

Kultur - Religion - Entwicklung. Die Bedeutung des Verstehens von Religion als Faktor von Kultur für die Entwicklungszusammenarbeit

Wilhelm Gräb

Sei es der bildungspolitische Streit um die Verankerung eines Religions- bzw. 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, seien es das Lob der Schönheit des Korans, die religiösen Implikationen islamistischen Gewaltterrors oder die weibliche Genitalverstümmelung (FGM) - immer stoßen wir auf ein intrikates Ineinander von Religion und Kultur.

„Kultur“, das meint die Lebenseinstellungen und Wertorientierungen, die Verhaltensweisen und Handlungsabsichten der Menschen, in ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie, verortet in einer bestimmten Region, den in ihr dominanten Traditionen, Sitten und Gebräuchen – und diese werden überall auch von religiösen Symbolsprachen und rituellen Praktiken geformt. Was zur Kultur einer Ethnie – einschließlich der ihr zugehörenden religiösen Dimension – gehört, formiert die Regelung ihres Zusammenlebens, strukturiert den Lebenszyklus, ordnet die Geschlechter und Generationen, reguliert die Bebauung des Landes und die Prinzipien der Verteilung der erwirtschafteten Güter. Die Kultur einer Ethnie entscheidet nicht unerheblich auch darüber, welchen Einfluss religiöse Akteure im gesellschaftlichen und politischen Raum gewinnen.

Wo Kultur als formative Kraft in der Prägung von Lebenseinstellungen und -vorstellungen zum Thema wird, kommen somit immer auch die mentalen und psycho-sozialen Rahmenbedingungen, sofern sie politische, rechtliche, technisch-wissenschaftliche und ökonomische Entwicklungsprozesse befördern oder behindern, in den Blick¹. Vor allem entscheidet die Kultur einer Ethnie, zu der immer auch deren religiöse Dimension gehört, letztlich darüber, was die zu einer Ethnie gehörenden Menschen selbst als „Entwicklung“ verstehen, was für sie ein gutes bzw. besseres Leben ausmacht, was ihnen als erstrebenswert gilt, was ihnen wichtig ist, wofür sich einzusetzen ihnen lohnenswert erscheint.

¹ Vergl. zur aktuellen Brisanz dieser Verweisungszusammenhänge von Religion und Kultur: Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘. München. Gräb, Wilhelm (3. A. 2005): Die Wiederkehr der Götter, Religion in der modernen Kultur. München. Gräb, Wilhelm (2013), in: Meier, Heinrich (Hrsg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München.

Die religiöse Dimension der Kultur verdient dabei besondere Beachtung, denn wo es zu religiösen, auf übermenschliche Mächte ausgreifende Symbolisierungen und Ritualisierungen kommt, geraten mächtige Bindungskräfte und aufs Ganze gehende Handlungsenergien ins Spiel². Die Religion ist zudem, aufgrund der Vieldeutigkeit ihrer Symbole und vor allem der absoluten Bindungskräfte, die sie freizusetzen vermag, eine ebenso prekäre wie ambivalente Angelegenheit.

Die religiösen Prägekräfte einer Kultur können deren Vorstellung von „Entwicklung“ derart dominieren, dass Entwicklungsimpulse, die andere kulturelle Implikationen mit sich führen, rigoros abgewiesen werden, somit auch eine Entwicklungszusammenarbeit aus kulturell-religiösen Gründen scheitern kann. Machtbewusste religiöse Akteure können gesellschaftliche, politische und ökonomische Entwicklungsziele, die aus anderen kulturellen Zusammenhängen kommen, ins Unrecht setzen. Sie können solche Zielvorstellungen aber auch aufnehmen, mit eigenen kulturellen Traditionen verbinden und in neue, hybride Szenarien von einem gelingenden Leben einbringen - was mir z.B. bei der in vielen afrikanischen Ländern so erfolgreichen, von charismatischen Kirchen getragenen Bewegung des „Prosperity Gospel“ der Fall zu sein scheint³.

Es war vor allem der Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung, der nicht nur auf den inneren Zusammenhang von Religion und Kultur aufmerksam gemacht, sondern die Auffassung vertreten hat, dass die religiöse Dimension einer Kultur letztlich darüber entscheidet, was der Lebensführung der Menschen, ihren Zielen und Werten, die grundlegende Ausrichtung gibt⁴. Nach Galtung verlangt jeder Versuch, die Rolle von Religionen in gesellschaftlichen und politischen Konflikten, ihre Gewaltbereitschaft wie ihre Entwicklungs- und Friedensfähigkeit zu verstehen, dass Religionen im weiteren Zusammenhang von kulturellen Formationen und zivilisatorischen Konzepten, mit denen sie vielschichtige Verbindungen eingegangen sind, analysiert werden⁵.

Wenn wir solche Analysen des intrikaten Ineinander von Religion und Kultur vornehmen, dürfen wir allerdings nicht darüber hinwegsehen, dass sich sowohl der Religions- wie der Kulturbegriff alteuropäischen Denktraditionen verdanken. Auf diesen fußend hat der Kulturethnologe Clifford Geertz in den 1970er Jahren seine

² Vergl. Gräb, Wilhelm (2002): Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh.

³ Vergl. Appleby, Scott R. (2000): The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation. New York.

⁴ Vergl. Galtung, Johan (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen. (Orig.1996: Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization. London).

⁵ Anders als Samuel Huntington (1998: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München) 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. auch politische Durchsetzungsinteressen funktionalisieren.

Thesen zum Verständnis der Religion als „kulturellem System“ entwickelt sowie dann auch an deren Leitfaden zahlreiche Untersuchungen tribaler Kulturen vorgelegt. Bevor ich meine Überlegungen zum Zusammenhang von Kultur, Religion und Entwicklung thesenartig konkretisiere, will ich deshalb zunächst vor allem etwas zum kulturethnologischen und religionshermeneutischen Vorgehen von Clifford Geertz sagen, sowie daran anschließend einige grundsätzlichere Überlegungen zur religiösen Dimension von Kultur anstellen.

1. Die religionssensible Kulturethnologie von Clifford Geertz

Der Ethnologe Clifford Geertz begann, angesichts dramatisch gesteigerter Pluralismuserfahrungen, in den 1970er Jahren nach dem Verhältnis von Religion und Kultur zu fragen⁶. Weit über die Grenzen seines Faches hinaus wurde Geertz zum Initiator kulturethnologischer und religionshermeneutischer Verfahren in vielen mit den symbolischen Beständen von Gesellschaften befassten Wissenschaften, so in den Kultur- und Religionswissenschaften und auch in der Theologie⁷.

Für Geertz baut sich Kultur aus den symbolischen Formen sinngeliteter menschlicher Weltorientierung 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 kennzeichnen⁸.

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“⁹, die dann eine bestimmte Kultur ausmachen und sie in ihrer Differenz zu wie ihrer Identität mit anderen Kulturen beschreibbar machen:

⁶ Vergl. Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York. Die wichtigsten Essays dieses Bandes sind in deutscher Übersetzung eingegangen in: Geertz, Clifford (1983, 3.A. 1994): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main.

⁷ Vergl. dazu den programmatischen Aufsatz: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: Ders., a.a.O., 7-43.

⁸ A.a.O., 10.

⁹ A.a.O., 12.

„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. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen“¹⁰.

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 die 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“ auszubilden¹¹. 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 90er 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 bilden nun im Plural hierarchische Systeme von Bedeutungen, von sinnproduktiven Symbolen und Ritualen, die sich in erster Linie aus dem Reservoir religiöser Traditionsbestände versorgen, aus. Sie gewinnen jetzt eine ganz neue, kollektive Identitäten formierende und stabilisierende Macht. Unter der dünnen Oberfläche zuvor gewaltsam zusammengehaltener Staaten werden die verschiedenen, einander fremden und oft

¹⁰ A. a. O., 9.

¹¹ Geertz, Clifford (1996): *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien, 83.

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, im Prozess des Aufbaus einer kulturellen Identität. Die religiösen, d.h. auf den Sinn der symbolischen Welt im Ganzen verweisenden Zeichen und Praktiken sind dabei 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 den 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 Strukturfunktionalist, schon gar nicht die Religion betreffend. Der in der Religionssoziologie üblich gewordenen Unterscheidung von funktionalem und substantiellem 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 zuallererst 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.

Kulturethnologische 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“¹² (Geertz` Symbolbegriff) 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“¹³.

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“¹⁴.

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 gleichsam einen Einblick ins Innere der Gedankenwelt und emotionalen Prägungen, der motivationalen

¹² Geertz: Dichte Beschreibung, 21.

¹³ A.a.O., 21.

¹⁴ A.a.O., 35.

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“¹⁵. Es müsse diese Frage zunehmend zu einer der Leitfragen ethnologischer und kulturwissenschaftlicher Forschung werden: „Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?“¹⁶

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“¹⁷.

Diese existentiellen 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 - gefun-

¹⁵ Geertz: *Welt in Stücken*, 82.

¹⁶ A. a. O., 67.

¹⁷ Geertz: *Dichte Beschreibung*, 43.

den haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen“¹⁸.

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“¹⁹ seit den bahnbrechenden Arbeiten von Durkheim, Weber, Freud und Malinowski „in einem Zustand allgemeiner Stagnation befindet“²⁰. 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 Untermauerung 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“²¹.

Demgegenüber versucht nun Geertz, mit seiner „deutende(n) Ethnologie“ die Aufmerksamkeit auf die „kulturelle Dimension der Erforschung von Religion“²² zu lenken. Denn wenn Religion als eine „kulturelle 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“²³. Wenn die Religion in das Gefüge der symbolische 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.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Geertz: Religion als kulturelles System, in: Ders.: Dichte Beschreibung, a.a.O., 44-95, 45.

²⁰ A.a.O., 45.

²¹ Ebd.

²² A.a.O., 46.

²³ Ebd.

Religiöse Symbole bringen das Ethos, den Lebensstil, die einer Ethnie bzw. 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 Unduldsame 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 unauflöselichen 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“²⁴.

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 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 schaffen²⁵.

²⁴ A.a.O., 61.

²⁵ A.a.O., 78 f.

Wichtig bleibt dabei für Geertz aber, die Differenz der „religiösen Perspektive“²⁶ unter all den anderen kulturellen Symbolformen hervorzuheben. Religion „ist eine bestimmte Weise, das Leben zu sehen, eine bestimmte Art, die Welt zu deuten“²⁷. 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 menschlichen Gemeinschaften 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“²⁸.

2. Weshalb die Entwicklungszusammenarbeit (EZ) einen religionssensiblen kulturethnologischen Blick einnehmen sollte

Schon bei Johann Gottlieb Herder, der als einer der ersten vom Allgemeinbegriff der Religion Gebrauch machte, war damit eine Tiefendimension der Kultur gemeint²⁹. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur führte im Grunde von Anfang an auf einen kulturhermeneutischen Religionsbegriff. Dieser kann auch heute dazu anhalten, Kultur und Religion in die Analyse der ökonomischen und politischen Faktoren von Entwicklung einzubeziehen. Es gilt die kulturell-religiösen Hintergründe von Entwicklungszielen und -maßnahmen zu verstehen. Es will herausgefunden werden, was in einem bestimmten kulturellen Setting unter „Entwicklung“ verstanden wird, worauf sie zielen könnte und welche Trägergruppen dafür in Frage kommen könnten. Die kulturethnologische Forschung gilt den Einstellungen und Verhaltensweisen, Absichten und Praktiken der Menschen, dem ihre soziale Welt insgesamt formierenden kulturell-religiösen Setting³⁰.

²⁶ A.a.O., 74.

²⁷ A.a.O., 75.

²⁸ A.a.O., 94.

²⁹ Vergl. Löchte, Anne (2005): Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea. Würzburg, 27-47.

³⁰ Es liegen ja auch bereits Studien vor, die auf die kulturellen Vermittlungsbedingungen und Kontextzusammenhänge reflektieren, die dort im Spiel sind, wo Religionen z.B. Konfliktpotential freisetzen, Gewalt legitimieren oder eben auch zu Frieden stiftenden Maßnahmen befähigen. Vergl. Rittberger, Volker / Hasenclever, Andreas (2000): Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Politisches Denken, Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens, Stuttgart, 35-60. Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hrsg.)(2005): Unfriedliche Religionen? Das Konflikt- und Gewaltpotenzial von Religionen. Wiesbaden. Weingardt, Markus A. (2007): Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Stuttgart. Brocker, Manfred / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.)(2008): Friedensstiftende

Auch noch der bedeutendste Kulturphilosoph des 20. Jahrhunderts, Ernst Cassirer, hat darauf insistiert, dass die Religion für diejenige Dimension der Kultur einsteht, mit der es für eine Ethnie oder menschliche Gemeinschaft um den Sinn des Ganzen in der menschlichen Weltgestaltung geht³¹. Cassirer verwies darauf, dass alle menschliche Weltgestaltung in einem mythischen Bewusstsein gründet, das die Wirklichkeit ursprünglich als sinnhafte und bedeutungsvolle auffasst. Er machte zugleich auf eine entscheidende Differenz zwischen Mythos und Religion aufmerksam. Der Mythos zwingt Kulturen in den Bann absoluter Mächte. Er begegnet 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 meinte Cassirer, 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 potentiell die Kraft, zugleich ein Widerlager gegen ihre totalitäre Vereinnahmung für partikulare Interessen und deren Durchsetzung zu bilden.

Die differenzsensible Näherbestimmung des Religionsbegriffs durch Cassirer kann m.E. auch noch die auf die zivilisatorische Rolle der Religion achtende und diese zu ihrem Untersuchungsgegenstand machende EZ dazu anhalten, den enormen Ambivalenzen nachzugehen, die der religiösen Sinnaufladung bestimmter Praktiken bzw. Lebensformen wie auch politischer Machtansprüche innewohnen. Religiöse Symbole und Rituale können Herrschaft stabilisieren und gewaltförmige Abhängigkeitsverhältnisse befördern. Sie können ebenso den humanen Sinn für ein gelingendes, das menschliche Maß wahrendes Gemeinwesens befördern und die Achtung vor dem Wert des Lebens begründen³².

An diese alteuropäischen Denktraditionen anschließend hat der Ethnologe und Kulturanthropologe Clifford Geertz dann die Methode einer religionssensiblen Kulturethnologie entwickelt. Sie kann erst recht die EZ dazu befähigen, sich differenzsensibel auf kulturelle Vielfalt und das ungeheure Problem des Verstehens

Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte. Wiesbaden. Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Krieg, politische Gewalt und Frieden - Religion und ihre Bedeutung in den internationalen Beziehungen, in: Liedhegener, Antonius / Tunger-Zanetti, Andreas / Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion - Wirtschaft - Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich, 305-324.

³¹ Cassirer, E. (1923, 10. A. 1994): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Darmstadt; Ders. (1925, 9. A. 1994): Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt; Ders. (1929, 10. A. 1994): Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt. Im Folgenden zitiere ich die drei Bände als PhsF I, II oder III.

³² Vergl. Appleby, Scott R. (2000): The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation. New York. Auf die Ambivalenz und Ambiguität religiöser Symbolsprachen weist energisch auch Friedrich Wilhelm Graf hin, vergl. seine Einleitung, in: Ders. / Meier, Heinrich (Hrsg.) (2013): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München, 7-46.

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 seiner Auffassung von Religion als kulturellem System genau darum, dass die Religion in das Gewebe von sinnorientierenden Bedeutungen, das dann für eine Ethnie bzw. eine menschliche Gemeinschaft ihre Kultur ausmacht, eingeht. Religion schafft Kultur, wenn damit dasjenige gemeint ist, was einer eng verbundenen menschlichen Gemeinschaft eine Vorstellung vom Inhalt ihres Lebens gibt und ihre motivationalen Einstellungen zum Leben formatiert. Religion ist die auratische Tiefendimension einer jeden tribalen Kultur. Sie macht eine Kultur zu der Welt, die die Menschen für die eigentlich wirkliche halten. Genau das lässt im Blick auf tribale Kulturen die Unterscheidung von Religion und Kultur so schwierig, wenn nicht unmöglich werden, verbietet auf alle Fälle aber, Religion und Kultur in irgendeiner Weise zu trennen.

Dass Religion die basalen Sinnstrukturen einer Kultur konstituiert³³, erklärt außerdem, warum das Verstehen fremder Kulturen so schwer, dieses des Weiteren ohne ein Bemühen um ein Verstehen ihrer religiösen Hintergründe 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. Die Erkenntnis der religiösen Sinnstrukturen einer Kultur verlangt das, was Geertz eine „dichte Beschreibung“ von Kultur nennt. Damit ist gemeint, dass es gesellschaftliche Handlungs- und Entwicklungsdynamiken in dieser Weise zu analysieren gilt, somit die hintergründigen Bedeutungen und Sinnverweise, die die in sie involvierten Akteure *selbst* bewegen, verständlich gemacht werden müssen.

Die EZ kann auf dem Wege kulturethnologisch und religionshermeneutisch „dichter Beschreibungen“ einen Blick für die Religion als ambivalente, aber höchst reale Macht der Weltorientierung gewinnen. Dann bleibt sie nicht bei der oberflächlichen Wahrnehmung religiöser Akteure und Symbolpraktiken sowie ihrer Rolle in politischen Auseinandersetzungen stehen, sondern sie kommt hinter die tief liegenden motivationalen Antriebe, die Kulturen zur formativen Kraft des Handelns machen.

³³ 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.

3. Plädoyer für eine kulturethnologische und religionsensible Entwicklungszusammenarbeit (EZ)

Abschließend will ich einige Fragehinsichten skizzieren, die sich mir auf dem Hintergrund des hier entwickelten Verständnisses der Religion als einer konstitutiven Dimension von Kultur für die EZ ergeben. Es sollen diese Ausführungen als Anregungen zu einer Forschungsarbeit verstanden werden, die m.E. im Fall der EZ freilich immer nur mit Bezug auf bestimmte historische und regionale Szenarien erfolgen kann. Um brauchbare Ergebnisse zu erzielen, muss die EZ mit der Beschreibung eines konkreten Entwicklungsvorhaben beginnen, um durch Faktorenanalyse schließlich zu Überlegungen darüber zu gelangen, welche Möglichkeiten einer EZ sich bei entsprechenden (kultur- und religions)politischen Maßnahmen ergeben könnten. Was im Folgenden versucht werden kann, ist, auf der Basis der vorangegangenen Überlegungen, die Fragestellungen einer kultur- und religionssensiblen EZ zu entwickeln. Dazu formuliere ich hier sechs Thesen:

1. Entwicklungszusammenarbeit (EZ), die partizipationsorientiert verfährt, bezieht die Akteure vor Ort in Entwicklungsprojekte ein. Sie muss deshalb die Menschen, mit denen sie kooperieren will, in ihren (oft merkwürdig erscheinenden) Verhaltensweisen verstehen. Das aber heißt, sie muss auf ihre Kultur reflektieren. Denn Kultur ist die von Menschen geschaffene und der Natur abgerungene Welt, so, wie sie den Menschen erscheint (Kulturbegriff im Anschluss an G. Herder, E. Cassirer, C. Geertz). Kultur ist ihre Sprache, das Ensemble ihrer gängigen Meinungen, Sitten und Gebräuche. Sie wird sichtbar in den eine Gemeinschaft von Menschen zusammenhaltenden Symbolen und Ritualen.

Kultur ist das, worüber in einer Ethnie bzw. Gemeinschaft von Menschen Konsens besteht oder, so könnte man auch sagen, was eine Ethnie bzw. Gemeinschaft von Menschen zu einer solchen macht, sie gewissermaßen im Innersten zusammenhält (weshalb man im Blick auf die Gesellschaft, die heute ja im Grunde die Weltgesellschaft ist, nur von einer unendlichen Vielfalt von Kulturen sprechen kann): Wie die Welt gesehen wird, der Raum / das Land erschlossen, die Zeit erlebt, der Lebenszyklus durchlaufen, die Geschlechterbeziehungen und familiären Hierarchien reguliert, politische Zuständigkeiten verteilt werden, was als Gesundheit und Krankheit, als gut und böse, als erfülltes Leben gilt - das alles ist die Kultur einer Gemeinschaft von Menschen - woran man zugleich auch sieht, wie hochgradig kulturell plural alle größeren menschlichen Gesellschaften sind, nicht erst die modernen. In einem Land wie Nigeria z. B. werden mehr als 300 verschiedene Sprachen gesprochen, wir haben es insofern auch mit mehr als 300 verschiedenen Kulturen zu tun.

2. Jede Kultur ist von religiösen Traditionen mitgeprägt. Religion gehört zu jeder Kultur, wenn auch keineswegs immer in der gleichen Weise. Religion ist in fast al-

len Kulturen diejenige Dimension der Kultur, die das, worüber Konsens besteht, in die Vorstellung von einer umfassenden (transzendenten, weil nicht gegenständlich gegebenen) Seinsordnung einfügt, die sie ihrerseits mit einer Aura der Faktizität umgibt (wie man im Anschluss an Geertz sagen könnte). Religion heiligt kulturelle Selbstverständlichkeiten und steigert so deren Verbindlichkeit. Sie entzieht sie menschlicher Verfügbarkeit bzw. Beliebigkeit und unterstellt sie übermenschlichen Mächten.

Die Religion macht das prinzipiell mit allen Dimensionen der Kultur, aber je nach Kultur und religiöser Tradition 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 gesellschaftlicher Funktionsbereiche, wie z.B. der Politik, des Rechts und der Ökonomie aus religiösen Hierarchien und Legitimationsstrategien (vergl. M. Webers These von der Funktionalisierung der Gesellschaft und damit einhergehenden Rationalisierung und Entzauberung des menschlichen Selbst- und Weltumgangs).

3. Partizipationsorientierte EZ muss die Kultur der Menschen, unter Einschluss ihrer religiösen Dimension, zu verstehen versuchen - gerade dann, wenn diese Kultur anders und fremd erscheint. 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 wie sie sind, warum ihnen diese Ziele wichtig sind, warum ihnen jenes „tabu“ ist, warum sie leben *wie* sie leben, kämpfen wofür sie kämpfen und (aus kulturell wie religiös bestimmten Gründen) leben und kämpfen wollen. Was ist diesen Menschen heilig? Wie bewältigen sie den Einbruch des Unverfügbaren: Missernten, Krankheit, individuellen Erfolg: zum Beispiel durch Götterbeschwörungen, Geistheilungen und Hexerei? Welche entwicklungsfördernden bzw. entwicklungshemmenden Mentalitäten bilden sie dabei aus, welche durch Eigenaktivität fördernde oder lähmende religiöse Ansprachen und Praktiken: z.B. Empowerment durch Geistemphase und „Prosperity Gospel“ versus Leidensbereitschaft durch Flucht in religiöse Phantasiewelten?

4. Eine fremde Kultur 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 aber ein kulturethnologisches und religionshermeneutisches Vorgehen.

Wir müssen die Bedeutung, die leibhaftige, motivational tief sitzende Verankerung, die religiöse Symbole und Rituale für die Menschen in einer bestimmten Kultur haben, zu verstehen versuchen. Welche Lebensinteressen verfolgen sie mit bestimmten, uns fremd scheinenden Praktiken? Welche Vorstellungen von einem guten Leben verbinden sich mit Passageriten, Geschlechterordnungen, dem Umgang mit Krankheit, Sterben und Tod? Wenn uns dabei bestimmte Verhaltensweisen wenig lebensdienlich und an unseren Standards gemessen auch inhuman erscheinen, bleibt immer noch die Frage, was dabei für die Menschen in ihrer Kultur auf dem Spiele steht, warum sie *ihnen* wichtig sind.

Dabei sind es zumeist religiös normierte Weltanschauungen z.B. im Verständnis von Körperlichkeit und Sexualität, die die aus einem anderen kulturellen Kontext kommenden Akteure in der EZ verstören. Deshalb gilt es, die religionskulturell geprägten Mentalitäten und die Gefühlsmuster formierenden Einstellungen in teilnehmender Beobachtung und „dichter Beschreibung“ (Geertz) dem eigenen Verständnis zu erschließen, sodann auf dem Wege des intrakulturellen und intrareligiösen Gesprächs Kooperationspartner in der betreffenden Kultur (möglicherweise auch unter religiösen Führern) zu gewinnen, bevor man etwa z.B. daran geht, bestimmte Ritualpraktiken wie etwa die FGM, gewissermaßen von außen kommend, abschaffen zu wollen. Moralische Appelle helfen nichts und Anklagen wegen einer Verletzung der Menschenrechte schon gar nicht.

5. Ein kulturethnologisches und religionshermeneutisches Vorgehen verleugnet den eigenen kulturellen Kontext nicht, auch nicht die Werte und Normen wie die Menschenrechte, die in ihm von zentraler Bedeutung sind. Diese motivieren schließlich die EZ - will sie doch eine Entwicklung zu einem „besseren (guten) Leben“, das in der Regel zunächst nach Maßgabe der Menschenrechtsregimes als ein solches verstanden wird, auch in anderen Ländern mit anderen Kulturen befördern. Was aber ist ein „besseres (gutes) Leben“ im Lichte der Kultur der anderen? Wie können wir daran mit unseren Auffassungen von einem „besseren (guten) Leben“ anknüpfen, uns vermitteln, auch auf der leibhaft- emotionalen sowie mentalen Ebene, auf der sich religionskulturelle Prägungen abspielen - und auf diese Weise Transformationsprozesse in den Lebensvorstellungen und -Lebenseinstellungen anregen?

Dass z.B. auch die aus der europäischen Aufklärung hervorgegangenen Menschenrechte religiöse Implikationen haben, hat kürzlich der Soziologe Hans Joas vorgebracht³⁴. Die Menschenrechte, so Joas, sind ebenso säkulare (Aufklärung) wie religiösen (von aus Europa ausgewanderten, Religionsfreiheit suchenden religiösen Dissidenten stammend) Ursprungs. Sie werden in der „Allgemeinen Erklärung der

³⁴ Vergl. Joas, Hans (2011): Die Sakralisierung der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin.

Menschenrechte“ von 1948 religiös aufgeladen, indem sie so etwas wie die „Sakralisierung der Person“ (Joas) betreiben. Dennoch sind sie, so Joas, in verschiedene sozio-kulturelle Kontexte integrierbar, was sich heute weltweit zeige. Um sich durchsetzen zu können, brauchen sie nach Joas neben der rechtlichen und institutionellen Verankerung immer auch die bei emotionalen Erfahrungen (von Leiden und Unmenschlichkeit) ansetzenden Prozesse der Wertegeneralisierung, die wiederum die Vermittlung mit religiösen Traditionen verlangen.

6. Ein kulturethnologisch und religionshermeneutisch elaboriertes Vorgehen kann EZ dazu befähigen, konstruktive Anknüpfungspunkte an die Kultur der Akteure, auch der religiösen Akteure vor Ort zu finden (interkultureller und interreligiöser Dialog). Das wiederum würde deren Bereitschaft verstärken, Entwicklungsprojekte auch aus eigenem Antrieb zu verfolgen und sie zur eigenen Sache zu machen. Man wird aber auch sagen müssen, dass die Berücksichtigung des intrikaten Ineinander von Kultur und Religion EZ nicht einfacher macht - wegen der mit Religion immer einhergehenden Sakralisierungen und Absolutheitsansprüche - aber nachhaltiger wirksam. Religion braucht Bildung zur Humanität und Aufklärung über sich selbst, aber ohne kulturimperialen und missionarischen Anspruch. Das wäre auch eine, vielleicht die schwierigste Aufgabe von EZ.

Literatur

- Appleby, Scott R. (2000): *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. New York.
- Brocker, Manfred / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.)(2008): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Wiesbaden.
- Cassirer, E. (1923, 10. A. 1994): *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt.
- Cassirer, E. (1925, 9. A. 1994): *Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt.
- Cassirer, E. (1929, 10. A. 1994): *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt.
- Galtung, Johan (1998): *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*. Opladen. (Orig.: *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. London 1996).
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York.
- Geertz, Clifford (1983, 3.A. 1994): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main.

Geertz, Clifford (1996): Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien.

Graf, Friedrich Wilhelm (3. A. 2005): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München.

Graf, Friedrich Wilhelm (2013): Einleitung, in: Meier, Heinrich (Hrsg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München.

Gräb, Wilhelm (2002): Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh.

Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hrsg.) (2005): Unfriedliche Religionen? Das Konflikt- und Gewaltpotenzial von Religionen. Wiesbaden.

Huntington, Samuel (1998): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München.

Joas, Hans (2011): Die Sakralisierung der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin.

Löchte, Anne (2005): Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea. Würzburg,

Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘. München.

Rittberger, Volker / Hasenclever, Andreas (2000): Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Politisches Denken, Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Stuttgart.

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 / Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion - Wirtschaft - Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich.

Der Autor:

Wilhelm Gräb, Dr. theol., geb. 1948 in Säckingen/Rhein; 1968-72, Studium der Theologie und Philosophie in Bethel/Bielefeld, Göttingen und Heidelberg; 1972-1988 Promotion und Habilitation, Wiss. Assistent an der Universität Göttingen; 1988-93 Pfarrer in Göttingen; 1993-99 Professor für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum; seit 1999 Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Leiter des Instituts für Religionssoziologie; seit 2001 Universitätsprediger; seit 2011 Extraordinary Professor, Theological Faculty, University of Stellenbosch, RSA.