RELIGIÖSE VIELFALT IN (POST-)SÄKULARER GESELLSCHAFT

Beitrag für Track #10: Vielfalt – ein Wert für sich?

Eingereicht von FRANZ GMAINER-PRANZL, Salzburg

(momentum 17: Vielfalt, 19.–22.10.2017, Hallstatt)

Track #10 nimmt das Spannungsfeld von wünschenswerter Vielfalt und faktischer Heterogenität gesellschaftlicher Gruppen und Weltanschauungen in den Blick. Ist Pluralität als solche ein Wert und gesellschaftlich wünschenswert, oder verunmöglicht sie nicht auch Solidarität, Gerechtigkeit und die Anerkennung gemeinsamer Grundüberzeugungen wie etwa der Menschenrechte? Dieser Frage möchte ich in meinem Beitrag für Track #10 nachgehen, indem ich die gegenwärtige Vielfalt an Religionsbekenntnissen in Österreich im Licht religionswissenschaftlicher Differenzierungen sowie der Theorie der Postsäkularität (Jürgen Habermas) betrachte. Meine These lautet: Religiöse Vielfalt kann dann zu einer Inspiration der gesellschaftlichen Entwicklung werden, wenn die Vertreter_innen unterschiedlicher Religionsbekenntnisse sowie Menschen ohne Religionsbekenntnis bereit sind, in einen (selbst-)kritischen, wechselseitigen Lernprozess einzutreten.

1. Historischer Hintergrund: auf dem Weg zu religiöser Vielfalt

Österreich war lange Zeit von einer – heute kaum mehr bewussten – religiösen Vielfalt gekennzeichnet, die zum einen mit der Präsenz verschiedener Religionen neben der lange Zeit dominierenden katholischen Kirche (evangelische und orthodoxe Kirchen, Judentum, Islam), zum anderen mit der allmählichen Öffnung der staatlichen Religionspolitik (1781 Toleranzpatent, 1861 Protestantenpatent, 1912 Islamgesetz usw.) zusammenhängt. Die – im Vergleich zum Vielvölkerstaat – sehr homogene Gesellschaft in Österreich nach 1918, vor allem aber die Politik des „christlichen Ständestaates" und der Nationalsozialismus führten dazu, dass kulturelle/religiöse Pluralität in der Zweiten Republik erst mit Verspätung in Erscheinung trat. Ab den 1980er Jahren veränderte sich aufgrund von Migration und Globalisierung (Stichwort „Gastarbeiter") die religiöse Landkarte in Österreich, und erst seit wenigen Jahren scheint sich ein Bewusstsein „selbstreflexiver religiöser Pluralität" auszubilden sowie auch eine gewisse Selbstverständlichkeit, was den Dialog zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen, zwischen Religiösen und Religionsfreien sowie zwischen Staat und Religionsgemeinschaften betrifft. Religionspolitisch werden gegenwärtig vor allem drei Themenbereiche diskutiert: (a) die Bedeutung religiöser Zeichen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit (vgl. etwa die „Kopftuchdebatte"), (b) das Verhältnis von Religions- bzw. Ethikunterricht in der Schule, (c) der staatskirchenrechtliche Status der röm.-kath. Kirche.

2. Religionswissenschaftliche Klärungen/religionspolitische Optionen/religionstheolog. Ansätze

„*Religionen*" wurden lange Zeit entweder essentialistisch (das „Wesen" von Religion) oder funktionalistisch (gesellschaftlicher „Nutzen") interpretiert. Jüngere religionswissenschaftliche Diskurse nehmen Abstand von solchen Theorien und sehen „Religionen" als Netzwerke von Ritualen, Symbolen, Ethik, Erfahrungen, Wissen und Institutionen, die sich in ihrer – historisch bedingten und kulturell vielfältigen – Gestalt als „Heilswege" verstehen, als „letzte Orientierung" in Bezug auf das „Heil" (d. h. das endgültige Gelingen des Lebens angesichts der Erfahrungen von Kontingenz, Krisen und Absurdität). „Heils-" und „Wahrheitsansprüche" bilden ein konstitutives Kennzeichen religiöser Überzeugungen.

Das Verhältnis von Religion(en) und Gesellschaft stellt sich je nach religionspolitischer Option anders dar: (a) In einer *traditionalen* Gesellschaft wird die faktische Prägung des Lebens durch eine bestimmte religiöse Tradition nicht in Frage gestellt. (b) Eine *fundamentalistische* Position, die auf Tra-

ditionsabbrüche und gesellschaftliche Transformationen (zum Beispiel Pluralisierungsprozesse) reagiert, konstruiert eine religiöse Identität in scharfer Abgrenzung zu „anderen", nicht selten in Verbindung mit struktureller oder aktueller Gewalt. (c) Eine *säkularistische* Option [nicht zu verwechseln mit „*säkular*"] vertritt den Standpunkt, dass Religion als solche nicht in der Öffentlichkeit präsent sein sollte. (d) Eine *postsäkulare* Perspektive geht davon aus, dass eine plurale, liberale Gesellschaft sowohl von Säkularisierungsprozessen als auch von religiösen Neuaufbrüchen und Kontinuitäten geprägt ist. Nicht eine (fundamentalistische oder säkularistische) Verdrängung jeweils anderer Positionen, sondern die Bereitschaft zu reziproken Lernprozessen im Kontext einer säkular konstituierten Öffentlichkeit wird der gesellschaftlichen Realität und Vielfalt gerecht, so die These von Jürgen Habermas. „Postsäkularität" meint weder eine Phase „nach" der Säkularisierung noch ein Konzept der Entsäkularisierung, sondern eine gesellschaftliche und intellektuelle Haltung, die Säkularität als dialektischen Prozess begreift.

Religionen dürfen der Herausforderung nicht ausweichen, ihr Verhältnis zu jeweils anderen religiösen Überzeugungen sowie zu säkularen Einstellungen zu reflektieren; sie müssen die Herausforderung alternativer religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche sowie einer religionsfreien Weltdeutung *theologisch* verarbeiten – eine intellektuell und existentiell anspruchsvolle Aufgabe („Religionstheologie"). Die Debatte war seit den 1980er Jahren von vier Positionen geprägt: (a) Atheismus: HW [= „Heil" und „Wahrheit"] in *keiner* Religion; (b) Exklusivismus: HW in *nur einer* Religion; (c) Inklusivismus: HW in *prinzipiell einer* Religion, aber ansatzweise auch in anderen Religionen; (d) Pluralismus: HW in *mehr als einer* Religion. Zurzeit werden diese „klassischen" Positionen im Licht neuer globaler Entwicklungen (kritisch) weiterentwickelt. Auch wenn religionstheologische Diskurse nicht unmittelbar gesellschaftspolitisch ausgerichtet sind, weisen sie doch für das Verhältnis von Religion(en) und Öffentlichkeit erhebliche Relevanz auf.

3. Religiöse Vielfalt und mögliche Lernprozesse

Die Vielfalt von Religionen kann für das gesellschaftliche Leben dann förderlich sein, wenn Vertreter_innen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zeigen können, welche Inspiration und Ressource sie für das Zusammenleben der Menschen, für soziale Sicherheit, für die kulturelle Entwicklung und intellektuelle Auseinandersetzung einbringen. Vier mögliche Anstöße und Lernprozesse sind hier anzuführen: (a) Einübung in die Begegnung mit dem *Fremden*: Religionen leiten dazu an, sich fremden Ansprüchen, Erfahrungen, Zumutungen zu stellen; (b) Ausbildung eines *sozialen Gewissens*: Religionen vertreten, auch wenn sie sich selbst immer wieder auf die Seite der Mächtigen gestellt haben, eine „Option für die Armen" in einem karitativen *und* in einem gesellschaftspolitischen Sinn; (c) Orientierung an *Universalität*: Religionen verfangen sich zwar immer wieder in ethnozentrischen Dynamiken, haben aber das Potential, das „universal Menschliche" anzusprechen und sich gegen rassistische, nationalistische oder sexistische Logiken zu stellen. (d) *Gedächtniskultur*: Religionen speichern Erfahrungen, die für das menschliche Leben und die Gesellschaft bedeutsam sind, stehen dem „Vergessen" schmerzlicher und schuldhafter Phasen der Geschichte kritisch gegenüber und eröffnen dadurch auch einen Horizont von Freiheit und Zukunft. – In diesem Sinn können etwa die Kategorie „Erinnerung" (Judentum), die Haltung von „Achtsamkeit" (Buddhismus), die Institution des Ramadan (Islam) oder die Sozialgestalt von „Katholizität" (Christentum) inspirierende und zugleich kritische Ressourcen für eine offene, freie und vielfältige Gesellschaft darstellen.

Zentraler Literaturhinweis:

- JÜRGEN HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 119–154.