

Religion als Dimension von Kultur. Hinweise auf einen kulturhermeneutischen Begriff der Religion

In diesem Beitrag wird ein kulturhermeneutischer Begriff der Religion im Anschluss an klassische Konzepte eines Verstehens des inneren Zusammenhangs von Religion und Kultur in Vorschlag gebracht (Herder, Cassirer, Geertz). Erst die Aufmerksamkeit auf die Unbedingtheitsdimension von Kultur macht erkennbar, warum die Religion in allen geschichtlichen Zivilisationen und auch in der heutigen Weltgesellschaft eine ebenso bedeutende wie gefährliche Macht darstellt. Der Beitrag verfolgt die Absicht, konstruktive Anschlussmöglichkeiten für eine die Religion als Dimension von Kultur in den Blick nehmende Friedens- und Konfliktforschung aufzuzeigen. Es tritt hervor, wie schwierig es ist, in der Analyse konkreter politischer Auseinandersetzungen die kulturellen und religiösen Anteile in den miteinander ringenden gesellschaftlichen Kräften auseinanderzuhalten, aber dafür kommt dieses kulturhermeneutische Vorgehen der komplexen Gemengelage politischer Konflikte und ihren Unübersichtlichkeiten auch sehr viel näher. Abschließend werden einige konkrete Fragehinsichten skizziert, die sich auf dem Hintergrund des Verständnisses der Religion als einer konstitutiven Dimension von Kultur für die Friedens- und Konfliktforschung ergeben.

Schlagworte: Unbedingtheitsdimension, symbolische Form, Sinneinstellungen, Verstehen

1. Die Präsenz der Religion und des Religiösen

Sei es der bildungspolitische Streit um die Verankerung eines Religions- und Ethik-Unterrichts im Lehrbetrieb der Berliner Schulen oder die Debatte um den Gottesbezug in der Verfassung Europas, sei es der Einfluss der Evangelikalen auf die Tea-Party in den USA oder die Charme-Offensive von Papst Franziskus, sei es das Lob der Schönheit des Korans oder die Diskussion über die religiösen Hintergründe islamistischer Terroranschläge – immer stoßen wir auf ein intrikates Ineinander von Religion und Kultur. Nie geht es um Religion im Sinne eines gesonderten gesellschaftlichen Phänomens, schon gar nicht um die inneren Angelegenheiten von Religion als Religionsgemeinschaft oder Kirche. Was interessiert, ist die Frage, welche Rolle religiöse Handlungsmotive und Symbole, Vorstellungen und rituelle Praktiken, Sinnentwürfe und Glaubensinhalte, Lebensansichten und

Weltanschauungen in der Artikulation politischer Programme, pädagogischer Konzepte, moralischer Normen und gesellschaftlicher Wertorientierungen spielen, und welchen Einfluss dann auch offensiv agierende religiöse Akteure in gesellschaftlichen Konflikten gewinnen. Das Religiöse wird jedenfalls als etwas zum Thema, das gesellschaftlich relevant und politisch unter Umständen höchst brisant wird, weil es explizit oder implizit an gesellschaftliche und politische Interessen, pädagogische, moralische und ästhetische Erfahrungen andockt, weil es in Lebensentwürfe und Weltkonzepte eingeht, die es dann zugleich mit höherer Deutungsmacht und Sinntiefe versieht (Riesebrodt 2001; Graf 2005; Graf/Meier 2013).

Diese Beobachtung müsste eigentlich zu der Einsicht führen, dass jede Religionstheorie zu kurz greift, die den Begriff der Religion nicht nur im Ausgang, sondern auch an seinem Ende mit dem Rekurs auf gesonderte religiöse Vollzüge, Heilsversprechen, rituelle Praktiken und symbolisch verdichtete Liturgien zu bestimmen unternimmt (Riesebrodt 2007). Nicht weniger jedoch verfehlen auch alle diejenigen Vertreter einer funktionalen Theorie der Religion deren kulturelle Präsenz, die die Religion zwar durchaus als handlungssinntranszendente Kontingenzbewältigungspraxis auffassen, die religiöse Funktion transzendenter Sinngebung dann aber spezifisch-religiös doch nur dort empirisch erfüllt sehen, wo die Forschung eine explizite, mehr oder weniger rituell verfasste Religionspraxis und die Anerkennung von deren Glaubensinhalten feststellen kann (Pollack 1995).

Um die Präsenz der Religion in gesellschaftlichen Konfliktfeldern, in ethnischen Auseinandersetzungen, in politischen Konzepten und Rechtsbegründungen, in ökonomischen Entscheidungen und ökologischen Bewegungen theoretisch fassen zu können, braucht es einen Begriff von Religion, der Religion bzw. das Religiöse als eine Dimension von Kultur, und zwar als diejenige Dimension von Kultur, mit der es um das in ihr Letztgültige geht, zu beschreiben vermag. Erst die als Unbedingtheitsdimension von Kultur aufgefasste Religion lässt verständlich werden, warum die Religion in der Differenz wie der Identität der Religionen in allen geschichtlichen Zivilisationen und auch in der heutigen Weltgesellschaft eine ebenso wichtige wie gefährliche Gestaltungsmacht darstellt, weshalb sie in alle gesellschaftliche Lebensbereiche eingeht und in ihnen auf höchst ambivalente Weise wirksam ist (Graf 2013 a). Ich schlage vor, diesen Begriff von der Religion in den Religionen einen kulturhermeneutischen zu nennen (Gräß 2006).

Religion, so lässt ihr kulturhermeneutischer Begriff in den Blick kommen, ist eine eigenständige Dimension von Kultur. Sie steht für die Unbedingtheitsdimension des Sinns, den die im Wissen und Handeln von Menschen hervorgebrachte und gestaltete Welt für diese hat (Gerhardt 2014). Das genau macht die Religion

aber auch, sehr viel mehr als jede andere Dimension der Kultur, zu einer prekären gesellschaftlichen Angelegenheit (Appelby 2000). Wiewohl sie eine eigenständige Dimension von Kultur ist, also auf unbedingte Geltung ausgehender, sinngeliteter Vollzug menschlicher Weltgestaltung, bleibt sie nicht darauf beschränkt, ein eigenständiges gesellschaftliche Phänomen zu sein. Sie kommt keineswegs nur in den Religionen, nicht nur als Religionsgemeinschaft empirisch vor, nicht nur in kultisch-rituellen Praktiken, Heilsverheißungen und transzendenten Glaubenswelten. Sie kann vielmehr alles und jedes mit mächtigen Bindungskräften und aufs Ganze gehenden Handlungsenergien versehen (Gräß 2002).

Einige der Traditionslinien, auf denen ein für heutige religionstheoretische Debatten brauchbarer kulturhermeneutischer Religionsbegriff aufbauen kann, sollen im Folgenden angezeigt werden. In der Friedens- und Konfliktforschung war es Johan Galtung, der der Auffassung von Religion als derjenigen Dimension von Kultur, die mit ihren ganzheitlichen Sinnentwürfen zivilisatorische Konzepte letztinstanzlich zu prägen vermag, Aufmerksamkeit verschafft hat (Galtung 1998). Nach Galtung verfehlt jeder Versuch, die Rolle von Religionen in gesellschaftlichen und politischen Konflikten, ihre Gewaltbereitschaft oder Friedensfähigkeit zu verstehen, ihr Ziel, wenn Religionen nicht im weiteren Zusammenhang von kulturellen Formationen und zivilisatorischen Konzepten, mit denen sie vielschichtige Verbindungen eingegangen sind, gesehen und analysiert werden.¹ Jedoch nicht die materialen Thesen von Galtung sollen in diesem Beitrag diskutiert werden. Es geht vielmehr darum, den kulturhermeneutischen Religionsbegriff, mit dem auch Galtung de facto arbeitet, im Anschluss an Denktraditionen, denen dieser Religionsbegriff sich verdankt, noch profilierter in die aktuelle Diskussion um einen für die Friedens- und Konfliktforschung brauchbaren Religionsbegriff einzubringen. Es soll hier eine eher grundsätzliche, in begriffsgeschichtliche Zusammenhänge eingreifende Untersuchung vorgelegt werden – in der Hoffnung, dass sich dabei konstruktive Anschlussmöglichkeiten für eine die Religion als eine Dimension von Kultur in den Blick nehmende Friedens- und Konfliktforschung zeigen.

2. Die Welt als Kultur und die Kultur der Religion: Johann G. Herder

Der aus der römischen Antike stammende Religionsbegriff bezeichnet seit der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine anthropologisch grundlegende

1 Anders als Samuel Huntington (1998) gesteht Galtung der Religion eine für Kultur konstitutive Funktion zu, weshalb er auch keineswegs wie Huntington der Meinung ist, es ließen sich religiöse Überzeugungen für kulturelle bzw. politische Durchsetzungsinteressen funktionalisieren.

Dimension menschlicher Kultur. Was »Kultur« heißt zeigt zugleich auffällige Parallelen zur Entwicklung des Religionsbegriffs. Auch der Allgemeinbegriff der Kultur stammt aus der Antike und hat sich dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, insbesondere durch Johann G. Herder, zu demjenigen Begriff entwickelt, der das Ganze menschlicher Naturbildung und Weltgestaltung beschreibt. Für Herder war es wichtig, dass die Religion als ein konstitutiver Bestandteil der Kultur aufgefasst wird. Zugleich unterschied er zwischen der Religion im Singular, worunter er gleichsam ihren anthropologischen Wesenskern verstand, und den verschiedenen Religionen, die für ihn eben darin verschieden waren, dass sie verschiedene Kulturen religiöser Praxis, verschiedene Lehrmeinungen, Gebräuche, Rituale und Glaubensvorstellungen ausbilden (Herder 1805: 219).² Da die begriffsgeschichtlichen Parallelen zwischen dem Religions- und dem Kulturbegriff wenig bekannt sind, weshalb auch der Verweisungszusammenhang zwischen diesen beiden Größen viel zu wenig im Blick ist, soll hier zunächst eine begriffsgeschichtliche Erläuterung zum Kulturbegriff in seinem Verhältnis zum Religionsbegriff und seiner parallel verlaufenden Geschichte gegeben werden.

Der Theologe Emanuel Hirsch hat als erster darauf hingewiesen (Hirsch 1925: 298), dass der umfassende, auf das Ganze menschlicher Weltgestaltung ausgehende Kulturbegriff sich erst gegen Ende des 18. Jahrhundert, befördert vor allem durch Herder, allmählich durchzusetzen begonnen hat, obwohl er sich bereits bei dem Naturrechtslehrer und Frühaufklärer Samuel Pufendorf (1632-1694) findet. Pufendorf war es, wie Hirsch ebenfalls zeigen konnte, der den Begriff der Kultur auf die geschichtlichen Lebensverhältnisse eines Staates bzw. Volkes insgesamt angewandt hat, freilich ohne dass er sich damit bereits durchzusetzen vermochte. Weiterhin wurde auch in der Frühaufklärung der Kulturbegriff in Entsprechung zu seiner Herkunft aus der römischen Antike verstanden. Er ist ja zunächst als ein Lehnwort des lateinischen »cultura« von dem Verb »colere« (hegen, pflegen und bebauen) abgeleitet und war ursprünglich lediglich auf den Ackerbau und die Bearbeitung des Bodens bezogen. Auch als die metaphorische Verwendung des Begriffs sich durchsetzte, wurde »Kultur« immer in Verbindung mit einem Genitiv gebraucht, im Sinne der Pflege bzw. Kultivierung von etwas schon Vorhandenem, nicht – wie es bei Pufendorf sich dann zum ersten Mal andeutete – als Hervorbringung von etwas Neuem, das kraft des schöpferischen Leistens, zu dem der Mensch aufgrund seiner Vernunft fähig ist, in die Welt kommt. Die Verbindung

² »Wenn Religion sich von Lehrmeinungen scheidet, so lässt sie jeder ihren Platz; nur sie will nicht Lehrmeinung seyn. Lehrmeinungen trennen und erbittern; Religion vereinet; denn in aller Menschen Herzen ist sie nur Eine« (Herder 1805: 219).

mit einem Genitiv lag ebenso in der übertragenen Bedeutung vor, die Cicero auf höchst folgenreiche Weise dem Kulturbegriff gegeben hatte, indem er von der *cultura animi* sprach (Tusculus disputationes, 2. Buch, 5. Kap.). In Analogie zur Pflege des Bodens sollte in der Folge bei Cicero von der Pflege des Geistes die Rede sein können, wofür im klassischen lateinischen Sprachgebrauch dann auch *cultus animi* gesagt werden konnte (Rauhut 1953: 82). In Verbindung mit einem Genitiv und in seiner metaphorischen Bedeutung gewann der Begriff der *cultura* bzw. des *cultus* bei den spätantiken christlichen Schriftstellern seine dann bis in die Moderne reichende enge, ästhetisch-religiöse Bedeutung (Perpeet 1984).

Pufendorf hat demgegenüber, wie Hirsch nachwies, ein Verständnis von Kultur aufgebracht, wonach Kultur nicht mehr nur die Bebauung des Ackerbodens, auch nicht allein die Pflege bzw. Bildung des menschlichen Geistes oder gar nur die sorgsame Ausübung der Religion meint, sondern das Ingesamt der schöpferischen Leistungen der menschlichen Arbeit und des menschlichen Geistes, zu dem dann all seine verschiedenen Dimensionen und Funktionen, auch die der Religion, gehören. Pufendorf hat nach Hirsch den Kulturbegriff von seiner Einschränkung auf das Ästhetisch-Religiöse gelöst, indem er ihm die Bedeutung gab, das Ganze menschlicher Weltgestaltung, einschließlich ihrer religiösen Tiefenstrukturen, zu bezeichnen. Er hat somit auch den Kulturbegriff von der Ausrichtung auf das Individuum gelöst und auf die menschliche Gattung bzw. auf die menschlichen Kollektive, die Völker und Volksgruppen, bezogen. Indem die Menschheit zum Subjekt der Hervorbringung von Kultur wird, differenziert sich die Kultur zugleich auch in den Plural der Kulturen aus, da die Menschheit zeitlich und räumlich nur in einer Vielfalt von Stämmen und Völkern erscheint, die nun eben ihre Signaturen dadurch erhalten, dass sie verschiedene Kulturen geschaffen haben. Kultur ist alles, was die Menschheit in Gestalt ihrer Völker und Volksgruppen den vernünftigen Zwecken gemäß gestaltet. Pufendorf hat »Kultur« somit in einer anthropologisch konstitutiven Bedeutung verstanden. Und er hat das Prinzip ihrer Pluralisierung darin erkannt, dass die Menschheit nie nur eine ist, sondern in einer Vielfalt von kollektiven Individualitäten existiert. Es war für ihn schließlich ebenfalls selbstverständlich, dass die Religion, indem sie zur Kultur gehört, an aller menschlichen Weltgestaltung teilhat und diese mitbestimmt, somit auch von der Verschiedenheit der Ausprägungen von Kultur tangiert wird.

An das weite und sozial-anthropologisch fundamentale Verständnis von Kultur, das Pufendorf zur Anzeige gebracht hat, knüpfte, fast 100 Jahre später, Johann G. Herder in den »Ideen zur Philosophie der Menschheit« (1784-1791) wieder an (Kopp 1974). Für Herder ist der Mensch ursprünglich ein Kulturwesen. Schon in seinem Urzustand ist er nur als sozial handelnd denkbar, immer schon auf andere

Menschen angewiesen und in seiner Entwicklung von Erziehung und Bildung abhängig. Es gibt für Herder zwar Völker mit mehr oder weniger Kultur, aber kein Volk ohne jede Kultur. Im Blick auf den Menschen macht es für ihn daher gar keinen Sinn, zwischen einem Natur- und einem Kulturzustand zu unterscheiden. Was der Mensch ist, erklärt Herder dadurch, dass er ihn vom Tier unterscheidet. Das hier Unterscheidende ist, dass der Mensch Kultur entwickelt. Das wiederum bedeutet, dass der Mensch Geschichte hat, Traditionen aufbaut, auch die Formen des Verhaltens der Gottheit gegenüber reguliert, eine zweite, symbolsprachlich konstituierte Welt errichtet, in die die jeweils nachwachsende Generation durch Lehren und Lernen, die Ausbildung von Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie die Übernahme von Sitten und Gebräuchen hineinwachsen und diese weiterentwickeln muss. So war für Herder die Kultur das Insgesamt der gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen, wissenschaftlichen, ästhetischen und vor allem auch religiösen Lebensformen bzw. Institutionen eines Volkes. Solche Kultur aber existiert immer nur im Plural, in einer Vielfalt von Kulturen. Sie macht diejenige Naturbildung und Weltgestaltung aus, die Menschen zum Zweck ihrer Selbsterhaltung hervorbringen. Ihr gehört konstitutiv alles zu, was zu dieser Selbsterhaltung bzw. der Erfüllung der menschlichen Lebenszwecke dienlich ist. Kein Bestandteil, kein Funktionszusammenhang im Ganzen einer bestimmten Kultur kann insofern ohne Berücksichtigung seiner Einbindung in das Ganze einer Kultur hinreichend verstanden werden. Jeder Funktionszusammenhang wirkt ja mit am Aufbau einer bestimmten Kultur: Sprache und Recht, Ökonomie und Wissenschaft genauso wie Religion und Kunst. Alle diese Funktionszusammenhänge im Aufbau von Kultur schreiben sich zugleich in diese selbst, sie in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit formend, hinein (Löchte 2005).

Gehen wir im Verständnis des Verhältnisses von Religion und Kultur begriffsgeschichtlich vor, so ist abschließend dreierlei hervorzuheben: erstens, dass sich sowohl der Religions- wie der Kulturbegriff alteuropäischen Denktraditionen verdanken; zweitens, dass es Kultur und Religion in einem engen Verweisungszusammenhang zu sehen gilt und, drittens, dass der Allgemeinbegriff der Religion wie der der Kultur bereits in der frühen Moderne den Blick auf die Vielfalt der Religionen und der durch sie auf jeweils spezifische Weise mitgeprägten Kulturen öffnet. Religion will in ihrer Zugehörigkeit zur Kultur verstanden werden und zugleich in dem, was in einer bestimmten von der Religion immer mitgeprägten Kultur das spezifisch Religiöse ist.

3. Kultur in der Vielfalt symbolischer Formen und die Religion: Ernst Cassirer

Ernst Cassirer hat in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts mit seiner »Philosophie der symbolischen Formen« (Cassirer 1994 a; 1994 b; 1994 c) einen Kulturbegriff entwickelt, der die Welt, den Inbegriff des Wirklichen, als Schöpfung des menschlichen Geistes beschreibt. Kultur ist alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird. Und alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird, hat eine »ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung« (Cassirer 1994a: 11). Denn sofern die Wirklichkeit eine solche für uns Menschen ist, ist sie eine vorgestellte, gewusste, in Form gebrachte und sinnhaft gestaltete Welt. Sie steht immer schon unter der Bedingung derjenigen Formen der Tätigkeit des Geistes, in denen sich unser Vorstellen, Wissen und Handeln vollzieht. Es gibt keine Wirklichkeit, die in einem substanziellen oder auch nur phänomenalen Sinn schlicht gegeben wäre. Zwar ist da, wo die Welt für uns wirklich wird, sinnlich Gegebenes, sind sinnliche Eindrücke. Aber diese werden, sofern sie uns gegeben sind, zugleich zu sinnhaften Vorstellungen von ihnen geformt. Die sinnlichen Eindrücke werden für uns nur unter der Bedingung, dass wir einen Sinn mit ihnen verbinden können, bzw. sofern wir sie in einen größeren, gedachten Zusammenhang einstellen können, zur vorgestellten, gewussten und gestaltbaren Wirklichkeit einer Welt.

Was wir Wirklichkeit nennen, steht unter den Bedingungen unseres Wissen- und Gestalten-Könnens. Und diese Bedingungen sind nicht von der Art des Bedingten. Wenn sie das wären, wenn die Bedingungen unserer Wirklichkeitsvorstellungen wie diese auf substanzhafte Weise wirklich wären, dann bliebe unerklärlich, weshalb dieselben sinnlichen Eindrücke von uns mit einer Vielfalt von Sinngehalten verbunden werden können. Dass es diese ungeheure Vielfalt von Kulturen in der Geschichte der Menschheit gibt, dass in ihr gerade die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes sich zeigt und bewährt, daran war Cassirer gelegen.

Cassirers Kulturphilosophie ist die Theorie einer Vielfalt kultureller Formprinzipien, und darin eine Philosophie der menschlichen Freiheit. Sie ist die Durchführung der These, dass Freiheit nur in einer Kultur von Differenzen in den Weltauffassungen und Lebensformen, nur unter Pluralitätsverhältnissen gedeihen kann – dazu aber entscheidend das Aushalten-Können von Differenz, die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein gehört (Cassirer 1946). Weil es Cassirer um eine Verteidigung der menschlichen Freiheit geht, er also eine implizit bildungspraktische Zielsetzung verfolgt, unternimmt er keine materiale Philosophie der Geschichte, der Religion, der Kunst, des Rechts, der Wirtschaft und der Gesell-

schaft. Cassirer will verstehen, aus welchen funktional zu bestimmenden Leistungen des menschlichen Geistes die Schöpfungen der menschlichen Kultur hervorgegangen sind und hervorgehen und dann auch, inwieweit sich der menschliche Geist in seinem schöpferischen Leisten bzw. in seinen kulturellen Hervorbringungen selber erfasst. Cassirer will das »Sein« der menschlichen Kultur in einem »Tun« erfassen, aus dem es entspringt (Cassirer 1946). Dieses hermeneutische Interesse verbindet er eben deshalb mit seiner Kulturphilosophie, weil nur auf dem Wege des Sich-selbst-Verstehens von Kulturen als aus dem menschlichen Geist entspringender schöpferisch-formender Möglichkeit Kultur vor der Gefahr der Barbarei dämonischer Mythen, totalitärer Ideologien oder eines autoritären Traditionalismus bewahrt wird. Cassirer hat diese der Moderne innewohnende Gefahr gesehen, die »Dialektik der Aufklärung« ebenso erkannt wie Theodor Adorno und Max Horkheimer. Ihr wollte er – früher als jene – durch seine pluralistische Kulturphilosophie, die er als eine transzendental-hermeneutische und kritisch-ethische entworfen hat, begegnen. Seine Philosophie der Kultur ist eine Kants »Kritik der Vernunft« in sich einbeziehende und zugleich überbietende bzw. erweiternde »Kritik der Kultur« (Cassirer 1946). Sie ist als kritische Kulturphilosophie eine transzendente Hermeneutik des kulturellen Weltaufbaus.

In seiner »Philosophie der symbolischen Formen« zeigt Cassirer im Einzelnen: Erstens, dass die kulturelle Welt, die wir für die jeweils wirkliche halten und in der wir uns alltäglich bewegen, einem formgebenden, d. h. Sinn und Bedeutung, Gestalt und Form stiftenden Leisten des menschlichen Geistes entspringt und sie sich Konstruktionen, die immer auch verändert und zur Disposition gestellt werden können, verdankt. Zweitens, dass sich das Wissen um die konstruktive Kraft des welterschöpfenden menschlichen Geistes in den Strukturgesetzen der Bildung kultureller Formen Ausdruck verschafft. Sprache, Mythos und Religion, Kunst und wissenschaftliche Erkenntnis sind die kulturellen Formen, die den konstruktiven Leistungen des menschlichen Geistes entspringen.

Insbesondere Sprache, Religion und Wissenschaft realisieren die Darstellungs-, Ausdrucks- und Bedeutungsfunktion, die sie für den menschlichen Geist besitzen. Sie gehen geradezu in der »Funktion des Bedeutens« (Cassirer 1994 a: 42) auf. Kultur ist in erster Linie Sprache, Religion und Wissenschaft. Darin realisiert sie sich, und diese symbolischen Formen im Aufbau einer Kultur liegen immer ineinander. Es ist nicht möglich, eine Religion zu verstehen ohne die Sprache, in der sie sich ausdrückt, aber auch umgekehrt sind in die Sprachsymbole immer schon mythische Eindrücke ursprünglicher Wirklichkeitserfahrung und religiöse Sinnzuschreibungen eingegangen. Selbst die Wissenschaft lebt, sofern sie ihr Wissen

sprachlich zum Ausdruck bringt, von den ursprünglich mythisch-symbolischen Formen der Welterrichtung.

Die »Philosophie der symbolischen Formen« ist eben darin Philosophie der menschlichen Freiheit und des konstruktiven Leistens, das in alle Kulturgestaltung eingeht, dass sie die »Gestalt« (Cassirer 1994 a: 42) der Welt, die sich uns als eine plural verfasste bzw. als in sich vielspältige zeigt, nicht auf substanziell-materiale Gegebenheiten zurückführt, die als solche von uns bloß hinzunehmen wären. Im Gegenteil, statt dem Determinismus und Fatalismus einer Welt von Sachzwängen, kausalen Mechanismen oder auch undurchschaubaren Mächten und theonomen Vorgegebenheiten das Wort zu reden, entfaltet die kritische Kulturphilosophie zugleich eine Ethik selbstverantworteter Kulturgestaltung. Es ist ihr daran gelegen, die »Gestalt«, welche die Welt gerade in der Vielfalt ihrer Kulturen für uns hat und auf immer wieder andere Weise gewinnen kann, von derjenigen »Wandlung« (Cassirer 1994 a: 42) her verstehbar zu machen, die dem sinnlich-materiell Gegebenen widerfährt, indem es zum konstruktiven Medium der Bedeutungsfunktion des Geistes wird.

An Sprache, Mythos bzw. Religion und Wissenschaft deckt Cassirer das inner-eigentümliche Strukturgesetz einer Entwicklung auf, wonach sie den Weg vom mimetischen, bloß nach- und abbildenden Zeichen zum (reinen) symbolischen Ausdruck gehen. Auf diesem Weg geschieht es immer auch, dass der menschliche Geist der ihm eigenen Funktion des Erschließens und Formens von Wirklichkeit ansichtig wird. Er entdeckt sich selber in seinem Leisten. Er wird dessen ansichtig, dass die Welt, sofern sie für uns eine sinnhafte Gestalt annimmt, zu einer für uns bedeutsam erschlossenen und in unserem Handeln zweckhaft bestimmter wird, dies eben dadurch geschieht, dass wir uns sinndeutend und gestaltend auf sie beziehen. In der Bildung der Welt zur sinnhaft erschlossenen und somit auch durch uns Menschen sinnvoll gestaltbaren Kulturwelt vollzieht sich dieser Übergang von einer Zeichenbildung, die sich selbst noch nicht als solche weiß und bei der deshalb Zeichen und Bezeichnetes differenzlos zusammenfallen, zu einer solchen Zeichenbildung, die sich selbst darin erfasst, eine reine Funktion des Bezeichnens zu sein. Das »Bildzeichen«, das Realität unmittelbar abzubilden meint, wird im kulturellen Bildungsprozess »zum reinen Sinnzeichen, zum Symbol« (Cassirer 1994 b: 285). Ein »Sinnzeichen«, ein »Symbol« ist eben dadurch von einem bloßen »Bildzeichen« unterschieden, dass es Realität nicht auf vermeintlich realistische Weise abbildet, sondern weiß, dass es vermöge der Produktivität des Geistes den Sinn und die Bedeutung entwirft, die sie für uns hat. Das Bildzeichen zeigt auf die Wirklichkeit, macht sie somit auch bereits vorstellbar und gestaltbar. Aber es zeigt im Unterschied zum Symbol noch nicht den Sinn, den sie

für uns hat. Und es weiß somit auch noch nicht, dass sie für uns nur dann und insofern Sinn hat, sofern wir ihr einen geben, uns sinngenerierend auf sie beziehen. Erst im Sinnzeichen, erst im Symbol entdeckt der menschliche Geist seine Freiheit, somit auch die Verpflichtung und Verantwortung für die Prägung einer Welt zu einer menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt.

Dieses Strukturgesetz in der Entwicklung der symbolischen Formen, das den dynamischen Übergang vorsieht, vom abbildenden Bildzeichen zum vorbildenden Sinnzeichen, gilt für die Sprache, den Mythos und die Erkenntnis gleichermaßen. Im Kern – d. h. sowohl menschheitsgeschichtlich wie kulturbildungspraktisch – geht es jedoch um den Übergang, den die Bildung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt dadurch vollzieht, dass sich das Mythische zum religiösen Bewusstsein wandelt.

Der mythischen Wirklichkeitsauffassung ist die Welt über solche – in der Regel magisch verstandenen und gebrauchten – Bildzeichen erschlossen, die an der vermeinten Realität unmittelbar Anteil geben. Diese Bildzeichen haben in der mythischen Weltsicht unbedingte, göttlich-dämonische Macht über die sie auffassenden Menschen. Das Bild, das die Menschen sich von der Wirklichkeit machen, schlägt sie zugleich in ihren Bann. Denn es ist nie ein Bild bloß, sondern zugleich auf real wirksame Weise das, was es zeigt. Es stellt also die Wirklichkeit so vor, dass diese Vorstellungen zugleich die Wirklichkeit unhintergebar durchprägen, sie diese alles bestimmende Wirklichkeit sind. Alles, was die Menschen lassen und tun steht unter dem Diktat göttlicher Mächte. Die Welt ist von göttlichen Mächten, heiligen Ordnungen und magischen Wirkzusammenhängen durchwaltet.

In diese mythische Bildwelt sind Sprache und Kunst, Religion und Wissenschaft bzw. Magie ursprünglich eingelassen. Alle kulturellen Prägungen teilen zunächst die mythische Realitätsauffassung. Am Mythos selber bricht dann aber auch diese Trennung auf, mit der die Bilder sich von dem durch sie Abgebildeten unterscheiden. Cassirer sieht darin den Wandel der mythischen Realitätsauffassung zur religiösen. Das mythische Bewusstsein steht im Bann der Vorstellung absoluter göttlicher Mächte. Das religiöse Bewusstsein demgegenüber unterscheidet zwischen der mythischen Realitätsauffassung und dem Sinn, den sie für uns hat. Wohl kommt die Religion vom Mythos her wie Sprache, Kunst und Wissenschaft auch. Denn im Mythos blickt ja das Sein der Welt uns Menschen ursprünglich an. Er verleiht dem ursprünglichen sinnlichen Eindruck, den wir von der Welt haben, ersten sinnhaften Ausdruck. Aber eben, die mythische Weltansicht weiß noch nicht, dass sie eine der Ausdrucksfunktion des menschlichen Geistes entspringende Weltansicht ist. Sie glaubt, sie sei selber von der Art des Angesehenen, sich selbst durchsetzende, absolute, alles bestimmende göttliche Wirklich-

keit. Das wird im Wandel des mythischen zum religiösen Bewusstsein anders. Das religiöse Bewusstsein überführt die realistischen Bildwelten des Mythos in ideelle Sinnbilder. Auch die Religion lebt in den Bildwelten des Mythos. Aber sie gibt ihnen einen »neuen Sinn« (Cassirer 1994 b: 286). Sie erfasst sie überhaupt daraufhin, dass sie nicht Realität abbilden, sondern den Sinn ansagen, den sie für uns Menschen hat:

»Die neue Idealität, die neue geistige ›Dimension‹, die durch die Religion erschlossen wird, verleiht nicht nur dem Mythischen eine veränderte ›Bedeutung‹, sondern sie führt geradezu den Gegensatz zwischen ›Bedeutung‹ und ›Dasein‹ erst in das Gebiet des Mythos ein. Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche, - als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn ›hinweisen‹, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen« (Cassirer 1994 b: 286).

Das religiöse Bewusstsein erfasst den symbolischen Ausdruckssinn der mythischen Bilder. Es weiß, dass es Bilder sind, die unendlich mehr und anderes besagen, als sich in den realistischen Vorstellungen, die sie vermitteln, ausdrückt. Das religiöse Bewusstsein weiß, dass es ein in sinnlichen Vorstellungen sich schematisierendes Sinnbewusstsein ist. Es weiß, dass es keine absoluten Wirklichkeitsbehauptungen aufstellt, über die Entstehung der Welt und die Ordnung, in der sie gefügt ist. Es weiß, dass die Vorstellungen vom Wirken göttlicher Mächte lediglich die sinnlich bedingten Ausdrucksmittel sind, um den Sinn zu bezeichnen, den die Welt und unser Leben in ihr hat. Die göttlichen Mächte, denen der Mythos alle Wirklichkeit unterworfen weiß, formen sich zur Vorstellung vom göttlichen, transzendenten Grund der zur verantwortlichen Weltgestaltung bestimmten menschlichen Freiheit.

Die Trennung von der substanzhaften Realistik des Mythos, die das religiöse Bewusstsein im Aufbau seiner Sinnwelten vollzieht, ist freilich genau die Trennung, die dann auch in der Sprache, in der Kunst, in der Wissenschaft sich vollzieht. Sie tritt auch dort dergestalt auf, dass Sprache, Kunst und Wissenschaft ihrer sinnbildenden, rein symbolisierenden Zeichen- und Bedeutungsfunktion, somit der Freiheit des Geistes zur Weltgestaltung und Welterkenntnis ansichtig werden. Auf dem Weg vom Mythos zur Religion geschieht, was das Wirklichkeitsverhältnis von uns Menschen überhaupt ausmacht, dass es uns nicht schicksalhaft gefügt ist, sondern wir es unserem freien Selbstentwurf verdanken, für den wir dann aber auch die Verantwortung tragen. Was es um unser Welt- und Selbstver-

hältnis in erster bzw. letzter Hinsicht ist, kommt im religiösen Bewusstsein zur Anschauung, eben dort, wo es sich in reflexive Distanz zum Mythos bringt, indem es diesen nach seinem symbolischen Sinn *deutet*. Die Überführung mythischer Bildwelten in religiöse Sinnbilder bedingt die eigentümliche Dialektik des mythisch-religiösen Bewusstseins. Sie steht für die Dialektik, in der sich unser Selbst- und Weltverhältnis überhaupt bewegt. Die spezifische Funktion der Religion in der Bildung der Welt zur Kultur – so könnte man daher auch sagen – ist die Entwicklung des Sinns für den Sinn des Lebens in der Welt als Kultur.

4. Religion im kulturellen Pluralismus: Clifford Geertz

Der Ethnologe Clifford Geertz hat in den 1970er Jahren mit vielbeachteten Studien nicht nur an den Kulturbegriff Cassirers angeschlossen, er hat ihn auch für eine Auffassung des Verhältnisses von Religion und Kultur angesichts dramatisch gesteigerter Pluralismuserfahrungen fruchtbar zu machen versucht (Geertz 1973).³ Weit über die Grenzen seines Faches hinaus wurde Geertz zum Initiator kulturhermeneutischer Verfahren in vielen mit den symbolischen Beständen von Gesellschaften befassten Wissenschaften, in den Kultur- und Religionswissenschaften und auch in der Theologie (Geertz 1994 b).

Für Geertz baut sich Kultur aus den symbolischen Formen sinngeliteter menschlicher Welterrichtung auf. Dabei bezieht Geertz sich auf Max Weber, Ernst Cassirer und Susanne Langer. Ebenso übernimmt er wesentliche Einsichten der angelsächsischen Sprachphilosophie von John Austin, Gilbert Ryle und Kenneth Burke. Auf Gilbert Ryle führt Geertz den Terminus der *thick description* zurück. Er soll das kulturhermeneutische Verfahren einer Interpretation symbolisch verdichteter Weltdeutung kennzeichnen (Geertz 1994 b: 10).

Kultur als Ensemble symbolischer Formen, das sind die zeichenhaft kommunizierten Interpretationen, die Menschen ihren Wahrnehmungen und Erfahrungen, ihren Gefühlen und Absichten, ihren Ängsten und Hoffnungen, ihren Handlungen und Werken geben. Eine kulturhermeneutisch arbeitende Ethnologie zielt auf die »dichte Beschreibung« der symbolischen Formen einer Kultur. Sie versucht, die Bedeutungsgehalte zu erfassen, die in ihre Zeichenkommunikation und rituellen Praktiken eingehen. Dabei stößt sie auf eine »geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen« (Geertz 1994 b: 12), die dann eine bestimmte Kultur ausmachen und sie in ihrer Differenz zu wie ihrer Identität mit anderen Kulturen beschreibbar machen:

³ Die wichtigsten Essays dieses Bandes sind in deutscher Übersetzung eingegangen in Geertz (1994a).

»Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...] ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mit geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen« (Geertz 1994 b: 9).

Was meinen die Wörter einer bestimmten Sprache, welche Bedeutung haben ihre grammatikalischen Strukturen, die alltäglichen Verhaltensweisen der Menschen, ihre Gesten und Gebärden, ihre Spiele und nicht zuletzt ihre religiösen Rituale? Das sind die Fragen einer ethnologischen Kulturhermeneutik. In deren Beantwortung versucht sie, hinter die emotional grundlegenden Einstellungen zum Leben und zu den handlungssteuernden Vorstellungen vom Leben zu kommen. Religion ist in diesem kulturhermeneutischen Ansatz derjenige Bestandteil der Kultur, der mit seinen Symbolen und rituellen Praktiken dafür sorgt, dass die Menschen ihre Wirklichkeitseinstellungen und -vorstellungen mit der Wirklichkeit selbst in Übereinstimmung glauben. Danach kann es nicht nur keine Kultur ohne Religion geben, die Religion einer Kultur ist vielmehr genau das, was sie überhaupt erst zu einer solchen macht, zu einem normativen System von Bedeutungen, das festlegt, was wirklich ist, wofür zu leben sich lohnt und was den Sinn des Ganzen ausmacht.

Dabei ist für Geertz klar, dass wir von Kulturen im Plural sprechen müssen. Angesichts der in ihrer kulturellen Vielfalt zerrissenen, im Zuge der Globalisierung zugleich komplett vernetzten modernen Welt wird es zu ihrer zentralen Aufgabe, eine »Konzeption kultureller Identität als eines Feldes von Differenzen« (Geertz 1996: 83) auszubilden. Nach dem Fall der Berliner Mauer, dem Zusammenbruch der großen Ideologien und der auf ihnen aufgebauten politischen Machtblöcke liegt die »Welt in Stücken«, wie Geertz Ende der 1990er Jahre in seinen Wiener Vorlesungen diagnostiziert. Technologien und Marktmechanismen unterwerfen heute zwar die Vielfalt der Kulturen einheitlichen Standards und lassen sie zu einer großen Zivilisation zusammenwachsen. Aber mit dieser technologischen, ökonomischen und digitalen Globalisierung geht zugleich eine enorme kulturelle Fragmentierung einher. Kulturen als dieses hierarchische System von Bedeutungen und Ensemble von sinnproduktiven Symbolen und Ritualen, die sich in erster Linie aus dem Reservoir religiöser Traditionsbestände versorgen, gewinnen jetzt eine ganz neue, kollektive Identitäten formierende und stabilisierende Macht. Unter der dünnen Oberfläche zuvor gewaltsam zusammengehaltener Staaten wer-

den die verschiedenen, einander fremden und oft verfeindeten Ethnien sichtbar. Und diese neu sichtbar werdenden Kollektive definieren sich jetzt kulturell und damit immer auch religiös. Kollektive Identitäten werden kulturell formatiert, wobei die Religion unverzichtbarer Bestandteil von Kultur in ihrer identitätskonstitutiven Funktion ist. Nicht immer tritt die Religion in Gestalt einer verfassten Religionsgemeinschaft als identitätsbildender Faktor hervor, immer aber sind es religiöse, auf Ganze gehende und Letztgültigkeit beanspruchende Symbole und Rituale, die die Zusammengehörigkeit einer ethnischen Kultur, die als eigenständige anerkannt sein will, sichern helfen.

Sofern nicht imperiale Mächte sich gewaltsam über die Bedingungen der Bildung von Kultur als einem Ensemble identitätsgewährender Bedeutungsstrukturen menschlichen Lebens hinwegsetzen, bilden sich – das ist letztlich Geertz' These – personale und kollektive Identitäten notwendig im dialektischen Prozess einer Externalisierung und Internalisierung symbolischer Formen. Die religiösen, d. h. auf den Sinn der symbolischen Welt im Ganzen verweisenden Zeichen und Praktiken sind untrennbar in eine jede Kultur eingelassen. Sie lassen sich nur um den Preis der Leugnung der letzten Sinn gewährenden Tiefenstrukturen einer Kultur aus deren Beschreibung heraushalten. Die Beschreibung einer Kultur, die an deren religiöser Dimension vorbeigeht, muss zu einer *thin description* werden. Die dünne Beschreibung einer Kultur aber wäre eine solche, die eben das hierarchische Bedeutungsgefüge, das eine Kultur prägt, nicht erfasst, somit auch nicht den Sinn, den die Menschen in der Zugehörigkeit zu ihr für ihr Leben gewinnen, ebenso die motivationalen Kräfte nicht, die den Einsatz für die Zugehörigkeit zu ihr, manchmal sogar den Einsatz des eigenen Lebens, lohnend erscheinen lassen. Das »Bedeutungsgewebe« einer bestimmten Kultur ist ebenso das System der Regeln, nach denen sich Menschen verhalten. Fremde Kulturen und ihre hierarchisch geschichteten Bedeutungssysteme verstehen zu lernen, kann deshalb ein entscheidender Beitrag sein zur Ausbildung ihrer heute dringender denn je verlangten Fähigkeit zur friedlichen Koexistenz.

So deutlich Geertz die Kultur und ihre symbolischen Formen über deren Funktion zum Aufbau und zur Stabilisierung personaler und kollektiver Identitäten beschreibt, ist er doch gerade kein reduktionistischer Strukturfunctionalist, schon gar nicht die Religion betreffend. Der in der Religionssoziologie üblich gewordenen Unterscheidung von funktionalem und substanziellem Religionsbegriff lässt er sich ebenfalls nicht sinnvoll zuordnen. Wie alle symbolischen Formen der Kultur wird auch die Religion von ihm durch die Funktion beschrieben, die sie für den motivierenden Aufbau kultureller Identität leistet. Was als religiöse Funktion zur Beschreibung kommt, gehört jedoch, wie jede ihrer anderen symbolischen

Formen auch, zu dem, was die Substanz einer Kultur, d. h. dasjenige ausmacht, worin die Menschen ihre Einstellungen zum Leben und ihre Vorstellungen vom Leben, somit das, was das Leben für sie lebenswert macht, ausgedrückt finden. Die kulturellen Symbolsysteme, zu denen die Religion mit ihrem Ausgriff auf die alle Teilsysteme transzendierende Ganzheit des Sinns gehört, stellen eigenständige, auf andere gesellschaftliche Produktivkräfte nicht reduzierbare Faktoren im gesellschaftlichen Leben dar. Religion und Kunst, Wirtschaft und Wissenschaft, dann auch der *common sense* machen allererst die Welt zu einer von Menschen bewohnbaren und sinnintentional gestaltbaren Welt. Mit der Religion geht es dabei um diejenige kulturelle Kraft, die für dasjenige einsteht, was als Wirklichkeit überhaupt gilt und den Sinn des Ganzen ausmacht. Keine Frage deshalb auch, dass sie immer besonders in Gefahr steht, zur Legitimation und Verstärkung mächtiger Interessen funktionalisiert zu werden. Die Triebkräfte, die in historischen und gesellschaftlichen Konflikten dabei wirksam sind, wird jedoch nur verstehen können, wer zuvor die Einsicht ihrer fundamentalen Zugehörigkeit zur Kultur, welcher Ausprägung auch immer, gewonnen hat.

Kulturhermeneutische Untersuchungen sind für Geertz Interpretationen zweiter oder dritter Ordnung. Sie interpretieren Interpretationen, eben diejenigen Interpretationen der Wirklichkeit, die im komplizierten Gefüge »ineinandergreifende[r] Systeme auslegbarer Zeichen« (Geertz 1994 b: 21) die Identität einer jeweiligen Kultur repräsentieren. Denn es

»ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – nämlich dicht – beschreibbar werden« (Geertz 1994 b: 21).

Dicht beschreibbar werden gesellschaftliche Ereignisse und Verhaltensweisen im Rahmen der Interpretationen einer bestimmten Kultur eben dann, wenn der Sinn erkennbar wird, den die Menschen selbst mit diesen Ereignissen und Verhaltensweisen, schließlich mit ihrem ganzen Dasein, verbinden. So kann Geertz es als den »Angelpunkt des semiotischen Ansatzes« in der Kulturtheorie bezeichnen, »dass er uns einen Zugang zur Gedankenwelt der von uns untersuchten Subjekte erschließt, so dass wir – in einem weiteren Sinn des Wortes – ein Gespräch mit ihnen führen« (Geertz 1994 b: 35).

Die Auslegung der symbolischen Formen, die sich in gesellschaftlichen Ereignissen und Verhaltensweisen, in Redewendungen und Kunstwerken, in Gesellschaftsspielen und religiösen Ritualen, in Sportarenen und auf Theaterbühnen, in Kinosälen und bei politischen Demonstrationen beobachten lassen, kann gleich-

sam einen Einblick ins Innere der Gedankenwelt und emotionalen Prägungen, der motivationalen Lebensvorstellungen und -einstellungen einer Kultur geben. Insofern sind dann aber auch die Aussagen über die Menschen immer gebunden an den jeweiligen kulturellen Kontext. Ebenso hängt das Verständnis der Menschen in anderen kulturellen Kontexten von den Interpretationen ihrer Verhaltensweisen im Kontext ihrer – oft zunächst ganz fremdartig erscheinenden – kulturellen Systeme ab. Genau dies aber macht die Interpretation der symbolischen Formen einer Kultur so bedeutsam und eine kulturübergreifende, transversale Kulturhermeneutik zu einem die Grenzen der traditionellen Ethnologie weit übergreifenden Erfordernis der Kultur-, Religions- und Sozialwissenschaften insgesamt.

Geertz betont nach dem Ende des Ost-Welt-Konflikts und dem Zerfall der großen Machtblöcke die hochgradig politische Relevanz einer die »Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums« ermöglichenden, transversalen Kulturhermeneutik. In einer ökonomisch, technisch und digital globalisierten, zugleich aber kulturell und religiös fragmentierten Welt, in der vielfältige, einander fremde Kulturen oft auf engstem Raum (wie im ehemaligen Jugoslawien) aneinander stoßen, gehe es nicht mehr »um den Konsens [...], sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen« (Geertz 1996: 82). Es müsse diese Frage zunehmend zu einer der Leitfragen ethnologischer und kulturwissenschaftlicher Forschung werden: »Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?« (Geertz 1996: 67).

Geertz hatte diese Frage bereits Ende der 1960er Jahre als das Motiv seiner Feldforschungen auf Java, Bali und in Marokko benannt. Er hat schon damals auf der Behauptung insistiert:

»Die Auseinandersetzung mit den symbolischen Dimensionen sozialen Handelns – Kunst, Religion, Ideologie, Wissenschaft, Gesetz, Ethik, Common Sense – bedeutet keine Abwendung von den existentiellen Lebensproblemen [...], sondern im Gegenteil den Sprung mitten hinein in diese Probleme« (Geertz 1994 b: 43).

Diese existenziellen Probleme, mit denen umzugehen eine kulturhermeneutisch verfahrenende Religionswissenschaft ermöglicht, resultieren gerade aus der Konfrontation mit dem Anderssein der anderen in anderen Gegenden, in anderen Kulturen.

»Die eigentliche Aufgabe der deutenden Ethnologie ist es nicht, unsere tiefsten Fragen zu beantworten, sondern uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen – mit anderen Schafen in anderen Tälern –

gefunden haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen« (Geertz 1994 b: 43).

Da die »deutende Ethnologie« letztlich mit »anderen Antworten« auf die Sinnfragen des Lebens bekannt zu machen hat, verwundert es nicht, dass Geertz besonderes Interesse für die Religion, für religiöse Riten und Symbole gezeigt hat. Geertz verweist darauf, dass sich die »ethnologische Religionsforschung« (Geertz 1994 c: 45) seit den bahnbrechenden Arbeiten von Émile Durkheim, Max Weber, Sigmund Freud und Bronisław Malinowski »in einem Zustand allgemeiner Stagnation befindet« (Geertz 1994 c: 45). Man sei im Grunde, so seine Kritik, über den dort etablierten Reduktionismus und Funktionalismus in der Religionsauffassung nicht mehr hinausgekommen, habe die konstitutive Bedeutung religiöser Symbolsysteme im Aufbau von Kultur bzw. Kulturen übersehen. Kritisch merkt Geertz im Jahre 1966 zum damaligen Stand der ethnologischen Religionsforschung an:

»Jede weitere akribisch ausgeführte Untermuerung von Thesen, die derart gut belegt sind wie die, dass Ahnenverehrung die Rechtsautorität der Älteren stützt, Initiationsriten zur Ausbildung von Geschlechter- und Erwachsenenrollen beitragen, rituelle Vereinigungen politische Gegensätze reflektieren oder Mythen soziale Institutionen legitimieren und gesellschaftliche Privilegien rechtfertigen, kann eigentlich nur dazu führen, eine möglichst große Zahl von Leuten innerhalb und außerhalb des Faches davon zu überzeugen, dass es den Ethnologen – ähnlich wie den Theologen – darum geht, das fraglos Feststehende zu beweisen« (Geertz 1994 c: 45).

Demgegenüber versucht nun Geertz, mit seiner »deutende[n] Ethnologie« die Aufmerksamkeit auf die »kulturelle Dimension der Erforschung von Religion« (Geertz 1994 c: 46) zu lenken. Denn wenn Religion als eine »kulturellen Dimension« aufzufassen ist, dann gehört sie in dieses

»System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, [...] ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln« (Geertz 1994 c: 46).

Wenn die Religion in das Gefüge der symbolischen Welten gehört, mit deren Hilfe sich die Menschen über ihr Leben, ihre Erfahrungen und Erwartungen, Ängste und Hoffnungen verständigen, dann wird die Deutung der religiösen Symbole und

Rituale zu einer der grundlegenden Aufgaben der Religionswissenschaft. Sie muss als Religionswissenschaft zu einer Religionskulturhermeneutik werden.

Religiöse Symbole bringen das Ethos, den Lebensstil, die dem Kollektiv gemeinsamen Lebensinteressen in Übereinstimmung mit der Auffassung von der Ordnung, die die Welt im Ganzen hat. In dieser Verknüpfung der Lebensführung mit der Weltanschauung besteht das Besondere religiöser Symbole. Alle Kultur ist symbolisch verfasst, aber es ist das Spezifische religiöser Symbole, dass sie auf die Fragen der Lebensführung eine auf den Grund alles Seins und alles Sinns gehende Antwort geben. Religiöse Symbole geben Lebenseinstellungen und -vorstellungen, normativen Idealen und Wertordnungen eine Bedeutung, die in die Dimension des Unbedingten und Letztgültigen ausgreift. Genau das erklärt dann freilich auch, weshalb die religiöse Aufladung von Konflikten so leicht ins Unuldsame eskalieren kann.

Wo das der Fall ist, geraten religiöse Symbole freilich in eine Funktion, die ihnen gerade nicht angemessen ist. Sie dienen der Legitimation von Interessen, die gar nicht von der Art sind, dass sie den Ausgriff in transzendente, im Unbedingten gründende Heilsversprechen verlangen. Kulturell notwendig ist Religion vielmehr, wo es um das Ganze geht, zugleich aber die Erfahrung gerade nicht der Macht, sondern der Grenzen der menschlichen Möglichkeiten gemacht wird. Wo

»das Chaos – ein Aufruhr von Ereignissen, für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine Interpretationsmöglichkeit gibt, über den Menschen hereinzubrechen droht: an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit. Sowohl Verwirrung und Leiden wie auch das Gefühl eines unauflösbaren ethischen Widerspruchs stellen, sobald sie nur intensiv genug werden oder lange genug anhalten, radikal die Grundannahme in Frage, dass das Leben begreifbar sei und daß wir uns mit Hilfe des Denkens erfolgreich in ihm zurechtfinden können – Forderungen, denen jede, auch die »primitivste« Religion irgendwie genügen muß, wenn sie Bestand haben will« (Geertz 1994 c: 61).

Wo andere symbolische Formen (*common sense*, Wissenschaft, Philosophie, Mythos) in ihrer Erklärungskraft versagen, braucht es die Religion und ihre das Heilsversprechen aktualisierenden Rituale. Dem Ritual, das die religiösen Symbole so inszeniert, dass sie leibhaftig erfahren und begangen werden können, wohnt diejenige performative Kraft inne, die es macht, dass die Symbole als mit der transzendenten Wirklichkeit, auf die sie verweisen, vollkommen übereinstimmend geglaubt werden. So kann Geertz auch sagen, dass die religiösen Rituale

gewissermaßen den religiösen Glauben, den sie darstellen und zum Ausdruck bringen, zugleich immer auch schaffen (Geertz 1994 c: 78-79).

Wichtig blieb dabei für Geertz aber, die Differenz der »religiösen Perspektive« (Geertz 1994 c: 74) unter all den anderen kulturellen Symbolformen hervorzuheben. Religion »ist eine bestimmte Weise, das Leben zu sehen, eine bestimmte Art, die Welt zu deuten« (Geertz 1994 c: 75). Geertz hat damit nicht nur der Ethnologie, sondern den Kultur-, Religions- und Sozialwissenschaften insgesamt den entscheidenden Anstoß gegeben, die Religion als eine auf anderes nicht rückführbare konstitutive kulturelle Dimension in Gesellschaften ernst zu nehmen. Von der Religionsforschung ist zu verlangen:

»erstens eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen und zweitens das Inbeziehungsetzen dieser Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen« (Geertz 1994 c: 94).

5. Ein kulturhermeneutischer Blick auf die Religion und weshalb ihn die Friedens- und Konfliktforschung einnehmen sollte

Die drei begriffsgeschichtlichen Skizzen, die hier vorgelegt wurden, machen alle auf den engen Zusammenhang von Religion und Kultur aufmerksam. Zunächst, der Allgemeinbegriff der Religion, der zuallererst von Religion im Singular zu reden erlaubt, läuft der Entwicklung des Kulturbegriffs parallel. Das bedeutet, sobald von Religion im Singular die Rede ist, ist es unangemessen, diese mit einem gesonderten gesellschaftlichen Phänomen, gar nur mit den Lehren und Praktiken einer Religionsgemeinschaft und ihren Akteuren zu identifizieren. Schon bei Herder, der als einer der ersten vom Allgemeinbegriff der Religion Gebrauch machte, ist damit eine Tiefendimension der Kultur gemeint. Das wiederum bedeutet, dass die Religion als Lieferant ganzheitlicher Weltdeutung in alle Bereiche der Kultur und ihrer Weltgestaltung eingelassen ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur führt von daher auf einen kulturhermeneutischen Religionsbegriff. Dieser kann auch die heutige Friedens- und Konfliktforschung, sofern sie der Rolle von Religionen in gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen nachgeht, dazu anhalten, nicht nur die ökonomischen und politischen Ursachen von Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen zu analysieren. Sie wird dann darüber hinaus die Weltansichten und Wertorientierungen, die Selbst-, Feind- und Idealbilder der in Konflikte involvierten Akteure in den Blick nehmen müssen. Das aber heißt, die kulturellen Hintergründe von Konflikten zu verstehen. In deren Durchdringung wird man unweigerlich auf die ihnen inne-

wohnenden religiösen Dimensionen stoßen, so dass auf diese Weise hervortritt, welchen Einfluss der religiöse Faktor auf die Steigerung der Gewaltbereitschaft oder auch der Friedenfähigkeit im breit gefächerten, die Sinneinstellungen der Menschen formierenden kulturellen Setting mit sich bringt.⁴

Der bedeutendste Kulturphilosoph des 20. Jahrhunderts, Ernst Cassirer, hat deutlich gemacht, dass die Religion für diejenige Dimension der Kultur einsteht, mit der es um den Sinn des Ganzen in der menschlichen Weltgestaltung geht. Cassirer verweist darauf, dass alle menschliche Weltgestaltung im mythischen Bewusstsein gründet, das die Wirklichkeit ursprünglich als sinnhafte und bedeutungsvolle auffasst. Er macht zugleich auf eine entscheidende Differenz zwischen Mythos und Religion aufmerksam. Der Mythos zwingt Kulturen in den Bann absoluter Mächte. Er begegnet uns in modernen Gesellschaften wieder, wenn in diesen totalitäre Ideologien oder auch politische Bewegungen, die ihre Interessen mit theokratischen Legitimationsstrategien und autoritären Verpflichtungsansprüchen verbinden, auftreten. Im Unterschied zum Mythos, so meint Cassirer freilich, ist der Religion als bereits bewusst gewordener Form symbolischer Kulturpraxis ein reflexives Moment zugehörig. Die Religion hat, indem es ihr um den Sinn des Ganzen geht und sie dies auch weiß, zumindest potenziell die Kraft, zugleich ein Widerlager gegen ihre totalitäre Vereinnahmung für partikuläre Interessen und deren Durchsetzung zu bilden. Die differenzsensible Näherbestimmung des kulturhermeneutischen Religionsbegriffs durch Cassirer kann die auf die zivilisatorische Rolle der Religion achtende und diese zu ihrem Untersuchungsgegenstand machende Friedens- und Konfliktforschung dazu anhalten, den enormen Ambivalenzen nachzugehen, die der religiösen Sinnaufladung gesellschaftlicher Interessen und politischer Machtansprüche innewohnen. Religiöse Sinndeutungen können Herrschaft stabilisieren und gewaltförmige Abhängigkeitsverhältnisse befördern. Sie können ebenso den humanen Sinn eines gelingenden, das menschliche Maß wahren Gemeinwesens befördern und die Achtung vor dem unendlichen Wert des Lebens begründen (Appelby 2000; Graf 2013 b).

Sodann, der einflussreiche Ethnologe und Kulturanthropologe Clifford Geertz hat nicht nur auf programmatische Weise die Religionsforschung dazu angehalten, »Religion als kulturelles System« aufzufassen. Geertz hat darüber hinaus die Methode einer Kulturhermeneutik entwickelt, die dazu befähigt, die Religionsfor-

⁴ Es liegen ja auch bereits Studien vor, die auf die kulturellen Vermittlungsbedingungen und Kontextzusammenhänge reflektieren, die dort im Spiel sind, wo Religionen ein Konfliktpotenzial freisetzen, Gewalt legitimieren oder eben auch zu friedensstiftenden Maßnahmen befähigen. Vgl. Rittberger/Hasenclever (2000); Hildebrandt/Brockner (2005); Weingardt (2007); Brockner/Hildebrandt (2008); Werlner (2011).

schung differenzsensibel auf kulturelle Vielfalt und das ungeheure Problem des Verstehens fremder Kulturen einzustellen. Von Kulturen kann nur im Plural die Rede sein, von Religionen ebenso. Und dennoch sind mit den Kulturen und Religionen im Plural nicht nur die den großen Religionen zuzuordnenden Kulturräume gemeint. Diese Religionen und ihre Kulturräume stellen für Geertz vielmehr selbst schon wieder kulturelle Konstruktionen dar. Ihm geht es in Auffassung von Religion *als* kulturellem System genau darum, dass die Religion in jedes Gewebe von sinnorientierenden Bedeutungen, das dann für eine Gruppe von Menschen ihre Kultur ausmacht, eingeht. Religion schafft Kultur, wenn damit dasjenige gemeint ist, was Menschen eine Vorstellung vom Inhalt ihres Lebens gibt und ihre motivationalen Einstellungen zum Leben formatiert. Religion ist die auratische Tiefendimension einer jeden Kultur. Sie macht eine Kultur zu der Welt, die die Menschen für die eigentlich wirkliche halten. Genau das lässt die Unterscheidung von Religion und Kultur so schwierig, wenn nicht unmöglich werden, verbietet auf alle Fälle aber, Religion und Kultur religionsforschungspraktisch in irgendeiner Weise zu trennen. Dass Religion die basalen Sinnstrukturen einer Kultur konstituiert,⁵ erklärt außerdem, warum das Verstehen fremder Kulturen so schwer, dieses aber ohne ein Bemühen um ein Verstehen ihrer religiösen Hintergründe gänzlich zum Scheitern verurteilt ist. Und dabei ist noch einmal zu sagen, dass, um die Religion einer fremden Kultur zu verstehen, es nicht genügt, sich an das zu halten, was in ihr explizit religiöse Phänomene, Praktiken und Akteure sind. Was die Religion in ihrer prägenden Kraft als Ferment – um nicht zu sagen: Fundament – einer bestimmten Kultur ausmacht, kann nicht allein an gesondert zu ihr gehörenden religiösen Phänomenen, Praktiken oder Akteuren abgelesen werden. Die Erkenntnis der religiösen Sinnstrukturen einer Kultur verlangt das, was Geertz eine »dichte Beschreibung« von Kultur nennt. Damit ist gemeint, dass es gesellschaftliche Handlungsdynamiken, und dann eben auch die gesellschaftlichen Konflikte und Auseinandersetzungen in der Weise zu analysieren gilt, dass die hintergründigen Bedeutungen und Sinnverweise, die die in sie involvierten Akteure bewegen, verständlich werden.

Die Friedens- und Konfliktforschung kann auf dem Wege kulturhermeneutisch »dichter Beschreibungen« einen Blick für die Religion als ambivalente, aber höchst reale Macht der Welterrichtung gewinnen. Dann bleibt sie nicht bei der oberflächlichen Wahrnehmung religiöser Akteure und Symbolpraktiken sowie

5 Damit ist nicht gesagt, dass jeder Mensch sich explizit religiös verhalten muss. Wer sich explizit religiös verhält, nimmt jedoch bewusst Stellung dazu, dass er in seinem endlichen Dasein auf unendliche Weise von Voraussetzungen lebt, die selbst hervorzubringen er nicht imstande ist.

ihrer Rolle in politischen Auseinandersetzungen stehen, sondern sie kommt hinter die tief liegenden motivationalen Antriebe, die ganze Zivilisationen formatieren. Dabei wird es dann zwar sehr schwierig, in der Analyse konkreter politischer Auseinandersetzungen die kulturellen und religiösen Anteile in den miteinander ringenden gesellschaftlichen Kräften auseinanderzuhalten, aber dafür kommt diese Analyse der komplexen geschichtlichen Wirklichkeit und ihren Unübersichtlichkeiten sehr viel näher.

6. Religion als Dimension von Kultur: Plädoyer für eine kultur- und religionssensible Friedens- und Konfliktforschung

Abschließend will ich einige Fragehinsichten skizzieren, die sich mir vor dem Hintergrund des am Leitfaden von Herder, Cassirer und Geertz entwickelten Verständnisses der Religion als einer konstitutiven Dimension von Kultur ergeben. Es sollen diese Ausführungen als Anregungen zu einer Forschungsarbeit verstanden werden, die m.E. im Fall der Friedens- und Konfliktforschung immer nur mit Bezug auf bestimmte historische und regionale Konfliktszenarien erfolgen kann. Um brauchbare Ergebnisse zu erzielen, muss die Friedens- und Konfliktforschung mit der Beschreibung eines konkreten Konfliktfeldes beginnen, um durch Faktorenanalyse schließlich zu Überlegungen darüber zu gelangen, welche Möglichkeiten einer friedlichen Lösung des Konfliktes sich bei entsprechenden (kultur- und religions)politischen Maßnahmen ergeben könnten. Was im Folgenden lediglich versucht werden kann, ist, auf der Basis der vorangegangenen Studien, die Fragestellungen einer kultur- und religionssensiblen Friedens- und Konfliktforschung zu entwickeln. Dazu bräuchte es freilich sehr viel weiter ausgreifende Ausführungen. Im Vorgriff auf diese formuliere ich hier zunächst sechs Thesen:

1. Eine kultur- und religionssensible Friedens- und Konfliktforschung arbeitet mit einem weiten Kulturbegriff. Unter Kultur versteht sie nicht nur die von Menschen geschaffene und der Natur abgerungene Welt, sondern das Erscheinen dieser Welt in den Verhaltensweisen, den Mentalitäten, den Weltansichten, den Idealen und Interessen der sie lebenden Menschen. Kultur ist Sprache, das Ensemble der gängigen Meinungen, Sitten und Gebräuche. Sie wird sichtbar in den eine Gemeinschaft von Menschen, eine Ethnie, ein Kollektiv, eine politische Bewegung, eine Gesellschaft nach innen wie nach außen signalisierenden und oft auch konstituierenden Symbolen und Ritualen. Kultur ist das, worüber in einer Ethnie, einem Kollektiv, einer politischen Bewegung, einer Gesellschaft Konsens besteht: Wie die Welt gesehen wird, der Raum/das Land erschlossen, erkämpft und sein Besitz legitimiert wird, die Zeit erlebt, der Lebenszyklus durchlaufen, die Ge-

schlechterbeziehungen und familiären Hierarchien reguliert, politische Machtansprüche begründet werden, was als Gesundheit und Krankheit, als gut und böse, als erfülltes Leben gilt – das alles ist die Kultur einer Ethnie, einer politischen Gruppierung bzw. Bewegung, einer Gesellschaft.

2. Jede Kultur ist von religiösen Traditionen mitgeprägt. Religion gehört zu jeder Kultur, wenn auch keineswegs immer in der gleichen Weise und mit der gleichen Wucht. Religion ist in fast allen Kulturen jedoch diejenige Dimension der Kultur, die das, worüber in einer Ethnie, einer politischen Bewegung, einer Gesellschaft Konsens besteht, in die Vorstellung von einer umfassenden (transzendenten, weil nicht gegenständlich gegebenen) Seinsordnung einfügt, die sie ihrerseits mit einer Aura der Faktizität umgibt (im Anschluss an Geertz). Religion heiligt kulturelle Selbstverständlichkeiten und steigert so deren Verbindlichkeit. Sie entzieht sie menschlicher Verfügbarkeit bzw. Beliebigkeit und unterstellt sie übermenschlichen Mächten. Die Religion macht dies prinzipiell mit allen Dimensionen der Kultur, aber je nach Kultur und religiöser Tradition, je nach politischen Interessen und gesellschaftlichen Konstellationen auf sehr unterschiedliche Weise. Es können sich entscheidende kulturelle Bereiche auch ganz aus religiöser Sanktionsgewalt wieder lösen. Das nennen wir in der westlichen Moderne dann Säkularisierung: die Ausgliederung ganzer gesellschaftlicher Funktionsbereiche, wie z. B. der Politik, des Rechts und der Ökonomie aus religiösen Hierarchien und Legitimationsstrategien.

3. Eine kultur- und religionssensible Friedens- und Konfliktforschung muss die Kultur der Menschen unter Einschluss ihrer religiösen Dimension zu verstehen versuchen – gerade dann, wenn diese Kultur anders und fremd erscheint, möglicherweise bestimmte Verhaltensweisen in ihr fassungslos machen. Ohne ein Verständnis der religiösen Dimension der Kultur gibt es keine Erkenntnis darüber, warum sich die Selbst-, Ideal- und Feindbilder der Menschen so entwickelt haben, warum ihnen diese Ziele wichtig sind und warum für sie jenes »tabu« ist, überhaupt, warum sie leben wie sie leben, kämpfen wofür sie kämpfen und (aus kulturell und religiös bestimmten Gründen) leben und kämpfen wollen. Dabei wird sich zwar immer wieder zeigen, dass scheinbar nur politische und ökonomische Interessen religiös aufgeladen werden, um deren Durchsetzungskraft zu steigern. Eine um die religiöse Tiefendimension von Kultur wissende Friedens- und Konfliktforschung wird dennoch die reduktionistische Annahme vermeiden, ein religiös motivierter bzw. religiös symbolisierter Konflikt sei »nichts anderes als« die religiöse Aufladung eines »in Wahrheit« politischen und ökonomischen Konflikts. Sie wird vielmehr die tief sitzenden, weil mentalitätsprägenden religiösen

Konfliktpotenziale *als* religiöse ernst nehmen und im Zusammenhang der sie formenden religiösen Traditionen und Diskurse analysieren.

4. Eine fremde Kultur und ihre religiöse Tiefendimension zu verstehen bedeutet keineswegs, sich in sie einzufühlen, schon gar nicht, sie in die eigene Weltsicht zu übernehmen. In vielen afrikanischen Ländern finden wir z. B. Menschen von der Vorstellung beherrscht, dass die materielle Welt von einer geistigen getragen und von spirituellen Kräften durchdrungen wird. Religiöse Praktiken zielen darauf, sich die geistigen Kräfte zum Guten wie zum Bösen dienstbar zu machen. Um eine solche Kultur zu verstehen, müssen wir nicht selbst an Geister, an Heiler und Hexen glauben. Unser Zugang kann und wird ein säkularer, soziologischer bleiben. Es braucht dabei aber ein kultur- und religionshermeneutisches Vorgehen. Wir müssen die *Bedeutung*, die religiöse Symbole und Rituale für die Menschen in einer bestimmten Kultur haben, verstehen. Welche Lebensinteressen verfolgen sie mit bestimmten, uns fremd scheinen Praktiken? Welche Lebensauffassung drückt sich in ihren Passageriten, Geschlechterordnungen, ihrem Umgang mit Krankheit, Sterben und Tod aus? Wenn uns dabei bestimmte Verhaltensweisen gewaltförmig und – an unseren Standards gemessen – inhuman erscheinen, ist die Frage, was dabei für die Menschen der jeweiligen Kultur auf dem Spiele steht, warum ihnen bestimmte Dinge wichtig sind, möglicherweise so wichtig, dass sie für deren Durchsetzung den eigenen Tod (etwa in Erwartung jenseitigen Heils) in Kauf nehmen.

5. Ein kultur- und religionshermeneutisches Vorgehen der Friedens- und Konfliktforschung verleugnet den eigenen kulturellen Kontext nicht, auch nicht die Werte und Normen, die in ihm von zentraler Bedeutung sind. Diese motivieren schließlich die Friedens- und Konfliktforschung – will sie doch zu einer friedlichen, gewaltfreien Lösung von Konflikten beitragen, auch in anderen Ländern mit anderen (Religions-)Kulturen. Was aber ist ein »Frieden«, der den Namen verdient, was ein »besseres (gutes) Leben«, nun im Lichte der Kultur anderer? Wie können wir daran mit unseren Auffassungen von »Frieden« oder auch von einem »besseren (guten) Leben« anknüpfen und möglicherweise auf notwendige Transformationsprozesse in den Lebensvorstellungen und Lebenseinstellungen von Akteuren in gewaltförmigen Konflikten reflektieren?

Dass z. B. auch die aus der europäischen Aufklärung hervorgegangenen Menschenrechte religiöse Implikationen haben, hat kürzlich der Soziologe Hans Joas vorgebracht (Joas 2011). Die Menschenrechte, so Joas, sind säkularen Ursprungs, werden aber säkular-religiös aufgeladen, indem sie so etwas wie die »Sakralisierung der Person« betreiben. Dennoch sind sie, so Joas, in verschiedene sozio-kulturelle Kontexte integrierbar, was sich heute weltweit zeige.

6. Eine kultur- und religionssensible Friedens- und Konfliktforschung befähigt dazu, die religiöse Grundierung und Affirmation kultureller Formationen, somit die Weltansichten und SinnEinstellungen von Akteuren in Konflikten, tiefer zu verstehen, das Konfliktpotenzial vor dem Hintergrund religiöser Traditionen analysieren und interpretieren zu können. Die Friedens- und Konfliktforschung wird dann dem Umgang dieser Akteure mit religiösen Traditionen und Symbolen, mit Heiligen Schriften und Glaubensbekenntnissen genauer nachgehen können. Sie wird auf die ungeheure Ambivalenz, die religiösen Symbolsprachen und rituellen Praktiken eigen ist, aufmerksam. Sie macht sich klar, dass man über die Bedeutung religiöser Symbole nur unter Einschluss des Gebrauchs, der im Kontext bestimmter Kulturen und damit der Interessen, die von den Akteuren dort verfolgt werden, entscheiden kann. Sie erkennt, wie schwierig gewaltfreie Konfliktlösungen gerade dann sind, wenn religiöse Unbedingtheitsansprüche im Spiel sind. Sie sieht, dass religiöse »Begründungen« kulturelle Dominanz- und politische Machtansprüche nicht nur legitimieren *sollen*, sondern im Kontext und auf der Basis eines bestimmten religions-kulturellen Konsenses auch tatsächlich legitimieren *können* – eben weil der entsprechende religiöse Glaube in den Köpfen und Herzen nicht nur der Akteure, sondern auch der Menschen, die diesen folgen, wirklich lebendig ist.

Das Finden möglicher Potenziale, die in einem bestimmten Konflikt Chancen für friedliche Konfliktlösungen eröffnen könnten, wird durch die Aufmerksamkeit darauf, dass in diesem Konflikt religionskulturell tief verankerte Überzeugungen im Spiel sind, eher schwieriger. Werden sie auf dem Weg einer kultur- und religionssensiblen Friedens- und Konfliktforschung dennoch gefunden, dürften sie freilich von nachhaltigerer Wirkung sein.

Literatur

- Appleby, Scott R.* 2000: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, New York, NY.
- Brocker, Manfred/Hildebrandt, Mathias* (Hrsg.) 2008: *Friedenstiftende Religionen? Religion und Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden.
- Cassirer, Ernst* 1946: *The Myth of the State*, New Haven, CT.
- Cassirer, Ernst* 1994 a: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache* (1923), 10. Auflage, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst* 1994 b: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken* (1925), 9. Auflage, Darmstadt.

- Cassirer, Ernst* 1994 c: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), 10. Auflage, Darmstadt.
- Galtung, Johan* 1998: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen.
- Geertz, Clifford* 1973: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York, NY.
- Geertz, Clifford* (Hrsg.) 1994 a: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, 3. Auflage, Frankfurt a. M.
- Geertz, Clifford* 1994 b: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders. 1994 a, 7-43.
- Geertz, Clifford* 1994 c: Religion als kulturelles System, in: ders. 1994 a, 44-95.
- Geertz, Clifford* 1996: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien.
- Gerhardt, Volker* 2014: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München.
- Gräb, Wilhelm* 2002: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm* 2006: Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh.
- Graf, Friedrich W.* 2005: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, 3. Auflage, München.
- Graf, Friedrich W.* 2013 a: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München.
- Graf, Friedrich Wilhelm* 2013 b: Einleitung, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich (Hrsg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich* (Hrsg.) 2013: Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München.
- Herder, Johann G. von* 1805 [1798]: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, in: ders.: Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. 2. Theil, Tübingen.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred* (Hrsg.) 2005: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, Wiesbaden.
- Hirsch, Emanuel* 1925: Der Kulturbegriff. Eine Lesefrucht, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 3, 398-400.
- Huntington, Samuel P.* 1998: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.

- Joas, Hans* 2011: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Kopp, Bernhard* 1974: Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur, Meisenheim am Glan.
- Löchte, Anne* 2005: Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea, Würzburg.
- Perpeet, Wilhelm* 1984: Zur Wortbedeutung von »Kultur«, in: Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): Zu Begriff und Geschichte der Kultur, Frankfurt a. M., 1-26.
- Pollack, Detlef* 1995: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 95: 2, 163-190.
- Raubut, Franz* 1953: Die Herkunft der Worte »Kultur«, »Civilisation« und »Bildung«, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 34, 81-91.
- Riesebrodt, Martin* 2001: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München.
- Riesebrodt, Martin* 2007: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München.
- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas* 2000: Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Deutsche Gesellschaft zur Erforschung des politischen Denkens (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens, Stuttgart, 35-60.
- Weingardt, Markus A.* 2007: Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart.
- Werkner, Ines-Jacqueline* 2011: Krieg, politische Gewalt und Frieden – Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen, in: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirtz, Stephan (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, Baden-Baden, 305-324.