

Religion ist auf die Agenda der modernen Wissenschaften zurückgekehrt. Uralte Fragen haben neue Brisanz gewonnen. Der antike Streit um den einen Gott und die vielen Götter wird nun in Kontroversen über die Frage fortgeführt, ob der Monotheismus die Quelle fanatischer Intoleranz und religiös motivierter Gewalt sei. Meisterdenker des postmodernen Dekonstruktionismus beerben die Traditionen «negativer Theologie», Philosophen und Psychoanalytiker rufen emphatisch zur Verteidigung des christlichen Erbes auf, und Jürgen Habermas hält seine Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels über das einst von ihm als alteuropäisch verabschiedete Thema «Glauben und Wissen». Neuzeithistoriker entdecken in ihrer Gedächtnisarbeitsweise, daß fragile Erinnerung auf religiösen Symboltransfer angewiesen bleibt, soll sie kurze politische Rhythmen überdauern. Neurobiologen ordnen in ihren Laboratorien des Menschenversuchs religiöse Bewußtseinszustände wie mystischer Ichverlust, Selbsttranszendenz und absolute Gottesnähe einzelnen Hirnregionen zu und wollen die förderlichen Wirkungen gelebter Religion auf den Seelenhaushalt des Menschen messen. Mediziner streiten über mögliche Vermittlungszusammenhänge zwischen gelebter Frömmigkeit und Gesundheit des Menschen; in neuen Sprachspielen werden hier klassische Debatten über die habituelle Prägekraft ernstgenommenen Glaubens in der Lebensführung reinszeniert. Politikwissenschaftler beschwören die kommunitären Bindungskräfte der Religion, um gegenläufig zu liberalem Individualismus und wachsender Prädominanz kapitalistischer Nutzenegozentrik der parlamentarischen Demokratie neue sozialmoralische Ressourcen zu erschließen. Auch neoliberale Ökonomen verstehen Religion als entscheidende Quelle zur Bildung und Akkumulation jenes Vertrauenskapitals, ohne das weder produktive Interaktion auf Märkten noch sonstige ökonomische Kooperation gelingen kann. Medienwissenschaftler analysieren die

Alltagsrituale im Medienkonsum vieler Menschen gern in religions-theoretischen Perspektiven und suchen das Fernsehen aufgrund seiner lebensstrukturierenden Ordnungsleistungen als eine Quasi-Religion zu deuten, die durch Kosmisierung Sinnhorizonte stabilisiert. Selbst liberale Ethiker, die lange die Verallgemeinerungsfähigkeit eines universalistischen Menschenrechtsethos durch strikt formale Rationalität sowie die funktionale Differenzierung von Moral und Glaube zu sichern suchten, akzeptieren zunehmend die mögliche ethosproduktive Leistungskraft der Religion. Auch die traditionellen akademischen Deutungsexperten für das Religiöse, die Theologen und Religionswissenschaftler, bemühen sich verstärkt, der Hochkonjunktur ihres ureigenen Themas gerecht zu werden. Die Bereitschaft, die eigene religionsanalytische Deutungskompetenz zu stärken und innovative Perspektiven zur Wahrnehmung dramatisch beschleunigter religiöser Wandlungsprozesse zu entwickeln, verbindet sich bei vielen Universitätstheologen mit einer neuen Sensibilität für die Vielfalt gelebter christlicher Religion. Auch die Religionswissenschaften haben die hochdifferenzierten Symbolwelten der Gegenwartsreligionen mit neuen analytischen Instrumenten zu erkunden begonnen. Im wissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahre findet Dietrich Rösslers bekannter Satz «Religion ist überall»¹ eine eindrucksvolle Bestätigung.

Das verstärkte wissenschaftliche Interesse an Religion und Religionen erklärt sich primär durch die vielfältigen Renaissancen des Religiösen, die seit den 1970er Jahren weltweit zu beobachten sind. In den Universitäten ist Religion zum Trend-Thema geworden, weil sie vor allem außerhalb Europas an kulturpraktischer Stärke gewonnen hat. Mit einigen betriebstypischen Verzögerungen folgt die wissenschaftliche Aufmerksamkeitsökonomie nur den Konjunkturschwankungen auf den Religionsmärkten vieler moderner Gesellschaften. Dieser triviale Sachverhalt bedarf eigener Beachtung. Denn das modische Interesse vieler Wissenschaftler an religiösen Emotionen, Symbolen, Riten, Praktiken und Semantiken garantiert noch keineswegs ein besseres, vertiefteres Verständnis gelebter Religion. Trotz ihrer eifertigen Buße, dank allzu schematischer, eindimensionaler Modernisierungskonzepte dem einen Gott oder den vielen Göttern vorschnell einen Totenschein ausgestellt zu haben, kultivieren westliche Intellektuelle in Sachen Religion häufig einen

elitären Deutungsgestus und besserwisserische Arroganz. Noch immer prognostizieren viele kluge Vordenker ein Ende der Religion mit eben jener glaubensstarken Erwartungssicherheit, mit der jüdische Gläubige vom Kommen des Messias oder fromme Christen von der eschatologischen Wiederkunft ihres Herrn überzeugt sind. Ihr säkularisierungstheoretisches Dogma lautet, daß gesellschaftliche Modernisierung mit unaufhaltsamer Rationalisierung aller Lebensbereiche, funktionaler Differenzierung und radikaler Verwissenschaftlichung der Welt- und Selbstdeutung des Menschen verbunden sei. In solchen religionsdiagnostischen Niedergangsprognosen steckt viel Ignoranz. Kein Intellektueller brüstet sich öffentlich damit, literarisch ungebildet zu sein. Kein Angehöriger der alldeutenden Reflexionsklasse mag gern als Kunstbanause gelten. Doch zu Religion und Christentum kann man als Intellektueller auch dann das Wort ergreifen, wenn man sich selbst als «religiös unmusikalisch» erfährt. Nun soll nicht behauptet werden, daß allein religiös musikalische Virtuosen die großen Symbolkunstwerke der Religionsgeschichte oder manche schrillen Religionskompositionen des 20. Jahrhunderts angemessen zu hören vermögen. Subjektive Religiosität oder gelebter Glaube sind keine notwendigen Bedingungen, um Religion verstehen zu können. Die theoretisch anspruchsvolle Aufgabe, Religion zu deuten, setzt aber mehr als nur elementare Religionsbildung und religionsanalytische Unterscheidungsfähigkeit voraus. Gefordert ist auch die Kompetenz, soweit theoretisch überhaupt möglich, Binnenperspektiven religiösen Bewußtseins nachzuvollziehen. Dazu muß man bereit sein, sich auch auf die Nachtseiten der Vernunft zu begeben und die eigene Deutungskraft von Mythen, Symbolen und Riten zu erschließen versuchen.

Doch welcher halbwegs nachdenkliche Wissenschaftler mag ernsthaft den Anspruch erheben, er könne verstehen, was in tief religiösen Menschen vor sich geht, die im Namen ihres Gottes anderen die Hölle auf Erden bereiten, um selbst in den Himmel ihrer religiösen Sehnsüchte zu gelangen? Wer kann die Selbstzeugnisse der Frommen aus anderen religiösen Kulturen verstehen wollen, wenn ihm die jüdischen und christlichen Herkunftsgeschichten der eigenen westlichen Kultur fremd geworden sind? Wer verfügt über die Deutungskompetenz für den Hokusfokus wundersamer Zauberei, der in einer vermeintlich säkularen Welt das Alltagsleben vieler

Menschen, von den Astrologie-Ratsuchenden bis zu den Halloween-Kürbiskopfschnitzern, durchdringt? Religiöses Bewußtsein wirkt häufig hermetisch, es scheint sich den gängigen Methoden kulturwissenschaftlicher Erkenntnis zu entziehen. Seinen symbolischen Welten eignet ein sperriger Eigensinn, der im rationalen Begriff nicht aufgeht.² Im heftigen akademischen Methodenstreit mag denn auch die Ratlosigkeit der Intellektuellen angesichts der Grenzen ihrer religionsdeutenden Vernunft aufscheinen. Je dunkler es im Wald der Theoriebäume bleibt, desto lauter wird gepfiffen.

Moderne Religion zu deuten, heißt in erster Linie, die schnelle Pluralisierung der Religionskulturen seit dem 18. Jahrhundert zu verstehen. Die Religionsgeschichten der Moderne sind innerhalb wie außerhalb Europas durch eine extrem hohe Konfliktdynamik geprägt. Religiöse Homogenität, das zumindest offiziell einheitliche Glaubensbekenntnis der Bevölkerung eines Territoriums, ist zum Ausnahmefall geworden. In aller Regel sind moderne Gesellschaften religionspluralistisch verfaßt. Der offensive Transfer des eigenen Glaubens in andere Kulturen durch Mission, gigantische Migrationsbewegungen, kapitalistische Transformation traditionaler Gemeinwesen und globale, durch neue Kommunikationsmedien und Informationstechnologien beschleunigte Ideenzirkulation haben dazu geführt, daß an immer mehr Orten Menschen unterschiedlichen religiösen Glaubens miteinander leben und neue Regeln der Koexistenz finden müssen. In den krisenreichen Prozessen kapitalistischer Modernisierung und politischer Demokratisierung sind zudem viele religiöse Gemeinschaften in antagonistische Religionskulturen auseinandergebrochen; aggressiv geführte religions- bzw. konfessionsinterne Kulturkämpfe zwischen Reformern, Modernisten oder religiös Liberalen einerseits und Traditionalisten, Konservativen und Neu-Orthodoxen andererseits gewinnen ihre Schärfe durch gegensätzliche Auslegungen der normativen, als kanonisch geltenden Heiligen Schriften sowie durch konkurrierende Deutungen der Lehrüberlieferungen und alternative moralische Optionen. Die großen Konfliktpotentiale in modernen Religionsgeschichten resultieren also nicht nur daraus, daß durch verstärkte räumliche Koexistenz die Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Glaubensgemeinschaften unter härtere Zwänge von Grenzziehung und Identitätsbehauptung geraten.