modernität typisch moderne Phänomene und keineswegs Zeichen dafür, dass die Religion irgendwie nicht zur Moderne gehört bzw. passt. Konflikte zwischen den Wertsphären – so schon Max Weber – stellen ein zentrales Charakteristikum der Moderne dar. Die Religion erhält allerdings einen neuen Platz, ihre Stellung kann nicht mehr als gesellschaftliche Randposition gesehen werden. Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen aber auch religiöse Bewegungen bis hin zum Fundamentalismus sind deshalb als Phänomene innerhalb der Moderne zu identifizieren. Eine „verwobene Moderne“ lässt eben heterogene Modelle im Verhältnis von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft zu.

Erneuerung der Religionen

Phänomenologisch scheint auf, was manche schon längst in die Abgründe des Privaten und Irrationalen verbannt sahen: Religiosität als kulturelles Handeln und als Sinnprovinz und darin Ausdruck einer „verwobenen Moderne“ wird erkennbar, sowohl in den alten Zentren als auch in der seitherigen Peripherie (Koschorke 2013; Eisenstadt 2013; Wienold 2014). Nach Übereinkunft vieler Autor*innen aktivieren Religionen noch immer oder wieder Einfluss auf Lebenslagen und Lebensentwürfe von Menschen, aber auch auf die Politik (Pollack 2013; 2015; Riesebrodt 2001; 2007; Kiesel/Lutz 2015).

Vielfach wird deshalb die Frage nach einer „Wiederkehr von Religionen“ gestellt bzw. kritisch beleuchtet, ob die Religionen wirklich „weg“ waren, sich privatisierten sowie desinstitutionalisierten, und die von Max Weber diag-

nostizierte „Entzauberung“ als Säkularisierungsprozess der europäischen Moderne wirklich stattfand. Mit der euro-amerikanischen Modernisierung verband sich zwar der Gedanke, dass sich eine weitest gehende „Entzauberung“ der Gesellschaft ausbreite, eine Säkularisierung, die Glaube und übernatürliche Mächte pulverisiere (Pollack 2013; Schmidt 2013). Doch inzwischen ist es schon für die Kernländer dieser Prozesse in Europa, den USA zumal, fraglich, ob das nicht lediglich ein Mythos war (Büb, 2008; Bruce 2013).

Jedenfalls betont Riesebrodt eine erkennbare „*Erneuerung der Religionen*“ (Riesebrodt 2004, 10): „Zur großen Überraschung der meisten Experten haben seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts religiöse Bewegungen auf oftmals dramatische Weise wieder die Weltbühne betreten. Kaum jemand hatte mit einer solchen Erneuerung der Religionen gerechnet, denn der westliche Modernisierungsmythos hatte uns einen unumkehrbaren Trend zur Säkularisierung und Privatisierung von Religion erwarten lassen. Die Zukunft der Religion bot mehrere Möglichkeiten, aber weder ihre Erneuerung als politische Kraft und Kennzeichen sozialer Identität noch ihre Fähigkeit, Menschen nach ihrem eigenen Ethos zu formen, befanden sich darunter.“

Norbert Bolz hat mögliche Hintergründe hierfür denkbar knapp und einleuchtend auf den Punkt gebracht (Bolz 2008, S. 11): „In der modernen Welt hat Komplexität keinen Gegenbegriff mehr. Und gerade deshalb wächst die Sehnsucht nach Einfachheit“. Doch die Suche nach Einfachheit, die sich aus der schmerzlichen Erfahrung von Kontingenz ergibt, verläuft widersprüchlich und ambivalent. Sie gibt vielfältigen sowie zugleich widersprüchlichen Hoffnungen auf ein besseres Leben Raum und Nahrung. Zwischen den Sehnsüchten nach Heil, das Krisen und erlebtes Unheil abwehren und das eigene neu stärken soll, erwacht die Hoffnung auf ein „Leben“, in dem alles noch seine Ordnung hatte und Halt bot. In einer „Wiederkehr des Religiösen“ wird Religion zur „Hoffnung“, zu einem zugleich privaten und politischen Prinzip (Riesebrodt 2001; Casanova/Joas 2010; Lutz 2015), das Auswege und somit andere Wege der Moderne weisen soll. Darin eingelagert sind aber auch Rigorosität und Radikalität fundamentalistischer Ausschließlichkeit, die zu Gewalt und Unterdrückung neigen.

Mit der Hoffnung auf Sinn, auf einen Anker, der dem Leben wieder dauerhaften Halt geben soll, das versprochene Heil realisiert, werden alternative Pfade aktualisiert, zu denen Traditionen, Religiosität und andere Sinn gebende Wissenssysteme gehören. Neben der Betonung sozialer Utopien war der Glaube schon immer eine Quelle der Hoffnung: „Es ist dieses Heilversprechen der Religionen und ihre Fähigkeit, den Glauben an ihre Kontrolle der Heilmittel und Heilswege zu erzeugen, das die Voraussetzung ihres Herrschaftspotentials bildet“ (Riesebrodt 2007, S. 132). Glaubenssysteme sind offenkundig persistenter als die Moderne und dennoch ein zugleich untrennbarer Teil, da sie zu ihrem Wissen gehören (Bolz 2008).

Religionen stehen als kulturelles Muster mit einer langen Geschichte und einer hohen Präsenz den Menschen in vielerlei Varianten zur Verfügung, um erlebten Verwerfungen, erfahrenem Unheil und durchstandenen Leid nachhaltig zu begegnen. Ihre besondere Bedeutung liegt darin, dass sie die Handlungsfähigkeit der Menschen in Situationen erfahrener Machtlosigkeit und Bedrohungen neu zu aktivieren vermögen: je stärker sie Krisen ausgesetzt sind, desto eher werden sie religiöse Mittel zur Bewältigung in Anspruch nehmen (Riesebrodt 2007, S. 241 ff.). In der krisenhaften und widersprüchlichen Gegenwart zeigt sich eine spannende Verknüpfung von Religion und Hoffnung: Religiosität erlangt Bedeutsamkeit, da sie eine identifizierbare Führung durch die Kontingenz anzubieten scheint.

Religionen versprechen viel, nicht nur Glück und ein gutes Leben in einem diesseitigen Paradies sondern auch für alle Ewigkeit in einem imaginären Danach. Was Besseres kann es in Zeiten der Gefahren, des Unheils, der kontinuierlichen Krisen und eines schmerzlichen Verlustes der Gewissheiten nicht geben. Die Identität bestätigenden, gemeinschaftlich vollzogenen Rituale, die einen Kern des Religiösen darstellen, machen Kontingenz erträglich, sie aktivieren sogar Praxen diese zu überwinden. „nur im Ritual kann man sich dem zuwenden was unendlich wertvoll ist“ (Bolz 2008, 120). Aus Gottes Wort und den Praxen seiner Gemeinden wächst die unerschütterliche Gewissheit einer guten Lebensführung.

Wege, in denen Religion aktiviert werden kann, zeigen sich vielfältig und heterogen vier habe ich an anderem Ort angedeutet (Lutz 2015):

- es finden sich bedrohliche und gewalttätige Abwege, die alles moderne vernichten wollen, wie es bei den Taliban, dem IS oder Boko Haram zu sehen ist;
- es gibt fundamentalistische Irrwege in nahezu allen Religionen, die eher als hilflose Versuche des Widerstandes zu werten sind und lediglich eine andere und religiöse Moderne mit allerdings radikalen Konsequenzen für menschliche Freiheitsgrade anstreben;
- es lassen sich Umwege diagnostizieren, auf denen Subjekte Pfade für sich suchen Krisen zu bewältigen, einen Eigenen Gott basteln oder sich auf Angebot der Religionsmärkte Märkte einlassen um sich mit ihrem Leben in der Moderne zu versöhnen;
- schließlich sind auch Auswege zu identifizieren, die den beschwerlichen Marsch einer basisdemokratischen und auf den Menschen ruhenden Praxis zur Veränderung der Moderne gehen wollen und sich dabei auf revolutionäre Gedanken des Glaubens beziehen, die sich insbesondere im Kontext befreiungstheologischer Überlegungen manifestierten.

Schrecken des Fundamentalismus

Es ist vor allem der „*Schrecken des Fundamentalismus*“ in einer sich säkular entwerfenden Welt, der in diesen Prozessen verstört und zugleich den Anlass bietet sich mit Religionen zu beschäftigen (Häring 2013). Der Begriff steht für ein in der Alltagssprache weit verbreitetes Synonym, das Phänomene erörtert, die mitunter wenig miteinander zu tun haben und zugleich kritisch beäugt werden, da von ihnen Irritationen und Gefahren auszugehen scheinen. Dies korrespondiert mit einer offenkundigen Zunahme an fundamentalistischen Ereignissen und Einstellungen. In seiner „ursprünglichen“ Fassung⁷ bezeichnet der Begriff ein „Zurück zu Fundamenten“, zu Anschauungen und Aussagen, die nicht hinterfragt werden können, da sie göttlicher oder übergeordneter Natur sind. Von „Fundamentalismus“ wurde zum ersten Mal 1910 in einer christlichen amerikanischen Schriftenreihe „*The Fundamentals: The Testimony to the Truth*“ Erwähnung⁸ explizit gesprochen. „Fundamentals“ waren Grundwahrheiten, auf welchen die Christen ihren Alltag und ihre Überzeugungen aufzubauen hätten (Kienzler 1996)⁹ 10.

Dieser ursprünglich christliche Fundamentalismus war ein Produkt von Modernisierungsprozessen, die massiver Kritik unterzogen wurden und in „fundamentalistischen Zirkeln“ der USA u. a. auf Bibelkonferenzen ausführlich erörtert wurden. Der als verstörend erfahrene soziale Wandel wurde als Bedrohung christlicher Traditionen durch „Industrialisierung“, „Urbanisierung“ und „Aufklärung“ empfunden, die eine große Verunsicherung erzeugten und dazu führten, den Fundamenten des Glaubens eine besondere Betonung zu verleihen, um die „christliche Ordnung“ als Gegenmodell zu befördern. Ziel war eine Erneuerung religiöser Tradition und Überzeugungen in der Moderne, um diese auf eine fundamentalistische Basis des Glaubens zu stellen.

In der aktuellen Gegenwart sind es vor allem der *evangelikale* sowie der *islamistische Fundamentalismus*, die Aufsehen erregen, obwohl es fundamentalistische Strömungen auch in anderen Religionen gibt, wie dem Judentum oder auch dem Hinduismus (Kindelberger 2013). Erwähnt werden muss, dass

7 Siehe auch den Beitrag von Brumlik in diesem Band.

8 Die Bibel ist absolut irrtumsfrei und wahr und genügt vollkommen; Jungfrauengeburt; Sühneopfer Jesu; Leibliche Auferstehung; Wiederkunft Christi zur Errichtung seines Tausendjährigen Reiches vor dem Jüngsten Gericht
<http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%201.pdf>; Zugriff am 6.12.2014.

9 <http://www.kbwn.de/html/fundamentalismus.html>.

10 Siehe den Beitrag von Brumlik in diesem Buch.