

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Raymond Asmar et al. (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Axel Siegemund

Säkulare Vernunft und religiöses Empfinden: Paul Tillich für die interkulturelle Begegnung? Zum Verständnis von Fundamentalismus und religiösen Konflikten

in: Raymond Asmar et al. (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs*, pp. 247–273

Berlin / Boston: De Gruyter 2019

<https://doi.org/10.1515/9783110668124-015>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/for-authors/author-policies/repository-policy-books?lang=en>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Raymond Asmar et al. (Hgg.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Axel Siegemund

Säkulare Vernunft und religiöses Empfinden: Paul Tillich für die interkulturelle Begegnung? Zum Verständnis von Fundamentalismus und religiösen Konflikten

in: Raymond Asmar et al. (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs*, S. 247–273

Berlin / Boston: De Gruyter 2019

<https://doi.org/10.1515/9783110668124-015>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Ihr IxTheo-Team

Säkulare Vernunft und religiöses Empfinden: Paul Tillich für die interkulturelle Begegnung?
Zum Verständnis von Fundamentalismus und religiösen Konflikten

Axel Siegemund

Abstract

Religionen und säkulare Gesellschaft begegnen sich heute nicht mehr als die Fremdlinge, die sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewesen sind. Das heißt aber nicht, dass sie ein entspanntes Verhältnis zueinander hätten. Werden religiöse Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs eingebracht, dann gelten sie entweder als Instrumentalisierung der Religion oder als fundamentalistische Äußerungen. Der Artikel macht deutlich, dass eine globale Welt, die mit dem Zusammentreffen von säkularer Vernunft und Religion rechnet, besser für die Zukunft gerüstet ist als eine, die beide strikt auseinander zu halten versucht. Zunächst stelle ich die Trennung von religiösem und säkularem Denken als einen Aspekt des reformatorischen Erbes im modernen Indien und damit als Voraussetzung des interkulturellen Dialogs dar. Paul Tillichs Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und seine Kritik der technischen Vernunft bilden im zweiten Teil die Basis für das Zusammendenken von beidem vor einem globalen Horizont. Konkret wird anhand der Biotechnologie als einem weltweit verbreiteten Produkt der säkularen Vernunft deren Reichweite hinterfragt. Aus der Tatsache, dass auch die technische Vernunft wiederum in religiöse Fragen hinein führt, schließe ich, dass das Zusammendenken von Religion und säkularem Leben nicht nur eine realistische Basis hat, sondern dem Eigenrecht des Säkularen selbst dienlich ist.

1. Säkularismus und die Binnenlogik der säkularen Vernunft

Wir Europäer verbinden die Topoi „Reformation“ und „Revolution“ mit einem Dreischritt. Zuerst hat die Reformation die mittelalterliche Synthese von religiösem Erleben und politischem Handeln durchbrochen. Später haben Revolutionen wie die Französische von 1789 oder die Sowjetische von 1918 das Primat des Politischen gegenüber dem religiösen Empfinden herbeigeführt. Schließlich haben die nachreformatorischen und nachaufklärerischen Folgewirkungen die Religion soweit von der Politik getrennt, dass selbst die Friedliche Revolution der Kerzen und Gebete von 1989¹ die Kirchen mehr zur gern genutzten Kulisse als zur Quelle ihres Inhaltes hatte.

¹ K. Blaschke, Die „sächsische“ Revolution von 1989 – ein städtisches Ereignis, in: Staat und Revolution, Stuttgart 2001, 109–132.

Diese Tendenz lässt sich aufgrund des globalen Charakters der Reformation und der Verbreitung des Christentums nach 1517 weltweit nachzeichnen. Insbesondere hat die Reformation als Gründungsereignis der protestantischen Kirchen und als Initialzündung der sich von der Religion emanzipierenden Staatenbildungsprozesse in Europa und Übersee eine weltweite Dimension, die bis heute ebenso global nachwirkt. Zwischen dem Dreißigjährigen Staatenbildungskrieg (1618-1648)² und den Neugründungen der unabhängigen Staaten Asiens nach 1945 liegen drei Jahrhunderte. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass die neuzeitlichen Staaten Europas ebenso wie die jungen Nationen Asiens darauf aufbauen konnten, dass politische Entscheidungen immer mehr auf der Grundlage politischer Normen und immer weniger nach Religions- oder Konfessionszugehörigkeit getroffen worden sind. Ohne die Wiederentdeckung der funktionalen Separierung von Gott und Kaiser (Matthäus 22,21), die im europäischen Mittelalter verschüttet worden war, lassen sich die heute stattfindenden Auseinandersetzungen um die Bedeutung des Säkularismus in China und Indien, auf den Philippinen und in Lateinamerika kaum nachvollziehen. Dabei scheint es zunächst keine Rolle zu spielen, ob es sich um konfuzianistisch, buddhistisch, hinduistisch, atheistisch oder christlich geprägte Staaten handelt. Entscheidend ist die gemeinsame Verankerung in einer Geschichte der Globalisierung, die auf der Trennung von Staat und Religion fußt und auf die Paul Tillich selbst hingewiesen hat:

„Die kirchengeschichtliche Situation, aus der mein System hervorgegangen ist, ist durch Ereignisse charakterisiert, die die religiöse Bedeutung alles nur traditionell Theologischen weit überschreiten. Am wichtigsten ist die Begegnung der geschichtlichen Religionen mit dem Säkularismus und den „quasi-Religionen“, die dem Säkularismus entstammen. Eine Theologie, die sich nicht ernsthaft mit der Kritik an der Religion durch das säkulare Denken [...] beschäftigt, würde, *a-kairos* sein. Sie würde die Forderung des geschichtlichen Augenblicks nicht erfüllen.“³

Selbst dezidiert antireligiöse Systeme wie das maoistische China oder die stalinistische Sowjetunion müssen in diesem Sinne als Übertreibungen des reformatorischen Erbes mit theologischer Relevanz betrachtet werden. Dass es unabhängig von diesem faktischen Befund unterschiedliche Interpretationen hinsichtlich des Staats-Kirchen-Verhältnisses innerhalb der Evangelischen Theologie gibt, tut dem Befund keinen Abbruch. Mir geht es darum, dass der Säkularismus – die Trennung von säkularer Vernunft und religiösem Empfinden – und die Religion in ihrer

² J. Burkhardt, Der mehr als Dreißigjährige Krieg. Theorie des Staatsbildungskrieges, in: Handbuch Kriegstheorien, Wiesbaden 2011, 335–349.

³ P. Tillich, ST III, 483. Vgl. auch Ders., Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1963.

Eigenständigkeit zum Grundbestand globaler Prozesse gehören. Dies wird gerade dann deutlich, wenn Religionen politisch funktionalisiert werden und dies als Instrumentalisierung auffällt. Dem steht die weit verbreitete Annahme einer grundsätzlichen Differenz zwischen den Beiträgen der Religion und der säkularen Vernunft zur Globalisierung entgegen. „Mission und Bibelverbreitung sind heute zu Tag auf dem religiösen Gebiet, was Dampfkraft und Eisenbahnen auf dem ökonomischen und kommerziellen Gebiet sind“, zitiert einer der Herausgeber der Protestantischen Missionsgeschichte, Bernd Holtwick, einleitend einen „Freund Gottes und der Wahrheit“⁴ von 1845 und fragt dann, ob die Mission vielleicht einen noch „wichtigeren Beitrag zur Globalisierung im Sinne der Herausbildung eines weltweiten Kommunikationssystems leistete“ als etwa die „weltbewegende“ Dampfkraft.⁵ Mit der oben verwendeten Überschrift, in der ich das Religiöse und das Säkulare durch ein „und“ verbinde, gehe ich davon aus, dass der Überbietungskampf zwischen Religion bzw. Mission und säkularer Moderne nicht weiter führt. Vielmehr geht es darum, in beidem einen möglichen Zugang zur religiös und säkular imprägnierten Gegenwart zu finden.

1.1. „Religion“ und nationale Einheit in Indien

Auch in Indien waren die von den westlichen Erfahrungen geprägten Weichenstellungen nach dem zweiten Weltkrieg entscheidend für das langfristige Zusammenspiel von Religion und Politik. Der Säkularismus erwuchs hier aus der Verbreitung von Ideen, die in der Reformation wurzeln und ab 1706 den Subkontinent ergriffen hatten.⁶ Politisch entwickelte sich Indien nach 1945 in Richtung einer Demokratie nach angloamerikanischem Muster, wirtschaftlich in Richtung einer Staatswirtschaft nach russischem Vorbild. Die Einführung des demokratischen Systems und die kritische Haltung gegenüber einer freien Wirtschaft entsprachen den Erfahrungen der Kolonialzeit. Das neue Indien wollte den unfreien politischen Bedingungen und den als martialisch empfundenen Kräften des Kapitalismus entfliehen. Während die Unabhängigkeitsbewegung wesentlich von der westlich geprägten Mittelschicht getragen wurde, war der Gedanke einer nationalen Bewegung durchaus verschiedenen sozialen Schichten zugänglich, die sich dadurch eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation erhofft haben.

Dass im Norden Indiens die Muslime nach Ost- und West-Pakistan flüchteten und im Gegenzug die

⁴ Die Schattenseiten der Mission und der Bibelverbreitung. Von einem Freunde Gottes und der Wahrheit, Belle-Vue bei Konstanz 1845, S. III, zit. n. Bernd Holtwick, in: A. Bogner/B. Holtwick/H. Tyrell (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, 225.

⁵ Ebd., 247.

⁶ D. Jeyaraj, Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730), Erlangen 1996.

Hindus und Sikhs aus den neuen islamisch geprägten Nationalstaaten vertrieben wurden, macht die Unabhängigkeit von Anfang an zu einem religionspolitisch bis heute nicht verarbeiteten Ereignis, dem bis zu 14 Millionen Menschen zum Opfer fielen. Doch auch wenn sich große Teile der muslimischen Bevölkerung an diesem Exodus beteiligten, blieb noch ein signifikanter muslimischer Bevölkerungsteil im Lande. Das Zusammenfallen von Unabhängigkeit und religiös motivierter Gewalt hat das Säkularismus-Konzept Süd- und Südostasiens wesentlich beeinflusst. Die nationale Teilung zwischen islamisch und hinduistisch geprägten Staaten bekam den Charakter eines zweifelhaften Vorbilds für das Leben in den rasant wachsenden Städten, die sich ihrerseits ghettoisierten. Aber auch auf dem Land prägt die Separierung nach Religionszugehörigkeiten bis heute den Alltag. Die Grenzen verlaufen im Unterschied zum frühneuzeitlichen Europa entlang der Ethnizität. Doch da diese wiederum die Basis für die traditionelle Aufteilung des Wohnraumes und der Ländereien bietet, gilt genau das, was wir aus Europa kennen: *cuius regio, eius religio*.⁷

Andererseits hat sich der Streit darum, was der Säkularismus für Indien politisch und sozial bedeuten soll, besonders durch das Aufkommen neuer hindunationalistischer Strömungen seit dem Ende des 20. Jahrhundert verschärft.⁸ Doch muss man auch diese Strömungen deutlich von den vormodernen Formen indischer Religiosität unterscheiden. Der moderne Hinduismus kann seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts als Antwort auf die christliche und muslimische Mission verstanden werden. Er existiert als Religion erst, seitdem das (europäische) Konzept von „Religion“ weltweite Verbreitung gefunden hat⁹ und dieses wiederum ist ohne die Trennung von Staat und Religion nicht denkbar. Insofern gilt hier sogar, dass „Religion“ als Grundvoraussetzung des Säkularismus erst im Zuge der Mission als ein der Politik gegenüberstehendes System erkennbar geworden ist. Anders gesagt: Ohne die gemeinsame Globalisierungsgeschichte gäbe es in Indien heute weder eine hinduistische Religion noch eine säkulare Verfassung. Denn was hätte man in einer Gesellschaft, die sich gar nicht nach den Kategorien „religiös“ und „säkular“ ordnet, voneinander trennen sollen?

Die Idee nationaler Einheit wurde nach 1947 vor allem von den Angehörigen höherer Kasten verbreitet, die oft eine der kolonialen, meist christlichen Schulen besucht oder sogar im Ausland studiert hatten. Nahezu ausschließlich diese Schicht hatte eine klare Vorstellung von der Einheit eines indischen Nationalstaats, während die anderen Träger des politischen Umbaus höchst

⁷ Vgl. C. Amjad-Ali, *Some Critical Issues for Muslim-Christian Relations and Challenges for Christian Vocation and Witness*, in: *The Muslim World* 99.4 (2009), 566–580.

⁸ C. Jürgenmeyer, „Ein Land, ein Volk, eine Kultur“ – Ideologie und Politik hindunationaler Identität in Indien, in: *Kulturen und Konflikte im Vergleich. Comparing Cultures and Conflicts*, Baden-Baden 2007.

⁹ M. Bergunder, *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19.1/2 (2012), 3–55. A. Nehring, *Aneignung von 'Religion' – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus*, in: M. Strausberg, *Religionswissenschaft*, Berlin/ Boston 2012, 109–125.

unterschiedliche Ideale verfolgten. Diese zusammen zu führen, war die eigentliche Leistung angesichts einer doch schwachen sozialen Basis, auf der die politische Elite aufbauen konnte.¹⁰

Wesentliche Grundlage für die Umsetzung einer Vision nationaler Einheit war das Modernisierungskonzept, das Jawaharlal Nehru als Nationalphilosophie ausgab und das mehrere aufeinander abgestimmte Ziele verfolgte.¹¹ Hierzu zählten die Einheit und das demokratische System als politische Ziele, Industrialisierung und Sozialismus als wirtschaftliche Ziele sowie die Förderung von Wissenschaft und Säkularismus als Entwicklungsziele. Dieser Ansatz fand Widerhall in der indischen Verfassung, die unter der Leitung von Dr. B. R. Ambedkar ausgearbeitet worden war. Mit der Verfassung verpflichtete sich Indien zur Modernisierung auf der Grundlage einer demokratischen Politik. Die Verfassung gibt soziale, ökonomische und politische Gerechtigkeit als Ziel der souveränen, sozialistischen, säkularen und demokratischen Republik Indien aus. Hierzu gehören auch die Meinungsfreiheit und die Freiheit des Glaubens und des Bekenntnisses. Für die Diskussionen um diese Punkte war entscheidend, dass die Frage der Glaubensfreiheit zwischen Hindus und anderen vor allem aufgrund unterschiedlicher Auffassungen über die Konversion diskutiert wurde.¹² Dies ging auf ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber der christlichen Mission zurück, die mit westlichem Einfluss und Kolonialismus gleichgesetzt oder mindestens nicht davon unterschieden wurde.¹³ So wurde eine Einschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit für viele als Schutz vor weltanschaulicher Überfremdung verstanden.

„Ein erster Entwurf für die Artikel zur Religionsfreiheit, der von einer Kommission für die Versammlung erarbeitet worden war, sah deshalb zwar „Gewissensfreiheit“, „Freiheit zu religiösem Gottesdienst“ und „Freiheit, Religion zu bekennen“ vor, erlaubte aber keine Konversion von einer Religion zur anderen von Personen unter 18 Jahren, verbot Konversionen, die durch „Zwang“ oder „ungebührlchen Einfluss“ herbeigeführt werden und drohte Strafe für die Ausübung solches „Zwanges“ und „ungebührlchen“ Einflusses an.“¹⁴

Die Verfassung musste also die Differenzen im Religionsverständnis aufnehmen. Der Hinduismus versteht unter Toleranz die Anerkennung und Bewahrung des Status Quo, während das Christentum

¹⁰ S. Khilnani, *The Idea of India*, London 2003 (1997).

¹¹ B. Parekh, *Nehru and the national philosophy of India*, in: *Economic and Political Weekly*, XXVI (1991), 35–48.

¹² S. C. H. Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, Delhi 2003, 37–59.

¹³ V. P. Bharatiya, *Religion-State Relationship and Constitutional Rights in India*, New Delhi 1987, 52–91.

¹⁴ K. Schäfer, „Antikonversionsgesetze“ und Freiheit des Glaubens. Zur Debatte um Konversionen im indischen Kontext, Vortrag in Hamburg 2003, unveröff. Manuskript.

die Erneuerung des Lebens und eine umfassende Transformation des Menschen und der gesamten Schöpfung im Blick hat. Im Ergebnis spricht der Artikel 25 der indischen Verfassung aus dem Jahre 1950 zwar niemandem ausdrücklich das unbedingte Recht zu, die Religion zu wechseln, er war und ist so aber auch von Nicht-Hindus akzeptiert:

„Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right to freely to profess, practice and propagate religion.“¹⁵

Damit ist das Problem der Konversion eingebettet in die Aufgabe, die der Verfassung insgesamt zukommt. Jawaharlal Nehru sah sie darin, Indien zu befreien und die Einzelnen zur Selbständigkeit zu bevollmächtigen:

„The first task of this Assembly is to free India through a new Constitution, [...] and to give every Indian the fullest opportunity to develop himself according to his capacity.“¹⁶

Diese Ansicht war zur Grundlage des Verfassungsdenkens im neuen Indien geworden. Hiervon ausgehend wurde die Gesetzgebung in Angriff genommen und eine unabhängige Justiz etabliert. Die Wirtschaft und das neue Land wurden durch planvolles staatliches Agieren geführt, so dass der Staat nicht nur den Markt überwachte, wie das in den westlichen Demokratien zur Regel geworden war, sondern selbst auch als Wirtschaftsmacht auftrat, wie es das sowjetische Vorbild vorgab. Der zweite Fünfjahrplan beschrieb dies als sozialistisches Gesellschaftsmuster und gab vor, dass die ökonomische Entwicklung Schritt für Schritt den großen, unterprivilegierten Massen zugute kommen müsse.¹⁷

Dies setzte freilich voraus, die neue demokratische Struktur durch eine bessere Versorgung der Bevölkerung zu unterfüttern und die soziale Sicherheit sowie Beteiligungsmöglichkeiten der verschiedenen Schichten auszubauen. Durch die großen regionalen Streuungen und sprachlichen Differenzen, durch separatistische Bewegungen und die das ganze Land spaltende, aber auch stabilisierende Kastenordnung war diese Aufgabe jedoch zu einer Herkulesaufgabe geworden, die letztlich bis heute höchst unvollkommen erfüllt ist. Die Tatsache, dass die Zugehörigkeit zu den Kasten ebenso wie zu den Kastenlosen oder den Ureinwohnern, die als ‘Scheduled Tribes’ oder

¹⁵ The Constitution of India, Part one, Art. 25, https://www.india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf vom 5.2.2019.

¹⁶ J. Harriss, Development studies and development of India: an awkward case? Oxford Development Studies, 26 (3) (1989), 287–310, 289.

¹⁷ Zweiter Fünfjahrplan, nach C. D. Wadhwa, Some Problems of India’s Economic Policy: Selected Reading on Planning, Agriculture and Foreign Trade, New Delhi 1977, 10–11.

auch 'ST-members' geführt werden, wesentlich die Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten Einzelner determiniert, machte sich nun auch auf nationaler Ebene bemerkbar. Waren Kasten zuvor vor allem lokal und regional bedeutsam und begründeten sie dort eine bestimmte soziale Ordnung und Hierarchie, so mussten nun Wege gefunden werden, auf denen diese Ordnung in das demokratische, landesweite System eingeführt werden konnte. Die regionalen Kastengruppen begannen sich so zu organisieren und eine bedeutende Rolle im politischen System zu spielen.

1.2. Religion und Säkularismus als politische Faktoren

Durch diese Reorganisation des Kastenwesens wurde immer deutlicher, dass die Religion selbst ein bedeutender Faktor war, der zur Diversifizierung Indiens beitrug. Der Begriff „Hinduismus“ hatte sich als Sammelbezeichnung in der Auseinandersetzung mit christlichen und muslimischen Einflüssen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts heraus gebildet. Überhaupt ist die Tatsache, dass nun die verschiedenen Sekten, lokalen und regionalen Gruppen als Teil einer spezifischen Religion angesehen worden sind, vor allem eine Reaktion auf die bleibende Definitionshoheit, die der westliche Religionsbegriff mit sich brachte.¹⁸ Die Differenzierungen innerhalb dieser „neuen“ Religion geschahen jedoch wiederum traditionell über das Kastensystem und damit sozial. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit der muslimischen¹⁹ und der christlichen Missionstätigkeit hatte der Hinduismus seit Anfang des 19. Jahrhunderts zu einem neuen Selbstbewusstsein gefunden, das sich auch in den sozialen Reformen des Kolonialreiches niederschlug.²⁰ Zu den neuen innerhinduistischen Diversifizierungen kamen die äußeren hinzu, eine ca. zehn Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachende muslimische Gemeinschaft, jeweils ca. zwei Prozent, die sich zum Sikhismus und zum Christentum bekannten und andere Minderheiten wie Buddhisten, Jains und Juden standen dafür, dass das unabhängige Indien von Anfang an ein multireligiöses Land war. Die sozialen und religiösen Schichtungen wurden durch bleibende Unterschiede in Bildungsstand und sozioökonomischer Ausstattung der verschiedenen Volksgruppen ergänzt.

Das neue Indien blieb indes ein Entwicklungsland mit im Wesentlichen stagnierender Wirtschaftsleistung. Nur ca. ein Zehntel bis ein Fünftel der Bevölkerung lebte in den städtischen Zentren, die große Mehrheit lebte als Selbstversorger auf dem Land. Dort gründete das Leben auf traditionellen und traditionalisierenden Institutionen, die von einigen Wirtschaftswissenschaftlern

¹⁸ B. Bäumer: Art. Hinduismus, in: J. Figl, Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 315–336; A. Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006.

¹⁹ P. van der Veer, Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India, Berkley 1994.

²⁰ D. E. Ludden, (Hg.): Making India Hindu: Religion, Community and the Politics of Democracy, Delhi 2004.

vor 1985 direkt für die „Rückständigkeit“ Indiens verantwortlich gemacht wurden.²¹ Vor allem die Schuldknechtschaft und direkte Abhängigkeit ganzer Familien von Großgrundbesitzern führte dazu, dass größeres Engagement als die Sorge um das eigene Überleben kaum möglich wurde. Autoritäre Machtstrukturen eigneten sich weder zur umfassenden Ertragssteigerung in der Landwirtschaft noch zum Ausbruch großer Massen aus derselben. Demokratische Institutionen konnten in diesen feudalähnlichen Strukturen nur schwer Fuß fassen.

Der Versuch einer säkularen Entwicklung wurde in Indien also zu einem Zeitpunkt unternommen, als die Wirtschaft stagnierte, die politische Einheit alles andere als Realität war und sich die religiösen Kräfte durch die Unabhängigkeit neue Freiheit erhofften.²² In dieser Situation wurde die Modernisierungskonzeption auf politischer Ebene mit dem Säkularismus verbunden. Die ausufernde kommunale Gewalt und die Erfahrungen der Teilung haben dazu geführt, dass die Religion insgesamt jedenfalls nicht als Hilfe in der Bekämpfung sozialer Missstände angesehen werden konnte.²³ Nehru war mit der postkolonialen Elite von der Unausweichlichkeit der Säkularisierung überzeugt. Unterstützt wurde dieser Weg durch Anlehnung an und Aufnahme von Methoden des sowjetischen Weges, so die Fünfjahrpläne und ein gewisses Misstrauen gegenüber überkommenen religiösen Institutionen, das allerdings aufgrund der nie infrage gestellten Verbreitung von Religion niemals ein so ausgeprägter Aspekt der Politik geworden ist wie in den Ländern des Ostblocks.

Indien blieb hochreligiös, dennoch kann rückblickend davon gesprochen werden, dass die Religion in der Mitte des 20. Jahrhunderts als eine wesentliche zivilgesellschaftliche Größe auch in Indien eine zurückgehende Bedeutung hatte. In den vier Jahrzehnten nach 1945 breitete sich der Säkularismus ungehindert aus und wurde kaum systematisch infrage gestellt. Säkularismus hat hier jedoch niemals bedeutet, dass sich die Religion insgesamt aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hätte:

„Die indische Verfassung garantiert die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung sowie die Gleichberechtigung aller Bürger. Jedoch ist der Staat in religiösen Fragen keineswegs ohne Kompetenzen, sondern durchaus eingriffsberech-

²¹ So etwa D. Thorner, *The Agrarian Prospect of India*. Delhi 1956; Vgl. A. Bhaduri, *The Economic Structure of Backward Agriculture*, Delhi 1984.

²² Vgl. S. S. Jodhka, *Religion and development in India: an introduction*, in: *Religions and Development Research Programme, India: some Reviews of Literature related to Religions and Development*, Working paper 10, Birmingham 2008, 3–18.

²³ V. Das (Hg.), *Mirrors of violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi 1990.

tigt. Basierend auf einer grundsatzorientierten Distanz werden Religionen in Indien nicht gleich, aber gleichwertig behandelt. Seine Verpflichtung gegenüber mehrwertigen Doktrinen und sein Bemühen, scheinbar unvereinbare Werte miteinander in Einklang zu bringen, verleihen dem indischen Säkularismus seinen besonderen Wert und machen ihn zu einer eigenständigen, kulturabhängigen Idee.“²⁴

Die Ansicht, dass der indische Säkularismus eigenständig und damit nicht gleichläufig mit den Säkularisierungstendenzen und -hypothesen der westlichen Welt ist, belässt allerdings im Unklaren, dass bereits das Aufwerfen der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion eine Differenzierung voraussetzt, die es im präkolonialen Indien so nicht gab. Doch stimmen die unterschiedlichen Wortführer des Streits zumindest darin überein, dass das Verhältnis von Religion und Staat in Indien anders zu denken ist als in anderen Teilen der Erde. Von dem früheren Hochkommissar in London, Kuldip Nayar, stammt folgende Erklärung des indischen Säkularismus:

„Während meiner kurzen Amtszeit als indischer Hochkommissar in London fragte ich die damalige Premierministerin Margaret Thatcher nach ihrem Eindruck von Michail Gorbatschow, den sie gerade besucht hatte. Gorbatschow habe ihr gesagt, erzählte sie, er verliere langsam die Kontrolle und könne das Land nicht mehr zusammenhalten. Sie habe ihm daraufhin geraten, nach Indien zu gehen und davon zu lernen, wie dort die Menschen seit Jahrhunderten trotz unterschiedlicher Religionen, Kasten, Sprachen und Lebensstandards zusammenlebten. Thatcher fragte mich dann, womit ich mir diese indische Entwicklung erklärte. Meine Antwort lautete, wir in Indien glaubten nicht, dass die Dinge entweder schwarz oder weiß seien. Vielmehr glaubten wir, dass es eine verschwommene Zone gebe, in der sich alle Dinge überlappen, und dass wir diese Zone immer weiter auszudehnen versuchten. Das ist unser Säkularismus. Und das Gefühl der Toleranz, der Geist des einander Entgegenkommens, die sich daraus entwickelten – das war der Leim, der uns zusammenhielt.“²⁵

Diejenigen Vertreter der Säkularismus-These, die im Säkularen wie Nayar eine „verschwommene Zone“, also das Ineinanderfließen verschiedener Religionen und Weltanschauungen sehen, vertreten einen politischen Säkularismus, der die Gleichwertigkeit der Religionen und damit die Gleichberechtigung ihrer Anhänger als Staatsbürger betont. Zentral ist für diese Sichtweise das

²⁴ R. Bhargava, Die Unverwechselbarkeit des Säkularismus in Indien, in: KAS-Auslandsinformationen, 3/05, 86–130, Berlin 2010.

²⁵ K. Nayar/ A. Nandy/ S. Subrahmanyam, Säkularisierung oder Säkularismus? Eine Debatte, in: Internationale Politik 4 (April 2005), 64–69.

Zusammenleben, also die politische Implikation des Säkularismus-Konzeptes. Dies ist völlig unabhängig davon, wie groß der Anteil religiöser Menschen im Land ist und welche anderen Formen von Rationalität es außerdem noch gibt. Säkularismus ist so verstanden das Konzept einer sich als religiös verstehenden Gesellschaft inmitten des Modernisierungsprozesses. Der indische Säkularismus verträgt sich nicht nur mit der weiten Verbreitung von Religionen, er ist als eine ordnungspolitische Angelegenheit auch die Grundlage ihrer parallelen Existenz.

Dem gegenüber vertreten die Kritiker des säkularen Staatswesens die Auffassung, Säkularismus sei ein westlich-europäisches Konzept, das den indischen Traditionen entgegen steht:

„Der Begriff des Säkularismus entstand in einem Europa, das von religiösen Kämpfen, Kriegen und Pogromen zerrissen war. Es war in diesem Kontext unmöglich, in der Tradition noch eine Quelle der Toleranz zu erblicken. Dieser Fall ist in Indien und weiten Teilen Südasiens nie eingetreten. In Indien haben die meisten Unruhen in Städten stattgefunden, und selbst diejenigen, die die Dörfer erreichen, beginnen häufig in den Städten. [...] Es ist darum eine Form obszöner Arroganz, wenn man durch die indischen Dörfer ziehen will, um Toleranz durch Säkularismus zu predigen – ich jedenfalls mache dabei nicht mit. [...] Diese Ideen der Toleranz sind bei den einfachen Leuten und im Alltagsleben mit volkstümlichen religiösen Vorstellungen verbunden, wie abergläubisch, irrational und primitiv diese auch immer dem fortschrittlichen und säkularen Indien erscheinen mögen. Das moderne Indien hat bis auf den heutigen Tag keinen einzigen Helden des Säkularismus hervorgebracht, abgesehen von Nehru, dessen Ausstrahlung auch langsam dahinschwindet. Wenn aber Ashoka, Akbar, Kabir und Gandhi, die Helden der Säkularisten, ohne das Konzept des Säkularismus auskamen, dann kommen auch die Menschen Südasiens ohne es zurecht.“²⁶

Die Frage, ob „Säkularismus“ etwas Europäisches ist oder nicht, spielt in den politischen Debatten des postkolonialen Indien eine große Rolle, weil es gerade Nehrus Anliegen war, mittels des Säkularismus-Konzeptes einen neuen indischen Staat zu schaffen. Die Kritik an obiger Sichtweise ist denn auch weit verbreitet und betont vor allem die Einzigartigkeit des indischen Säkularismus, den es so weltweit kein zweites Mal gibt:

„In Wahrheit spielt der Begriff Säkularismus kaum eine Rolle für das politische Vokabular in den meisten europäischen, überhaupt in den meisten westlichen Ge-

²⁶ Ebd., 66.

sellschaften. Selbst heutzutage spricht niemand in der politischen Sphäre Großbritanniens, Deutschlands, Italiens, Frankreichs, Spaniens oder Portugals von Säkularismus, und genauso ist es in den Vereinigten Staaten, in Argentinien oder Brasilien. Weder Tony Blair noch Margaret Thatcher haben jemals, soweit ich mich erinnere, das Wort in einer Rede benutzt. Die einzigen Europäer, die einen ähnlichen Begriff gebrauchen, sind die Franzosen mit ihrer Idee der „laïcité“. Aber bei den Franzosen soll dieser Begriff nicht zwischen den verschiedenen Religionen vermitteln. Vielmehr hat er damit zu tun, dass sich der Staat während der Französischen Revolution von einer bestimmten Religion trennte, nämlich vom Katholizismus, was schließlich im Jahr 1905 gesetzlich verankert wurde. Doch das ist nicht gleichbedeutend mit Säkularismus. Die Europäer sprechen eher von Säkularisierung, doch damit bezeichnen sie einfach die Abwendung von der Religion, wofür etwa die Tatsache steht, dass die Kirchen immer weniger besucht werden. Und die Idee des Säkularismus, wie sie im 19. Jahrhundert in Großbritannien von George Holyoake und Charles Bradlaugh vertreten wurde, konzentrierte sich vor allem darauf, eine rationalistische Erziehung statt einer Erziehung auf religiösen Schulen zu propagieren. [...] Es ist daher ein gründlicher Irrtum zu glauben, Säkularismus sei ein üblicher politischer Begriff im Westen, der einfach als eine „importierte Idee“ auf Indien übertragen wurde. In Wirklichkeit hat dieser Begriff in Indien ein politisches Gewicht gewonnen, das er im Westen niemals besaß, und er hat in Indien eine zentrale Bedeutung erhalten, die die meisten Europäer gar nicht verstehen würden. Säkularismus ist längst ein indischer Begriff geworden.“²⁷

Die Bewertung des Säkularismus-Konzepts ist demnach wesentlich davon abhängig, ob Säkularismus als ein indisches Konzept anerkannt wird und wie dieses im Zusammenhang zur Religion erscheint. Ferner spielt eine Rolle, ob „Religion“ bereits als ein westlich-soziologisches Konzept erkannt wird. Bedeutsam für die Debatte wurde später die Tatsache, dass sich die Kritik des Säkularismus auf die indische Tradition und die Religionen bezieht und dabei insbesondere der aus den Religionen kommende Toleranz-Gedanke gegen den Säkularismus gewendet wird. Dies wirft ein Schlaglicht darauf, wie sich seit den Anfängen der Republik die Situation gewandelt hat. Auch deshalb ist die Auseinandersetzung mit den Begriffen „Säkularismus“, „säkular“ und „Säkularisierung“ um die letzte Jahrtausendwende deutlich angewachsen.²⁸

²⁷ Ebd., 67–69.

²⁸ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/ Mass. 2007.

Es bleibt festzuhalten, dass diese Begriffe, anders als in Europa und Nordamerika, in Indien stets vor dem Hintergrund einer multireligiösen Situation und niemals als Werkzeuge gegen die Verbreitung von Religion an sich diskutiert worden sind. Im Kern der Debatte stehen also das Miteinander der Religionen und die Toleranz zwischen ihnen, nicht ihr Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Das bedeutet, dass die säkulare Vernunft immer voll in ihrer Binnenlogik akzeptiert, jedoch niemals zu einer Weltanschauung geworden ist.

Wenn mit „Säkularisierung“ Entwicklungen beschrieben werden, die sich auf das wechselseitige Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft beziehen, dann ist die Überlappung von säkularer Vernunft und religiösem Empfinden voraus gesetzt. Wenn diese spezifisch indische Erfahrung mit der europäischen Herkunft der Begriffswelt „Religion“, „Staat“ und „Nation“ verbunden wird, dann sollte plausibel sein, dass es gerade vor einem interkulturellen Horizont sinnvoll ist, Religion und säkulare Welt zusammen zu denken, ohne die von Reformation und Aufklärung angeregte Trennung von Staat und Kirche zu unterminieren. Ebenso setzen sozialanthropologische Phänomene wie die Entsakralisierung von Objekten, die Entmystifizierung der Natur oder Rationalisierungsstrategien als solche ja gerade die Unterscheidung des Ungetrennten voraus. Säkular ist die Vernunft gemäß ihrer Binnenlogik in Abgrenzung zum religiösen Empfinden, nicht in Abgrenzung zu ihrer Fähigkeit, religiöse Phänomene zu erfassen. Umgekehrt gehört die Vernunft ebenso zur Religion wie die Verankerung politischer Visionen jenseits des tagespolitisch Handhabbaren oft (quasi-)religiöse Züge annimmt.

2. Säkularisierung und Weltzuwendung

2.1. Theologie als selbstkritischer Dialog um den „geistig-kulturellen Gesamtausdruck“

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass sich das Verhältnis von Politik und Religion seit dem Ende des 2. Weltkrieges nicht auf eine Dimension reduzieren lässt. Die bewusste Entscheidung für die Errichtung demokratisch-liberaler oder sozialistisch-säkularer Staatswesen war auch außerhalb Indiens immer auch eine Entscheidung für ein bestimmtes Verhältnis zu den Religionen. Diese kamen aber meist nur als Betroffene, nicht als Handelnde in den Blick. Modernisierung wurde zwischen 1945 und 1990 im Wesentlichen losgelöst von religiösen Dynamiken gedacht. Insbesondere bis in die 1960er Jahre hinein wurde die Säkularisierungsthese aus der westlichen Welt adaptiert. Auch in China, in der Sowjetunion, im Ostblock, in Lateinamerika und in ganz Südostasien ging man davon aus, dass Religion in modernen Gesellschaften keine bedeutende, d.h. progressive Rolle mehr spielen wird.

Ab den 1970er Jahren hat ein Umschwung in der Wahrnehmung stattgefunden. Die Ölkrise und die Militärdiktaturen in Lateinamerika und in Korea haben ein neues Krisenbewusstsein geschaffen. Durch die wirtschaftliche Öffnung vieler Länder ist aus planmäßiger Modernisierung eine sich zwischen politischer Planung und wirtschaftlicher Dynamik abspielende kapital- und technologiebasierte Modernisierung geworden. Modernisierungskonzepte der westlichen Welt traten deutlicher hervor, wurden aber auch stärker kritisiert. Zugleich haben die religiösen Flügel der politischen Landschaft durch neue Herausforderungen, die besonders die ökonomisch marginalisierten Schichten getroffen haben, Aufwind erhalten. Religion und Entwicklung haben seit Mitte der 1980er Jahre eine neue, sich gegenseitig verstärkende, aber nur bedingt positiv stützende Dynamik erfahren.

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts werden religiöses und säkulares Leben wieder verstärkt in Ihrer gegenseitigen Abhängigkeit wahrgenommen. So wenden sich institutionalisierte Religionen in aller Welt deutlicher den von bestimmten Entwicklungspfaden abgekoppelten Schichten zu. Hierzu gehören christliche Kirchen, buddhistische und hinduistische Gruppen genau so wie muslimische Verbände und Unterstützerkreise anderer Religionen. Entwicklung erscheint neu als sozialpolitische aber auch als ethisch-religiöse Herausforderung. Umgekehrt zeichnet sich eine verstärkte Abhängigkeit der eingeschlagenen Entwicklungsrichtungen von den Religionen ab. Die Tatsache, dass der Säkularismus immer deutlicher infrage gestellt wird, ist auch ein Maß für das Erstarken von Religionen in politischer Hinsicht und dies wiederum für den Einfluss derselben auf Entwicklung. Soziale und technische Neuerungen werden (wieder) in religiösen Referenzrahmen diskutiert. Während religiöse Strömungen seit den 1980er Jahren immer weiter anwachsen (neben dem erstarkenden Hinduismus in Indien auch der Islam in vielen Erdteilen oder die Megakirchen in Korea und auf den Philippinen), entwickelt sich in den Mega-Cities aber auch ein neuer, am westlichen Rationalismus orientierter Atheismus.²⁹ Entscheidend ist, dass Religionen nach einer historisch gesehen kurzen Zeitspanne nun wieder deutlicher als sozial-politischer Einbettungsfaktor wahrgenommen werden, dass sie das gesellschaftliche Leben mitbestimmen und dass sie bestimmte Entwicklungspfade fördern und bremsen können.

Die Aspekte Säkularisierung und Rückkehr der Religion, die ich als sich überlagernde, aber nicht gegenseitig ausschließende Prozesse ansehe, sind heute aufgrund des Erstarkens politischer bzw. politisierter Religionen weltweit hoch aktuell. Andererseits setzen sich die Religionen selbst immer

²⁹ Vgl. H.-J. Klimkeit, *Anti-religiöse Bewegungen im modernen Südindien. Eine religionssoziologische Untersuchung zur Säkularisierungsfrage*; Bonn 1971. Kritisiert wird dieser Klassiker der interkulturellen Religionswissenschaften von J. Quack, *Arten des Unglaubens als „Mentalität“: Religionskritische Traditionen in Indien*, in: Ders./ U. Berner (Hg.), *Religion und Kritik in der Moderne*, Berlin 2012, 115-140. Quack entwickelt im Gegensatz zu Klimkeit einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz, der die lebensweltlichen Gemeinsamkeiten von Glauben und Unglauben betont.

kritischer mit den Erscheinungsformen der säkularen Welt auseinander oder distanzieren sich gar von ihnen. So stehen wir vor einer paradoxen Entwicklung. Während die säkulare Vernunft für viele Religionen, die sich immer auch als Erben der Vormoderne verstehen, immer weniger anschlussfähig wird, wächst die Bedeutung des Religiösen als Gestaltungsfaktor der globalisierten Welt. Fragt man nach der Bedeutung dieses Auseinanderdriftens von säkularer Moderne und Religion, dann kommt schnell das Phänomen des religiösen Fundamentalismus in den Blick. Paul Tillich kommt der Verdienst zu, den Fundamentalismus nicht von einer säkular-humanistischen Perspektive her, sondern aus der Religion selbst zu kritisieren. Er nimmt ihn damit zugleich als Teil der Religion ernst und eben dies scheint mir ein großer Vorzug für globale Diskurse zu sein. Immer häufiger wird es nämlich nötig, zwischen der Religion als selbstverständlichem Faktor politischen Handelns und religiösem Fundamentalismus zu unterscheiden.

In seiner Auseinandersetzung mit dem (christlichen) Fundamentalismus unterscheidet sich Tillich von anderen deutschen Theologen insbesondere durch die Tatsache, dass er in den USA wesentlich in die Auseinandersetzungen um die Serie „The Fundamentals (1910-1915)“³⁰ einbezogen gewesen ist. Tillichs Fundamentalismus-Kritik, die sich deutlich einer oberflächlichen Religionskritik entgegen stellt, ist geeignet, einen Weg der Auseinandersetzung mit dem Phänomen politischer Religionen aufzuzeigen, der nicht entlang des tiefen Grabens zwischen dem Fundamentalismus einerseits und der säkularen Vernunft andererseits verläuft. Fundamentalismus ist für ihn weder rückständig noch antimodernistisch. Für die Beschäftigung mit dem Phänomen des religiösen Fundamentalismus erscheint es auch heute immer wichtiger, die Modernität desselben anzuerkennen. Das Vorurteil, dass es sich bei „Fundamentalisten“ um Menschen handelt, deren Denken ein paar Jahrhunderte zurück geblieben wäre, ist eine gefährliche Fehldeutung, die selbst gewisse Anleihen an dem kritisierten Denken nimmt. Gerade die fehlende zeitliche Differenzierung zwischen Einzelphänomenen ist nach Paul Tillich ein Merkmal des Fundamentalismus. Auf diesen Zusammenhang hat auch Wolfgang Huber hingewiesen: „Von daher kann von Antimodernismus gar nicht die Rede sein, sondern eher von einem Herrschaftsanspruch, mit den Mitteln der Moderne die Moderne selbst durch einfache Wahrheiten zu überbieten.“³¹

Tillich kann durch die reformatorische Unterscheidung zwischen zeitloser und zeitbedingter Wahrheit in der Religion³² und dem damit verbundenen Festhalten an zeitlosen Wahrheiten sowohl

³⁰ R.A. Torrey/ A.C. Dixon, *The fundamentals: a testimony to the truth*, 4 vols., Grand Rapids/MI 1994 (Original 1917).

³¹ „Es sind die Gläubigen, die die Vernunft verteidigen“, Bischof Wolfgang Huber und der Philosoph Robert Spaemann über die Renaissance des Glaubens, religiöse Hatz und besoffene Forscher, *Der Tagesspiegel* vom 8.7.2007; <http://www.tagesspiegel.de/meinung/religion-es-sind-die-glaeubigen-die-die-vernunft-verteidigen/981176.html> vom 12. Dezember 2017.

³² Vgl. G. Raatz, *Unbedingtsetzung von Bedingtem. Paul Tillichs Begriff religiösen Fundamentalismus*, in: *International Yearbook for Tillich Research*, Bd. 10 (2015), Heft 1, 241–272.

das „Dämonische“³³ des Fundamentalismus konkret ansprechen als auch dem bleibenden Gehalt der Religion jenseits ihrer Verengung Gestalt geben. Dies wird direkt am Anfang des ersten Bandes seiner Systematischen Theologie deutlich:

„Die Situation, um die es in der Theologie geht, ist vielmehr das schöpferische Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den psychologischen und soziologischen Umständen vollzieht. Gewiß ist die so verstandene Situation von [den Elementen Wahrheit und Zeitsituation] nicht unabhängig. Aber die Theologie hat es mit dem geistig-kulturellen Gesamtausdruck zu tun, den diese Elemente theoretisch und praktisch gefunden haben, nicht mit ihnen als Faktoren und Bedingungen dieses Gesamtausdrucks. [...] Die Situation, zu der die Theologie sprechen muß, ist die schöpferische Selbstbesinnung des Menschen in einer besonderen Geschichtsperiode.“³⁴

Wie können wir in einer interkulturellen Perspektive mit der Bezeichnung „Gesamtausdruck“ umgehen? Es wäre vermessen, anzunehmen, dass sich ein „geistig-kultureller Gesamtausdruck“ unserer globalisierten Postmoderne auch nur annähernd beschreiben ließe. Dennoch kann es die Theologie nicht dabei belassen, nur die jeweiligen Partikularitäten eines Ortes oder einer Zeit oder eines Ortes zu einer bestimmten Zeit zu beschreiben. Zum Selbstverständnis der menschlichen Existenz gehört es nun einmal, die eigene Zeit und den eigenen Raum grenzüberschreitend wahrzunehmen. Um dem oben genannten Beispiel zu folgen und die interkulturellen Erfahrungen Indiens und Europas aufeinander zu beziehen, könnte man hier den Säkularismus als das Erbe einer gemeinsamen Globalisierungsgeschichte bezeichnen. Zu diesem Erbe gehören das Wesen und der Begriff dessen, was wir als „Religion“ bezeichnen ebenso wie ihre Trennung vom Nichtreligiösen. Es gehören aber auch die Überlappungen dazu, die Idee gesellschaftlich garantierter Toleranz oder das konstruktive Verhältnis zwischen Staat und Religion. Insofern stellt sich heute wieder neu die Frage, wo die Theologie das Religiöse in der globalen Moderne verortet. Dieser Frage kann nur dann adäquat nachgegangen werden, wenn es gelingt, den Dialog zwischen den Religionen und den politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Institutionen der Gesellschaft interkulturell zu führen. Dazu erscheint mir eine fundierte Kritik der säkularen Rationalität, wie sie Paul Tillich vorgetragen hat, hilfreich zu sein. Wenn Tillich dabei als Akteur einer Selbstkritik des Westens verstanden wird, dann kann dies dazu beitragen, in einen Dialog mit anderen Kulturen eintreten zu können. Dazu müsste gezeigt werden, dass die in der oben

³³ P. Tillich, Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926);, in: HW V, 99–123.

³⁴ P. Tillich, ST I, 10f.

skizzierten Weise geteilte Vernunft zwar die Systeme Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion voneinander trennt, diese aber jenseits ihrer Binnenlogik aufeinander bezogen bleiben. Das kulturtheologische Anliegen des Protestantismus wäre so zum Ausgangspunkt einer interkulturellen Betrachtung zu machen.

2.2. Die Parallelität von Welt- und Gotteserfahrung

Das Christentum hat in seiner protestantischen Variante die Trennung von säkularer Vernunft und religiösem Empfinden hervorgebracht und gleichzeitig erlitten. Im Ergebnis hat es bislang vor allem die Plätze eingenommen, die die Rationalität unbesetzt belassen hat. Es ist dabei weder mit sich selbst noch mit dem eigenen Erbe irrational umgegangen, es hat vielmehr die Orte in den unterschiedlichen Gesellschaften besetzt, die nicht oder noch nicht dem Primat der Vernunft unterworfen worden sind. Damit hat es auch – etwa durch Bildung, Diakonie und Gesundheitsdienst – zur weiteren Rationalisierung beigetragen und sich damit selbst infrage gestellt.

Gleichzeitig wurden viele Innovationen aus dem christlichen Welt- und Menschenbild ausgegliedert und in eine separate, technisch-wissenschaftliche Sphäre verbannt. Die Religion stand auch deshalb quer zur säkularen Vernunft, weil sie die neue Welt der globalisierten Moderne kaum in ihre Konzepte integriert hat. Wird die christliche Mission jedoch nicht als Gegenbewegung zur Programmatik der Moderne, sondern als ihre selbstverständliche Begleiterscheinung verstanden, dann wäre die Aufgabe keine Separation, sondern eine Integration von Welt- und Gotteserfahrungen. Egal ob der Auftrag des Christentums als Sendungsauftrag in die säkulare Welt hinein oder als Mitleben in dieser Welt verstanden wird, er kann nur innerhalb der rationalisierten Welt wahrgenommen werden. Demzufolge muss er sich auch auf die säkularen Insignien dieser Welt beziehen. Dies bedeutet auch, dass die Kirche den Rationalisierungsprogrammen selbst nicht ausweichen kann. Das empirisch Vorfindliche ist der Ort, an dem der Glaube und das Handeln ihre Explikation finden. Es stellt jedoch nicht ihre normgebende Basis dar. Die säkularen Programme der Gegenwart wollen die Wirklichkeit technisch, politisch und ökonomisch umstrukturieren, ihre Normen liegen aber jenseits des Vorfindlichen, etwa in Rechtssätzen, Verheißungen, kollektiven Erinnerungen oder Zukunftsvisionen. Die Religionen beziehen sich auf dieselbe Wirklichkeit und ihre Normen liegen ebenfalls im Jenseits der Gesellschaft.³⁵ Damit haben beide – die säkulare und die religiöse Programmatik – zwei Gemeinsamkeiten. Sie nehmen eine bestimmte Perspektive gegenüber der Wirklichkeit ein und leiten generelle Ziele ab, die vom Vorfindlichen abstrahieren.

Aus der Perspektive des Christentums folgt der gemeinsame Horizont von religiösem und

³⁵ C. Schwarke, Das politische Mandat der Kirche - wie politisch kann / soll / muss die Kirche heute (noch) sein?, Referat auf dem zentralen sächsischen Pfarrertag am 21.10.2017 in Leipzig.

säkularem Denken der Ansage des Reiches Gottes. Gesteht man eine Parallelität von Welt- und Gotteserfahrung zu, dann kann die Aufgabe der Kirche nicht darin bestehen, die Verkündigung des Gottesreiches davon abhängig zu machen, dass die Adressaten von diesem weit entfernt sind. Sie darf vielmehr davon ausgehen, dass das Reich Gottes nahe herbei gekommen ist (Mk 1,15), dass also diejenigen, denen die Verkündigung gilt, nicht fern von ihm sind (Mk 12,34). In diesem Sinne sind die Kirchen und die moderne Welt gemeinsame Zielgruppe der *Missio Dei*. Das Spezifikum christlicher Verkündigung liegt also im Gegensatz zu den säkularen und säkularisierenden Programmen nicht darin, von einem Defizit der jeweils anderen auszugehen, sondern von einer Verheißung, die (auch) ihnen gilt.

Der christliche Glaube lebt demnach nicht davon, die Welt schon am Ziel zu wähen und die jeweils anderen damit im christlichen Referenzrahmen zu vereinnahmen. Er lebt ebensowenig davon, ihnen Gottesferne zu unterstellen. Er kann vielmehr als eine Perspektive verstanden werden, die Welt in einer Bewegung auf Gott hin zu verstehen. Diese Bewegung, die Interpretation des geistig-kulturellen Gesamtausdrucks der globalen Welt, geschieht weder unabhängig von noch neben den säkularen Entwicklungspfaden, sondern ist mit ihnen verwoben. Die Theologie hat zu klären, was dies hinsichtlich der Eigenschaften des Säkularen bedeutet. Dass sich die Welt in einer Bewegung auf Gott hin befindet, kann als der religiöse Ausdruck existentieller Erfahrungen angesehen werden. Zwar wird die säkulare Vernunft zu einem Großteil von technischer Rationalität bestimmt, die mit dem Versprechen antritt, die Unverfügbarkeit des Lebensvollzugs massiv zu minimieren. Doch macht der praktische Umgang mit den Produkten dieser Rationalität deutlich, dass jede Form der Verfügbarmachung neue Unverfügbarkeiten produziert. Dies wird besonders augenscheinlich, wenn Handlungsweisen betrachtet werden, durch die Gedanken, Gefühle und Einstellungen zum Ausdruck kommen. Diese Handlungen stehen uns dann als Praxis sowohl zur Vergegenständlichung von Mentalitäten als auch zur Speicherung und Weiterentwicklung von Ideen zur Verfügung. Insofern bilden sie ein Scharnier zwischen den existentiellen Alltagserfahrungen der Menschen und den leitenden Normen der Kultur.

Ein Beispiel möge die Biotechnologie als eine konkrete und kontroverse Form der weltweiten Verbreitung säkularer Vernunft bieten. Sie hat in den vergangenen vier Jahrzehnten umfangreichen Widerhall auf politischer und religiöser Ebene gefunden; sie wurde und wird in unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedlich bewertet. Die grundsätzlich andersartige Rechtssituation, die wir heute in verschiedenen Ländern finden, spiegelt vor allem die Mehrdeutigkeit der Grünen Gentechnik (GGT) wider. In ihrer Mehrdeutigkeit ist sie als spezifische Ausformung der säkularen Vernunft gerade nicht neutral. Der Agrobiotechnologie muss vielmehr zugestanden werden, dass sie in der Lage ist, zu einer Bezugnahme zwischen säkularer Vernunft und religiösem Empfinden

beizutragen. Sie kann daher in ihrer Propagierung (Patrick Moore) wie in ihrer Ablehnung (Vandana Shiva) interkulturell mit religiösem Vokabular belegt werden.³⁶ Der inzwischen seit Jahrzehnten geführte Streit um die Gentechnik macht deutlich, dass es in den Debatten um unsere Lebensmittel, unsere Kleidung oder auch um Pharmazeutika nicht nur um Prozesse und Artefakte geht die uns äußerlich gegeben wären, sondern um Dinge, die über unser Sein und Nichtsein entscheiden, uns also unbedingt angehen. Was uns nach Tillich unbedingt angeht, das ist heilig, wobei dieses Heilige sowohl auf das Göttliche verweisen als auch Heiligkeit für sich selbst beanspruchen kann. Den zweiten Fall bezeichnet Tillich als „dämonische Heiligkeit“.³⁷ Demnach kann sich erst im Akt des Vertrauens erweisen, wodurch die Mehrdeutigkeiten säkularer Prozesse, hier der Gentechnik, für den Einzelnen in eine tragende Antwort hinein führen. Es muss sich also im Prozess selbst zeigen, ob er sich als Weg auf Gott hin oder als Götzendienst erweist. Götzendienst wäre die Erhebung von etwas Vorletztem zu etwas Unbedingtem, das dann unser „unendliches Interesse“ gefangen nimmt. In diesem Sinne verweisen die den Diskussionen zugrunde liegenden Vorstellungen von Natur und Kultur, von Forschung und Entwicklung, von Politik und Wirtschaft auf das Selbstverständnis des Menschen. Damit stellt sich die Frage »Was ist der Mensch?« angesichts des biotechnologischen Zugriffs auf den Organismus ganz neu – und zwar als eine religiöse Frage, die den Globus umspannt.

Die Gentechnik hat das Potential, Lebewesen technisch, wirtschaftlich und politisch zu verändern, zu erneuern und zu zerstören; zum Teil ist sie ja direkt darauf ausgelegt. Ihre Mehrdeutigkeit tritt umso deutlicher hervor, je mehr der Werkzeugcharakter des Zugriffs betont wird. Die Zweideutigkeit von Werkzeugen ist uns wiederum sehr geläufig, sie wurde von Paul Tillich als Macht zur Befreiung und als Macht zur Perversion beschrieben:

»Die befreiende Macht der Werkzeuge besteht darin, daß es durch sie möglich wird, Zwecke zu verwirklichen, die nicht im organischen Prozeß selbst enthalten sind ... Der unbegrenzte Charakter der technischen Möglichkeiten kann eine Perversion schaffen, eine Umkehrung von Mitteln und Zwecken. Die Mittel werden zu Zwecken nur, weil sie Möglichkeiten sind ... Die Produktion der Mittel wird zu einem Ziel in sich selbst.«³⁸

³⁶ P. Moore, Battle for biotech progress, in: Review-Institute of Public Affairs 56.1 (2004), 10; K. Gerasimova, Debates on genetically modified crops in the context of sustainable development, in: Science and engineering ethics 22.2 (2016), 525–547.

³⁷ P. Tillich, ST I, 19f., 252.

³⁸ P. Tillich, ST III, 77.

Die Zweideutigkeit des Säkularen zeigt sich in der Dialektik zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, biblisch ausgedrückt, im Tanz um das goldene Kalb. Das goldene Kalb entspricht unserer passiven Bestimmtheit, die wir handelnd zu überwinden suchen. Hier ist es der Wunsch, unter einem Symbol vereint zu werden, das die Einsamkeit überwindet und Gemeinsinn stiftet (Ex 32,1–4). Diesen Wunsch nahm der erste König des Nordreichs Israel, Jerobeam I. auf. Er ließ in Beth-El und Dan Heiligtümer JHWHs mit dem Goldenen Kalb als dessen Abbild schaffen:

»Und der König hielt einen Rat und machte zwei goldene Kälber und sprach zum Volk: Es ist zu viel für euch, dass ihr hinauf nach Jerusalem geht; siehe, da sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägyptenland geführt haben. Und er stellte eins in Bethel auf, und das andere gab er nach Dan. Und das geriet zur Sünde, denn das Volk ging vor dem einen her bis nach Dan.« (1 Kön 12, 28–30, Luther 2017)

Das Goldene Kalb ist zuletzt bei der Occupy-Bewegung³⁹ wieder aufgetaucht. Es symbolisiert dort die Wechselbeziehung zwischen »Selbst« und »Ding«. Der säkulare Mensch stellt im technischen Prozess Objekte her, Dinge, die keinen Subjektcharakter mehr haben. Bei Tillich liest sich das so:

»Je mehr Wirklichkeit der Mensch durch den technischen Prozeß in ein Stück Dingwelt umwandelt, um so stärker wird auch er selbst verändert. Er wird selbst Teil eines technischen Produktes und verliert den Charakter eines unabhängigen Selbst. Die Befreiung, die dem Menschen durch die technischen Möglichkeiten gegeben wird, kehrt sich in ihr Gegenteil um – der Mensch wird zum Sklaven seiner technischen Welt.«⁴⁰

Unter dieser Perspektive werden die vehementen Proteste gegen die Gentechnik als eine Art versuchte Rettung des Abendlandes, als Sicherung der bekannten Identitätskonstruktionen und als Zurückweisung neuer Konstruktionsversuche, verständlich. Es ist eine Abwehr gegen die drohende Abhängigkeit von einer Vernunft, die sich auf reine Kausalität beschränkt. Mit der Agrobiotechnologie werden Artefakte zu Lebensmitteln und später zu Teilen unseres Körpers. Wir selbst werden damit abhängig von einem unter die Haut gehenden, technischen Lebensvollzug und das eben soll verhindert werden.

Es stellt sich allerdings die Frage: Was ist wirklich neu daran? Ist die Abhängigkeit von mendelschem Saatgut und vom Wissen um traditionellen Ackerbau tatsächlich so fundamental andersartig als die von gv-Saaten und vom patentierten Wissen biotechnologischer Innovationen?

³⁹ A. Müller, Der falsche Präsident: was Pfarrer Gauck noch lernen muss, damit wir glücklich mit ihm werden, Frankfurt/M. 2012.

⁴⁰P. Tillich, ST III, 93.

Oder ist es einfach nur so, dass die Eingriffstiefe der säkularen Vernunft eine ganz neue Herausforderung für diese selbst darstellt? Sicher hat sich die Expertenkultur geändert, die Dimensionen sind andere, aber die Möglichkeit, dass sich Menschen über Gebühr von Lebensmitteln abhängig machen, kennt die Geschichte sehr gut. Traditionelle Fastenzeiten wurden mit einer ähnlichen Zielvorgabe ausgerufen wie der gentechnikfreie Joghurt: Die Menschen wollten der Abhängigkeit von sekundären Dingen entgehen und sich auf das konzentrieren, was sie für das wirklich Wichtige hielten. Insofern könnte der Protest gegen die GGT in Europa auch ein Zeichen dafür sein, was in diesem Teil der Welt für existentiell gehalten wird. Und die vergleichsweise große Offenheit, die indische Wissenschaftler in den deutschen Diskurs eingebracht haben, wäre ein Zeichen dafür, dass sie eben andere Prioritäten setzen.⁴¹

Die Zweideutigkeit, ja die Widersprüchlichkeit säkularer Lebensäußerungen steht damit in einem direkten Zusammenhang zur Widersprüchlichkeit des Menschen, der sich selbst dem Verdacht der Hybris ausgesetzt sieht. Die Hybris besteht nicht darin, in einem einzelnen Artefakt, einem politischen Mandat oder einem sozioökonomischen Prozess ein Machtmittel zu sehen, sondern darin, gleichzeitig zu übersehen, dass dieses Mittel in der Hand fehlbarer Menschen liegt. Paul Tillich meinte, dass sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine technische Vernunft ausgebreitet hätte, die einzig eine Zweck-Mittel-Relation im Blick hatte. Zudem unterschied er zwischen formalen und emotionalen Elementen der Vernunft. Formale Elemente herrschen in den kognitiven und ordnenden Funktionen der Vernunft, emotionale Elemente in den ästhetischen und gemeinschaftsbildenden Funktionen. Diese Trennung zwischen Emotion und Rationalität mag sich im Zuge der globalen Technoculture weltweit ausgebreitet haben.

2.3. Technische und ontologische Vernunft

Paul Tillich behandelt im Rahmen seiner Wissenschaftstheorie und in der Kulturtheologie der 1920er Jahre sowie später dann in der Systematischen Theologie der 1950er und 1960er Jahre den Verlust der Sinndimension in der technischen Rationalität. Er stellt diesem Verlust die Vision eines „Gläubigen Realismus“ im technischen Zeitalter entgegen. Sein Anliegen ist letztlich nicht die Überwindung, sondern die Integration der technischen in die ontologische Vernunft.⁴²

Den Ausgangspunkt beschreibt Tillich jedoch zunächst so:

⁴¹ Vgl. A. Subramanian/M. Qaim, The Impact of Bt Cotton on Poor Households in Rural India, in: Journal of Development Studies 46/2 (2010), 295–311.

⁴² P. Tillich, Logos und Mythos der Technik (1927), in: GW IX, 297-306. Ders., Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1967; ders., Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: HW I, 113–263. Ders., Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: HW II, 69-85; Ders., Über gläubigen Realismus, in: HW IV, 193–211.

»Emotion ohne rationale Strukturen führt zum Irrationalismus. [...] Der Irrationalismus hat alle Eigenschaften des Dämonischen, sei es im religiösen, sei es im weltlichen Bereich. [...] Wenn die Vernunft ihre formalen Strukturen und damit zugleich ihre kritische Kraft preisgibt, so ist das Resultat nicht leere Sentimentalität, sondern das dämonische Hervorbrechen widervernünftiger Mächte, denen häufig alle Mittel der technischen Vernunft dienstbar gemacht werden.«⁴³

In unseren Auseinandersetzungen um die Zukunft der globalen Moderne geht es um die Reichweite der säkularen Vernunft. Wie viele Staudämme werden noch gebaut? Wie viele Flüsse noch begradigt? Wie lange reichen die Erdölvorkommen? Welche Energieformen sollen zur Versorgung der Weltbevölkerung genutzt werden? Wie weit darf sich die Atmosphäre erwärmen?

Wir können heute keine Kleidung mehr kaufen, ohne in die globale Verwertungskette eingebunden zu sein, an deren Anfang unter Umständen gentechnisch veränderte Baumwolle steht. Die gesamte Konsumpalette von Plaste-Murmeln bis zu Grabsteinen steht unter dem Verdacht, aus fragwürdiger Produktion zu stammen. Und wir wissen beim Kauf eines Hemdes heute in der Regel nicht, ob durch den Anbau des Rohstoffes Kleinbauernfamilien Lebensmöglichkeiten erhalten haben oder ob sie ihnen genommen worden sind. Natürlich gibt es Hinweise wie Labels und Zertifikate, die uns hier helfen können, bewusster zu handeln. Aber grundsätzlich bleibt es dabei, dass wir verstrickt sind in globale Zusammenhänge, die in der arbeitsteiligen Rationalität des Welthandels kein Einzelner durchschaut und deren moralische Bewertung für uns schlichtweg nicht möglich ist. Die säkulare Vernunft hinterlässt damit ein Vakuum, das durch diffuse Annahmen und durch gesetzte Werturteile geschlossen wird. Dies bedeutet aber nicht das Ende des Rationalisierungsprozesses. Vielmehr ist es ja gerade das Anliegen der technischen Vernunft, jede Form von Setzung und Urteil auf kausale Zusammenhänge zurück zu führen.

Das Verstricktsein in größere Zusammenhänge zeigt sich nirgends deutlicher als dort, wo Menschen über große Macht verfügen. Vielleicht ist es der technisch-industrielle Komplex, der in der Hand weniger gigantischer Konzerne weltweit Macht über die Menschen ausübt und der viele andere dazu anleitet, auch irrationale Auswege in Kauf zu nehmen. Hier führt die Rationalisierung in den politischen Protest. In Nehrus Indien führte die säkulare Vernunft, die die Stahlwerke hervor gebracht hatte, zu Massendemonstrationen und in Stalins Sowjetunion endete die säkulare Verfügbarmachung im Namen des neuen Menschen in den Gulags. Diese Entwicklungen sind nicht zufällig, sondern, mit Tillich zu reden, in der einseitigen Herrschaft der »technischen« über die »ontologische« Vernunft begründet. Es geht um eine Verabsolutierung der Zweck-Mittel-

⁴³ P. Tillich, ST I, 113.

Rationalität durch die säkulare Vernunft. Zudem haben die technischen Mittel durch die Anwendung physikalisch-mathematischer Gesetze eine enorme Präzision und Durchschlagskraft erreicht.

Allerdings deutet die o.g. Verstrickung darauf hin, dass die Zunahme an Macht und Machbarkeit nur eine Seite der Medaille ist. Es kommt eine zweite hinzu, denn gerade die Verfügbarmachung von zuvor schicksalhaften Prozessen führt in eine neue Formen von Unverfügbarkeit hinein. Die Einlösung des säkularen Machbarkeitsversprechens hat nicht nur Machbarkeit zur Folge. Die Verabsolutierung der Zweck-Mittel-Rationalität führt auch in die Missachtung ihrer Grundlagen. Ebenso wie die modernistischen Programme sämtliche traditionellen Transzendenzbezüge ausgeblendet haben, wird hier das Nicht-konstruierte unbewusst vorausgesetzt. Zugleich entstehen neue Transendenzen, die im ursprünglichen Forschungsprogramm nicht vorgesehen waren.

Im Fall der GGT wird genau jener Teil des Produktionsprozesses, der im Unverfügbaren verbleibt, zum Einfallstor ihrer Kritiker. Unbeabsichtigte Nebenfolgen wie der horizontale Gentransfer, plötzliche Resistenzen, sozioökonomische Veränderungen in den Dorfgemeinschaften, die Verringerung der Artenvielfalt oder neue Sozialstrukturen auf der ökonomischen Ebene werden zum Ansatzpunkt für das Urteil. Kurz gesagt, es sind neue Unverfügbarkeiten entstanden, deren Ursache in der Überwindung der vorherigen gesucht werden muss.

Wenn die Herrschaft der »technischen« über die »ontologische« Vernunft dazu führt, dass die säkulare Vernunft neue Unverfügbarkeiten schafft, also Transendenzen konstruiert, dann muss weiter danach gefragt werden, was diese Transzendenzkonstruktionen über die Situation des Menschen in der technischen Kultur aussagen? Bedeutet dies nicht, dass der Lebensvollzug bleibend unverfügbar ist? Bedeutet es nicht auch, dass die mit der säkularen Vernunft immer mitgedachte Zunahme an Machbarkeit ergänzt werden muss durch die Produktion immer neuer, zusätzlicher Kontingenz? Und heißt das dann nicht auch, dass selbst die technische Vernunft wiederum eine kritische Kraft freisetzt? Die Mittel-Ziel-Struktur, deren Ursprung Paul Tillich in der Industrialisierung vermutet, hat ja keineswegs dazu geführt, dass säkulare Programme in unterschiedlichen Gesellschaften gleichförmig abgelaufen wären. Politische Programme wurden und werden ebenso heterogen bewertet wie ökonomische und technologische.

Tillichs Diagnose, dass die technische Kultur der einseitigen Zweck-Mittel-Relation verpflichtet ist, führt insofern zwar auf einen erhellenden Pfad, muss jedoch ergänzt werden. Die Einseitigkeit der technischen Vernunft führt nicht einfach nur dazu, dass der Mensch auf einen Prozesses reduziert wird. Sie führt auch zu einer neuen Weltzuwendung, nämlich dazu, dass das Menschliche an der Technik, ihre Fehlbarkeit bzw. Heterogenität, im Prozess selbst wieder zutage tritt. Die Fehlbarkeit ist nicht das Dämonische, sie ist ebenso wenig das Irrationale. Sie ist das Mehrdeutige im

Säkularen, das Menschliche, das in der technischen Vernunft nicht aufgehoben ist.

Wenn Tillich aus der Trennung von technischer und ontologischer Vernunft schließt, dass die befreiende Macht des Wortes und die befreiende Macht der Technik zusammengehören⁴⁴ und gleichzeitig meint, dass der technische Akt „alle Funktionen der *praxis*“ durchzieht und „zu ihren Zweideutigkeiten“⁴⁵ beiträgt, dann ist dieser Akt eben ein zweideutiger und damit auch ein auf das Unbedingte hinweisender. So führt im Falle der GGT im Vergleich zur klassischen Züchtung die Überwindung des Zufälligen zwar dazu, dass nun unter Laborbedingungen ganz gezielt Mutationen hervorgerufen werden können. Unter Realbedingungen aber entstehen neue Zufälle, die sich ihrerseits nicht auf Kausallinien zurück führen lassen. Das heißt, unter Realbedingungen kann die säkulare Vernunft ihrem exklusiven Anspruch überhaupt nicht gerecht werden. Sie kann zwar die Randbedingungen der Laborsituation aufnehmen, nicht aber die der alltäglichen Wirklichkeit. Existentielle Erfahrungen werden damit nicht aus unserer Techno-Kultur ausgegliedert, sie treten nur an anderer Stelle auf als vorher, z.B. als nicht intendierte Nebenfolgen eines Programmablaufs oder einfach weil die Demokratie, die Marktwirtschaft oder auch ein Produktionsprozess in Indien anders funktionieren als in Deutschland.

Damit steht nun aber auch infrage, ob der Mensch durch die technische Vernunft den Charakter eines unabhängigen Selbst verliert, wie Tillich annimmt. Wenn im Zuge eines technischen Prozesses existentielle Situationen entstehen – und dies ist ja selbst im alltäglichen Umgang mit mathematischen Algorithmen der Fall – dann bedeutet das ja nichts anderes als dass die säkulare Vernunft Zustände zur Folge hat, die sie nicht selbst erfassen kann. Es bedeutet schließlich, dass diese Vernunft in Situationen hinein führt, die die Frage nach ihrem Seinsgrund neu aufwerfen. Das Selbst wird sich also seiner selbst, seiner Abhängigkeit aber auch seiner Unabhängigkeit, in anderer Weise bewusst.

3. Die religiös-säkulare „Weltkultur“

Gemäß den obigen Ausführungen sind Menschen auch innerhalb einer Welt, die Religion und säkulares Leben voneinander trennt, nicht darauf angewiesen, sich allein von technischer Rationalität leiten zu lassen. Auch und gerade in säkularen Prozessen können sie ihr Vertrauen in Kräfte setzen, die das eigene Leben auch dann erhalten, wenn die Vernunft an ein Ende kommt. Kann unter diesen Bedingungen „alles, was die Wissenschaft beschreiben kann, zu einer Spur

⁴⁴ P. Tillich, ST III, 91.

⁴⁵ Ebd., 93.

Gottes werden“⁴⁶?

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildete die faktische Überlappung von Religion und säkularem Leben, mit der in der heutigen globalisierten Welt als gesellschaftliche Realität zu rechnen ist. Der indische Säkularismus wird dieser Überlappung seinem Kontext gemäß gerecht. Die säkulare Vernunft wurde mit Tillich als eine zwischen Technologie und Ontologie aufgespaltene beschrieben. Die Betrachtung biotechnologischer Zusammenhänge hat gezeigt, dass diese Aufspaltung unter Realbedingungen ergänzt werden muss. Die säkulare Vernunft führt auch in der globalen, technischen Moderne in Situationen hinein, die eine religiöse Bedeutung erlangen können.

Der Ertrag der Beschäftigung mit Tillichs Vernunftkritik ist ein zweifacher. Erstens machen seine Aussagen zum Fundamentalismus deutlich, dass religiöse Faktoren im säkularen Handeln kein Relikt der Vormoderne darstellen, sondern mit ihnen und mit ihrer Ambivalenz bleibend zu rechnen ist. Zweitens verweist die von Tillich herausgearbeitete technische Vernunft als die für unsere Zeit maßgebliche Größe, die weite Bereiche der säkularen Vernunft und der globalen Zukunftsvisionen determiniert, nicht nur auf das Fehlen der ontologischen Vernunft. Die technische Rationalität verweist vielmehr unter Realbedingungen auch auf unsere existentielle Verbundenheit mit der Wirklichkeit. Die säkulare Vernunft erlöst uns nicht von Erfahrungen, die sich nicht vernunftgemäß wiedergeben lassen.

Für die ethische Bewertung vernunftgemäßer Handlungen ist entscheidend, dass Tillich dem Dämonischen im Säkularen einen Ort zuweisen kann, ohne einen ihrer Teilbereiche selbst zu dämonisieren. Die Binnenlogiken von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Technik bleiben unangetastet, hier gibt es ein Eigenrecht des Säkularen, das sich ohne religiöse Bezüge verwirklichen kann. Wer aber beständig im Rahmen der Binnenlogiken verbleibt, der begibt sich selbst auf das Glatteis des Fundamentalismus. Dieser hat zwei Seiten. Die eine Seite kommt ans Licht, wenn die Binnenlogik weltbildlichen Charakter annimmt und außerhalb des ihr zugewiesenen Bereiches nicht mehr suspendiert wird. Die andere Seite scheint auf, wenn Menschen glauben, die vielfältig ausdifferenzierte globale Moderne aushebeln zu müssen, um – zum Beispiel im Namen einer Religion – das Ganze in den Blick zu nehmen.

Dem hohen Grad der Ausdifferenzierung unserer Zeit würde nur eine Strategie gerecht werden, die Weltzuwendung interkulturell ermöglicht. Dies wäre die Fähigkeit, zwischen den Welten wandern zu können und dabei immer wieder die gerade nötige Binnenperspektive einzunehmen. Wird die aus einer dieser Perspektiven entspringende Logik jedoch in eine alle Bereiche des Seins umfassende Weltanschauung transformiert, dann wäre damit die Weltzuwendung beendet, weil hierdurch die

⁴⁶ F. Vogelsang in einer Email an den Autor vom 6. Dezember 2017.

anderen Bereiche indifferent gesetzt würden. Säkulare Vernunft und religiöses Empfinden müssen damit in ihrer je eigenen Berechtigung beständig aufeinander bezogen sein.

Somit erweist sich die faktische Überlappung von Religion und säkularem Leben als realistische Explikation unserer Existenz, die sich unter interkulturellen Bedingungen bewährt. Die Hoffnung, dass sich der Lebensvollzug gemäß den Vorgaben der säkularen Vernunft technisch rekonstruieren lässt, wie das u.a. die Modernisierungskonzeption Nehrus beinhaltete, wäre zugleich präzise von jenen Annahmen getragen, die Paul Tillich dem Fundamentalismus zuordnet. Er schreibt:

„Der Fundamentalismus [...] macht etwas Zeitbedingtes und Vorübergehendes zu etwas Zeitlosem und ewig Gültigem. Er hat in dieser Hinsicht dämonische Züge. Denn er verletzt die Ehrlichkeit des Suchens nach der Wahrheit, ruft bei seinen denkenden Bekennern eine Bewusstseins- und Gewissensspaltung hervor und macht sie zu Fanatikern, weil sie dauernd Elemente der Wahrheit unterdrücken müssen, deren sie sich dunkel bewusst sind.“⁴⁷

Diese Aussage trifft ursprünglich den Biblizismus. Auf die heutige Situation gewendet, trifft sie in ihrer Klarheit aber auch eine Einstellung, die von der raum- und zeitübergreifenden Geltung der Vernunft, wie sie die Welt seit der Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmt hat, ausgeht. Mit Tillich wäre zu fragen: Muss die Ehrlichkeit des Suchens nach der Wahrheit nicht auch kontingente Erfahrungen einbeziehen, die durch die Säkularisierung des Denkens paradoxerweise neu entstehen? Wäre demnach die „technische Vernunft“ nicht darauf hin zu befragen, ob sie einer Wirklichkeit, die auch in religiöse Empfindungen hinein führt, gerecht wird? Und müssten dann nicht religiöse Erfahrungen wiederum innerhalb unserer technischen Kultur, aber in Ergänzung der säkularen Vernunft, erfassbar sein?

Diesen Fragen nachgehend, wäre die globale Moderne einem Säkularismuskonzept gemäß zu gestalten, das sich selbst nicht von der Religion abhängig macht, aber in der Lage ist, ihre „Sondersphäre“⁴⁸ zu sprengen und so die Grenze zwischen Kultur und Religion zu übersteigen. Ausgehend von indischen Erfahrungen bezeichnet John Mayer⁴⁹ Säkularisierung als „sich der Welt zuwenden“. Die Grundlage für diese Definition findet er in dem inneren Zusammenhang zwischen der heiligen, jenseitigen Welt und der sinnlich erfassbaren, materiellen Welt, also in der

⁴⁷ P. Tillich, ST I, 9f.

⁴⁸ P. Tillich, GW IX, 233.

⁴⁹ J. W. Meyer, Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt/ M. 2005; Ders., Säkularisierung und kulturelle Vielfalt, Frankfurt/ M. 2003.

Kommunikation zwischen Transzendenz und Immanenz. Aus der Bhagavadgita extrahiert Mayer den Gedanken, dass die Ausrichtung auf eine jenseitige Welt die soziale Verpflichtung für die materielle Welt nach sich zieht. Die Zuwendung zur Welt hat für ihn – als westlichen Interpreten der Gita – also nicht die Implikation der gleichzeitigen Abwendung vom Heiligen. Vielmehr ist Säkularisierung sowohl für die Gesellschaft als auch für die Religionen ein heilsamer Prozess, der es ermöglicht, ihre Traditionen, Empfindungen und Erfahrungen in das säkulare Leben zu integrieren. Im Rahmen eines politisch-institutionellen Ansatzes stellt Mayer dieser „Säkularisierung“ den Begriff „Säkularismus“ entgegen. Dieser erfasst Prozesse und Entwicklungen, die um substantielle Abgrenzung gegenüber der Religion bemüht sind, also auch bewusst darauf verzichten, aus ihren Quellen zu schöpfen.

Unter der Prämisse, dass die säkulare Vernunft existentielle Erfahrungen nicht ausschließt, könnte man somit zwischen „Säkularisierung“ als Prozess der Zuwendung zur Welt und „Säkularismus“ als Konzept des gleichwertigen Nebeneinanders von Religionen in dieser Welt unterscheiden. Damit würden dann zwar die dezidiert antireligiösen Direktive mancher westlicher Säkularismus-Konzeptionen nicht erfasst. Es würde aber möglich werden, zwischen dem ordnungspolitischen Ansatz der Toleranz inklusive der damit verbundenen Binnenlogik des Säkularismus und dem religiösen Anspruch positiv konnotierter Weltzuwendung zu unterscheiden. Beides ist für eine „Weltkultur“ wesentlich, wenn deren Vernunft nicht auf ungeschichtliche Reflexe reduziert werden soll.

Die Aufgabe einer interkulturell geschulten Theologie würde darin bestehen, die Produkte der säkularen Vernunft als Symbole des Transzendenten in ihrer religiösen Qualität ernst zu nehmen. Genau dies würde dann auch garantieren, dass die säkulare Vernunft zur religiösen Realität der internationalen Beziehungen, in denen wir heute de facto leben, kompatibel bleibt.