

der Glaube – trotz allem – ein Geschehen als Handeln Gottes hier und jetzt auffasst, das völlig erklärbar ist als natürliche oder geschichtliche Verknüpfung von Ereignissen.“]

<sup>6</sup> Wolfhart Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: A. M. Klaus Müller/ders. (Hg.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33–80; 36 f.

<sup>7</sup> Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 28.

<sup>8</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Pars I, q.1, a.7.

<sup>9</sup> Vgl. Menno Hulswit, *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*, Dordrecht u.a. 2002; Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* [1929], New York 1978; Polkinghorne, aaO., 89; Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, erw. Ausgabe London 1993, 53–55, 373–374; David Bohm, *Hidden Variables and the Implicate Order*, in: *Response to Conference Papers*, in: *Zygon* 20 (1985/2), 111–124, resp. 219–220.

<sup>10</sup> Polkinghorne, aaO., 80. Auf Deutsch: „strukturiert von den Gesetzen der Quantenmechanik und den Gleichungen der einbezogenen Quantenfelder“.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Theologie und Sozialwissenschaften

Richard H. Roberts

Die dramatischen Veränderungen in der weltweiten Verteilung von wirtschaftlicher und politischer Macht, die sich seit dem Zusammenbruch des früheren Sowjetblocks vollzogen und die immer noch andauern, waren begleitet von einer signifikanten und differenzierten Zunahme der soziokulturellen Bedeutung des Faktors Religion auf globaler wie lokaler Ebene. Dementsprechend vollzog sich auch in den christlichen Theologien, wie die Herausgeber dieses Heftes von CONCILIUM andeuten, ein Differenzierungsprozess. In diesem Beitrag habe ich nicht die Absicht, die Geschichte dieser Diversifizierung lang und breit nachzuerzählen, ich möchte vielmehr von einem strategischen Standpunkt aus eine Antwort geben. Diese erhält ihren spezifischen Charakter von meiner Tätigkeit als Lehrstuhlinhaber an den zwei Gegenpolen britischen Denkens: an einer äußerst traditionsgebundenen theologischen Fakultät und am ersten Fachbereich für Religionswissenschaften im Vereinigten Königreich. Kurz, ich möchte hier einen beiden Polen gemeinsamen, komplexen Interpretationskontext deuten und nicht willkürlich Polaritäten herausstellen.

Die extreme Ausgestaltung des gesamten britischen höheren Bildungswesens zu einem Management- und Marktsystem und seine Umstrukturierung in ein System



zur Massenproduktion von Studierenden, zum regelrechten „Klonen“ von zuvor festgelegten „Qualitäts“normen hatte tiefgreifende, jedoch kaum verstandene Konsequenzen für das Leben, für Lehre und Forschung christlicher Theologie und die Ausbildung und Supervision von Pfarrern und Priestern wie auch für die wissenschaftliche Erforschung der Religion. In einem solchen Kontext befinden sich alle Anstellungsverhältnisse, wo ein Gefühl von Berufung mit im Spiel ist, in einer potentiellen oder aktuellen Krise angesichts der unumschränkten Macht von Managern, die Identität der Angestellten neu zu definieren. Wir leben, wie der amerikanische Soziologe Willard F. Entemann behauptet, in einer Ära des „Managerismus“, der die Nachfolge der Triade „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ des Wirtschaftshistorikers Joseph Schumpeter angetreten hat.

Aus dieser extremen, in der Tat quasi-sowjetischen Zentralisierung in Großbritannien haben einige den Schluss gezogen, dass neues spirituelles und theologisches Leben sich an den Rändern und in den Nischen des gesellschaftlichen Blocks der „Moderne der Manager“<sup>1</sup> wird entwickeln müssen. Letztere ist eine extrem ausgeprägte Form einer sozialen Konstruktion, angesichts derer Sozialwissenschaftler, Geisteswissenschaftler und Theologen, in der Theorie und in abseitigen gemeinsamen Überlebensdiskursen Zuflucht gefunden haben. In der Tat kann jede signifikante Abweichung von den aufgezwungenen „Qualitätsvorschriften“ im Bereich von Lehre und Lernen eine potentielle Karriere jäh beenden.

## I. Der historische Kontext: vom Paradigma der Säkularisierung zum Wiederaufstieg der Religion

Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Ausführungen ein Versuch, einige der Bedingungen für eine kreative Begegnung von Theologie und Sozialwissenschaften kurz zu umreißen. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass „Theologie“ als der relativ autonome und kritisch-reflexive Diskurs jedweder Tradition ihre Aktivitäten im Feld der Sozial- und Humanwissenschaften (den *sciences humaines* bzw. *Geisteswissenschaften*) neu verorten muss, um den Herausforderungen, denen sie gegenübersteht, zu begegnen. Allgemein gesagt war die nachaufklärerische Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und den Sozialwissenschaften größtenteils die Geschichte einer auseinanderlaufenden Entwicklung, eine Situation, die durch die Ausgliederung der Theologie aus den geisteswissenschaftlichen Fakultäten in jenen modernen Universitäten institutionalisiert wurde, die dem Beispiel der Neugründung der Berliner Humboldt-Universität im frühen 19. Jahrhundert folgten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg leistete die katholische *sociologie religieuse* in Frankreich Pionierarbeit für die quantitative empirische Erforschung der Religion und den Wandel religiöser Ausdrucksformen und legte damit international den Grundstein für die Entstehung einer europäischen und später nordamerikanischen Religionssoziologie in der Nachkriegszeit. So erlebte diese Teildisziplin der



Soziologie von den späten 60ern bis in die Mitte der 90er Jahre hinein eine hohe Blüte. Zu den führenden Persönlichkeiten gehörten zum Beispiel David Martin, Bryan Wilson, Roland Robertson, Barbara Hargrove, Michael Hill, Milton Yinger, Charles Glock, Ronald Starck, Peter Berger, Steve Bruce, Karel Dobbelaere, Roland Campiche und andere. Zentrales Thema dieser Generation und ihrer Schüler war die weitere Verfeinerung von Theorien der Säkularisierung. Dabei ging man von der Annahme aus, dass die Religion angesichts der Modernisierung unaufhaltsam ihrem Ende entgegengehe, und dass dieser Prozess im Letzten unumstößlich und irreversibel sei. Heute ist offenkundig, dass dieser Konsens sich als gänzlich unbefriedigender Deutungsversuch der zunehmenden und oft problematischen Relevanz des Faktors Religion im Weltsystem erwiesen hat.

Der „Wiederaufstieg“ bzw. die „Rückkehr“ der Religion auf Weltebene, zu beobachten etwa am Beispiel radikal-konservativer und fundamentalistischer Strömungen, am religiös inspirierten Terrorismus, an den synkretistischen Frömmigkeitsformen des „New Age“ und der Therapiekultur sowie an der Wiederbelebung ethnischer und religiöser Nationalismen nach dem Zusammenbruch des marxistischen Sozialismus, hat die Angemessenheit der traditionellen Religionssoziologie samt ihrer Grundlage in der Säkularisierungstheorie kritisch in Frage gestellt. Darüber hinaus hat es wichtige theoretische Entwicklungen in der vorherrschenden Sozialtheorie gegeben: etwa das Aufkommen der Problematik Moderne/Postmoderne, eine ausgedehnte Reflexion über Realität und Bedeutung der Globalisierung, Debatten über die Angemessenheit der sozialen Theorie des Konstruktivismus, die zentrale Rolle der „Risikogesellschaft“ und die immer klarer hervortretenden Perspektiven von Umwelt und Ökologie. Zusammengekommen laufen all diese Dinge auf einen neuen Kontext hinaus, der erst noch in vollem Umfang in die sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion integriert werden muss, von der Theologie einmal ganz abgesehen.

## II. Verschanzung in der Theologie und Reduktionismus in den Religionswissenschaften

Inzwischen hat sich in der formalen christlichen Theologie der vorherrschende Trend herausgebildet, sich hinter postliberalen Denkweisen zu verschanzen, so vertreten von Persönlichkeiten wie dem französischen katholischen Theologen Jean-Luc Marion und dem Laienmitglied der angloamerikanischen Episkopalkirche John Milbank.<sup>2</sup> Der gegenwärtige anglikanische Erzbischof von Canterbury, Dr. Rowan Williams, ist einen vorsichtigen Weg gegangen: Er hält an der von Marion vertretenen Auffassung von der zentralen theologischen Aufgabe des Bischofs fest und lehnt es zugleich (im Gegensatz zu Milbank) wohlbedacht ab, die Sozial- und Humanwissenschaften als theologische Hilfswissenschaften zu entlassen. Diese Strategien erlauben es der christlichen Theologie, als eine sich selbst beglaubigende, kulturell-linguistische Praxis weiter zu bestehen, frei vom verderblichen Einfluss dessen, was Milbank als die „häretischen“ Diskurse der



Sozial- und Humanwissenschaften gezeichnet hat. Sie erlauben es der Theologie aber nicht, die wirkliche Frage nach der Ganzheit in einer differenzierten Welt zu thematisieren. Über die bloße Theorie hinaus erfordert das nämlich einen Ansatz, der die Entwicklung eines „humanökologischen“ Verständnisses von gesellschaftlicher wie umweltbezogener Nachhaltigkeit ins Blickfeld rückt. Eine solche Perspektive einzunehmen bedeutet, sich erneut auf eine Auseinandersetzung mit unterdrückten, abgeschobenen und marginalisierten Wandlungsprozessen einzulassen, wie sie heute im Grenzbereich von Psychotherapie und Spiritualität hervorbrechen.

Konfrontiert mit diesen offenkundigen Polaritäten könnte das von den „religious studies“ in der angelsächsischen Welt vertretene Forschungsgebiet auf den ersten Blick die Grundlagen bieten, um die Distanz zwischen Theologie und Sozialwissenschaften zu überbrücken, doch eine nähere Prüfung lässt eine Situation erkennen, die sich mit der einer Teildisziplin der Religionssoziologie vergleichen lässt. Letztere reduziert zum Beispiel das Forschungsobjekt auf die Auswirkungen sozialer Konstruktion, indem sie etwa Theorien der rationalen Wahl und des Marketing auf religiöses und spirituelles Engagement anwendet. Innerhalb des multidisziplinären Gebiets der Religionswissenschaften ist die von Persönlichkeiten wie Ninian Smart erstmals angewandte phänomenologische Methode als kulturspezifisch angegriffen worden und hat den Debatten, ob die Kategorie „Religion“ aus philosophischen wie postkolonialen Gründen überhaupt noch eine Überlebenschance habe, das Feld überlassen. Zentral für einige der mehr polemischen Teilgebiete der Religionswissenschaften ist die Suche nach dem unheiligen Gral der letztlich reduktiven wissenschaftlichen Erklärung für noch vorhandene Restbestände von Religiosität. Eine damit einhergehende Ablehnung von Allgemeinbegriffen des Menschen von der Art, die Mircea Eliade als Grundlage für seine Einheitsvision benutzte, legte bei den Praktikern der Religionswissenschaft tendenziell jede Fähigkeit lahm, die politischen, ethischen und umweltbezogenen Implikationen ihres Forschungsfeldes in Angriff zu nehmen.

Diese Situation hat Konsequenzen, die so ähnlich auch der analytischen Philosophie widerfuhren, sobald sie einmal ihr Aufgabenfeld analysiert hatte und danach zur bloßen Kritik an den unbedachten linguistischen Tricks anderer Disziplinen wurde, deren Diskurse logische Analytiker zu klären sich anmaßen. In einem so wenig erfolversprechenden Umfeld ist es keine Überraschung, dass die subtilen öffentlichen Spuren von Religion, Religiosität und Theologie bzw. Nichttheologie, verknüpft mit der Wahrnehmung von „Schatten des Geistes“ und des „Nachlebens von Religion“, wie das im Poststrukturalismus und unter „Bedingungen der Postmoderne“ offenkundig ist, für eine intellektuelle Elite in den Geisteswissenschaften attraktiv wurden, während die akademische religiöse Fachkompetenz sich in selbstverdummenden und sterilen Debatten verding.



### III. Die Erforschung der Religion und die herrschende Sozialwissenschaft

Die Geschichte der sozialwissenschaftlichen Forschung ist ohne Frage eng verknüpft mit dem Projekt der Aufklärung, dem Beginn der Industrialisierung, dem Schicksal der „verlorenen und besiegten Tradition“ (Alasdair MacIntyre) sowie der Zunahme der human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen im 19. Jahrhundert. Sowohl die frühe Anthropologie wie auch die Religionssoziologie müssen vor dem Hintergrund einer zunehmenden Legitimationskrise verstanden werden, die (auf gegensätzliche Weise) selbst eine Hauptsorge der „Gründungsväter“ (Marx, Weber und Durkheim) war. Die darauf folgende Abkoppelung der religiösen Dimension (und nicht zuletzt der Theologie) von zentralen Fragen der Sozialwissenschaft ist nur *eine* Konsequenz der Rolle, welche die Analyse der Religion in der Entwicklung des Denkens dieser Schlüsselfiguren spielte. Die relative Isolierung der empirischen Religionsforschung (später als „Religionsgeschichte“ und „Religionsphänomenologie“ zur formalen Disziplin erhoben) und die Aufspaltung zwischen anthropologischen und soziologischen Ansätzen (die an „Kultur“ bzw. „Gesellschaft“ interessiert waren) wurden auf vielfältige Weise rational erklärt. Heute jedoch erfordern gesellschaftliche Transformationen und ihre Theoriebildung (einschließlich jener als „religiös“ gedeuteten Aspekte von beiden) eine neue Deutung des Bereichs der Religion. Auf den folgenden Seiten dieses Beitrags skizzieren wir Grundelemente einer solchen strategischen Antwort.<sup>3</sup>

Wie bereits oben erwähnt, war die Säkularisierungstheorie die ganze Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa wie in Nordamerika das zentrale Thema in der Teildisziplin der Religionssoziologie. Es ist offenkundig, dass die Säkularisierung als theoretisches Konstrukt Konsequenzen hatte, die über die der Religionssoziologie, verstanden als Teildisziplin der Soziologie, weit hinausgingen. So eröffneten Marx, Weber, Durkheim und Simmel und in den letzten Jahrzehnten Foucault und Blumenberg Perspektiven, die die Säkularisierungstheorie in den weiteren Rahmen der Interpretation der Hoch- und Volkskultur einordneten. Dabei wurde jedoch innerhalb der Teildisziplin selbst ein Festhalten am Paradigma der Säkularisierung zu einer Art von „Rechtgläubigkeitstest“ einer Disziplin.

Eine weitere zentrale Frage in der traditionellen Religionssoziologie war die

#### *Der Autor*

*Professor Richard H. Roberts hatte von 1991–1995 den Lehrstuhl für Divinity an der Universität von St. Andrews und danach den für Religionswissenschaften an der Lancaster University inne, wo er 2002 emeritiert wurde. Veröffentlichungen als Autor und Herausgeber u.a.: Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Responses (1995); Time and Value (Oxford 1998); Religion, Theology and the Human Sciences (2001). Zur Zeit arbeitet er an einer Kritik der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religion, wobei er die Neustrukturierung des religiös-spirituellen Forschungsgebiets im Kontext der Globalisierung und moderner bzw. postmoderner Denkmuster zu interpretieren sucht. Anschrift: Department of Religious Studies, Lancaster University, Lancaster, England, Großbritannien. E-Mail: r.roberts@lancaster.ac.uk.*



immer wieder aufgegriffene Analyse der Weberschen These in seiner *Protestantischen Ethik*. Diese erweiterte Diskussion hat sich nicht nur in Richtung „Wirtschaftskulturen“ ausgeweitet (so bei Berger, Martin, Roberts und anderen), sondern auch so weit geöffnet, dass sie den Diskurs der Religion mit einbezog, das heißt, dass sie auch jene „Theologien“ berücksichtigte, die solche Kulturen ausdrücklich zu unterstützen bzw. ihre Grundlagen zu erschüttern suchten (so bei Michael Novak und den amerikanischen Neo-Konservativen, im Gegensatz zu Clodovis und Leonardo Boff und anderen). Diese Faktoren können dann verstanden werden im Kontext üblicher Diskussionen über das Wesen des Kapitalismus und über Wirtschaftssysteme, von denen man annahm, sie bräuchten, um effektiv zu funktionieren, eine kulturelle und ethische Basis.<sup>4</sup>

Hier wird jedoch jede willkürliche Zweiteilung in soziologische und anthropologische Forschungsmethoden mehr und mehr fragwürdig. Im Kern einer Managergesellschaft wird „Spiritualität“ zunehmend als Mittel benutzt, um Änderungen im Kern menschlicher Identität zu verankern und die Akzeptanz von Realität sicherzustellen. Werden religiöse und quasi-religiöse Phänomene von ökonomischen Überlegungen und Marktstrategien überlagert, so kann das die „Spiritualität“ unter bestimmten Bedingungen auf einen neuen „Geist des Kapitalismus“ reduzieren, der sich dann als Instrument benutzen lässt. Hier ist es wichtig, zwischen „Ressource“ und „Kapital“, zwischen dem Nutzen, dem Austausch und den inneren „Werten“ der „Religion“, dem „Sakralen“ und ihren verwandten Entsprechungen Unterschiede wahrzunehmen und sie genau festzuhalten (Roberts 2001).

Hat man einmal der dominanten und interessengeleiteten Säkularisierungstheorie die Grundlage entzogen, so muss ein neuer methodischer Ansatz in der sozialwissenschaftlichen Erforschung der Religion deren Beziehung zu den verschiedenen Deutungen der „Moderne“ neu überprüfen, so wie sie in der gängigen soziologischen Theorie und der Kulturtheorie zu finden sind. Die traditionelle Religionssoziologie lebte weitgehend von ihrer Beziehung zu den „Gründungsvätern“ (Marx, Weber und Durkheim), die immer wieder herangezogen und verwertet wurden, sowie von überwiegend veralteten Konzeptionen der „Moderne“. Im Gegensatz dazu haben die heute gemeinhin vertretene Soziologie, Anthropologie und die Kulturwissenschaften ihre Grundlagen erweitert. So kann eine gegenwärtig viel diskutierte Typologie „moderner Lebensformen“ (zum Beispiel bei Anthony Giddens, Ulrich Beck, James Beckford, Scott Lash, Brian Turner, John Coleman, Alain Touraine, Pierre Bourdieu und anderen) als Basis dienen, um dem Bereich Religion ein neues Anfangsprofil zu geben. Solch neue Deutungen stehen jedoch ganz offensichtlich unter dem starken soziokulturellen Einfluss der Moderne und des postindustriellen bzw. fortgeschrittenen Kapitalismus und haben im Lichte der Interpretationen der postmodernen Problematik nur vorläufigen Charakter. Zentral dagegen für die heutige Moderne sind der Managementismus, die Risikokalkulation, die Vorherrschaft von „Experten“- und Überwachungssystemen, in denen neue kulturelle Widersprüche auftreten, in deren Kontext religiöse und spirituelle Faktoren ihr Erscheinungsbild auf vielfältige



Weise wandeln. Die Theologie ist größtenteils schlecht gerüstet, um auf ein so komplexes Muster sozialer Konstruktion zu reagieren.

## IV. Gebräuchliche theoretische Antworten auf die soziale Konstruktion von Religion

Grundfragen über Wesen und Sinn von „Religion“ werden jedoch nicht nur im Rahmen der Religionswissenschaften debattiert. Das immer weitere Abdriften der Religion zu einer Randerscheinung, die in Verbindung gebracht wird mit Phänomenen wie fortschreitendem Traditionsverlust, Ausdifferenzierung der Lebensbereiche, Pluralismus u.a., die man alle unter Säkularisierung und die Paradigmen der *Protestantischen Ethik* subsumieren kann, hat in Wirklichkeit zu einer Art „Farbenblindheit“ geführt, mit der man an eine Reihe von Faktoren heranging, die nun, sogar in den Grenzen der Paradigmata selbst, in Erscheinung treten. Mit theoretischen Anleihen von außerhalb des introvertierten und ghettoisierten Felds von Theologie und Religionssoziologie ist es möglich, den religiös-spirituellen Antrieb neu zu konzipieren. So hilft uns zum Beispiel die integrierte Kulturtheorie des verstorbenen Pierre Bourdieu als „Kapital“, kombiniert mit soziologischen und anthropologischen Einsichten, Religion nicht mehr als Randerscheinung im Schatten der „Moderne“, sondern als lebendigen und aktiven Faktor im Kontext der „Bedingung der Postmoderne“ zu deuten. Religion und Formen der Religiosität sind ein, wenn auch unverkennbares und hochdifferenziertes Element innerhalb des globalen und lokalen Systems der Nutzung und des Austauschs von Kultur. Diese Wirklichkeiten sind umstritten, paradox und mehrdeutig, ebenso unerlässlich wie voller Risiken. Das religiös-spirituelle Prinzip ist ein Wesenselement der von den Vorfahren übernommenen, ja originären Aufgaben einer tiefreichenden Sozialisation - und zeigt sich in Ersatzformen, wenn es unter modernen und postmodernen Bedingungen abwandert und in neuer Gestalt auftritt.

Ein Beispiel solcher Formveränderung lässt sich am Schicksal der Kirchen- bzw. Sektentypologie beobachten, die aus den klassischen Werken Webers und Troeltschs als Erbe übernommen und in der Nachkriegszeit entscheidend weiterentwickelt wurde (von Bryan Wilson und anderen). Sie musste als erste modifiziert werden, um das Weiterbestehen von sektiererischen Gruppen und „Kulten“ zu erklären. Was deren Zukunftsaussichten angeht, so war die Annahme vorherrschend, es handle sich bei ihnen um eine Randerscheinung. Religion wurde gewöhnlich als nebensächlich betrachtet, als eine in einer total säkularisierten Welt absterbende Kraft. Die Theorie sozialer Bewegungen, die seit den Untersuchungen über die Ursprünge des Nationalsozialismus und des Dritten Reiches, und später des Spätkommunismus und der McCarthy-Ära einen regelrechten Aufschwung erlebt hatte, ging meist auf unabhängige Ursprünge zurück. Als jedoch später während und nach den 60er Jahren in einem gesellschaftlich signifikanterem Ausmaß neue, breit gefächerte religiöse Bewegungen aufkamen,



intensivierte sich die Forschung (zum Beispiel bei Eileen Barker, Beckford, David Bromley und Meredith McGuire). Es kam, anfangs durch die wechselseitige Anwendung der Ressourcenmobilisierungstheorie, zu einer teilweisen Konvergenz von Religionssoziologie und der Erforschung sozialer Bewegungen. Später ist eine Annäherung der theoretischen Perspektiven mehr im Einzelnen erkennbar (etwa in den Arbeiten von Beckford und Touraine). Und erst in jüngster Zeit bot die Organisationstheorie (wie zum Beispiel in der Arbeit von Stewart Clegg und einer Reihe von Management-Theoretikern) entscheidende Ansatzpunkte für die Analyse heutiger religiöser Wandlungsprozesse.

Überdies ist die weitverbreitete Tendenz, Religion als Ersatz für politisches Handeln und/oder als Abweichung aufgrund von Enteignung zu sehen (ein Reflex nicht zuletzt eines verbreiteten marxistischen Einflusses) wieder in Frage gestellt worden, und zwar durch das Anwachsen einer aktivistischen Pfingstbewegung, durch die Befreiungstheologie (in den späten 70er und 80er Jahren) und Ende der 80er und 90er Jahre durch den islamischen Fundamentalismus im Iran und anderswo. Der religiöse Fundamentalismus ist natürlich ein globales Phänomen, das in christlichen, jüdischen, muslimischen und hinduistischen Formen auftritt. Die Deutungen des globalen Fundamentalismus (zum Beispiel von Gilles Kepel, Martin Riesebrodt und vom Harvard-Projekt) lassen sich am besten wieder in Relation zu den Theorien der Moderne und nicht so sehr von der Säkularisierungsthese her zu einer Typologie zusammenfassen. Der globale und transkulturelle Charakter des Fundamentalismus erfordert hier eine Betrachtung von der Globalisierungstheorie her.

Die Globalisierungstheorie (deren Entwicklung von Sergei Eisenstadt über Immanuel Wallerstein bis hin zu Roland Robertson, Manuel Castells und anderen genau verfolgt wurde) ist von großer Bedeutung für die Aufgabe, die globalen und lokalen Beziehungen zwischen religiösen Glaubenssystemen und ethischen Werten auf der einen und der globalen Wirtschaft und transnationalen Unternehmen (und einer Unternehmensethik) auf der anderen Seite zu interpretieren. Roland Robertson macht in seiner postmarxistischen Globalisierungstheorie den Vorschlag, den Glaubensüberzeugungen, Werten und Praktiken im Weltsystem eine weit bedeutsamere Rolle beizumessen als das von der Säkularisierungsthese her möglich wäre. Als Reaktion auf den ökonomischen Determinismus von Denkern aus jüngster Zeit (wie er sich auch im Denken des Volkes vielfach widerspiegelt) kann die Globalisierungstheorie den religiösen und ethischen Werten im Weltsystem eine, wenngleich umstrittene, so doch substantielle Bedeutung zuschreiben, obwohl einige von reaktivem Charakter sind. Man kann aber in solchen Werten mehr sehen als dass sie bloß den Status und die Rolle von Begleiterscheinungen einnehmen: als Anzeichen nämlich eines wiedererwachten Interesses an Religion, die als realer Faktor zu sozialem Handeln befähigt, als Kraft für das potentiell Gute in einer globalisierten Welt, wie sie Robertson sieht, oder eher als reaktive Antwort, wie Peter Beyer meint. Unter den Bedingungen einer globalisierten und virtualisierten Welt tritt der paradoxe Fall ein, dass praktische Allwissenheit und augenblickliche Verfügbarkeit, also



ein quasi-theologisches Vokabular, die einzige Möglichkeit zu einem Diskurs bietet, der den vollen Umfang sozialer Transformation wiedergibt. Sozialtheorie und Theologie sind auf diese Weise (trotz des *cordon sanitaire* der theologischen „Radikalen Orthodoxie“) unentwirrbar und vielleicht auch unwillentlich im Kampf um Repräsentation miteinander verflochten. Soziologisch ausgedrückt stellt die Globalisierung den Rahmen für die Diskussion von zusammenhängenden Aspekten der Identitätskrise zur Verfügung, den Aspekten der Nation und des Nationalismus sowie denen der Identität des Einzelnen beziehungsweise der Gruppe oder Gemeinschaft.

Im oben grob skizzierten komplexen Feld ist „Kultur“ zu einem in seinem Wesen umstrittenen Begriff geworden. Die „Kulturwissenschaften“ problematisieren und thematisieren die Lebenswelten der Spätmoderne und fungieren so als billiger Ersatz für eine selbstreflexive Anthropologie. Der Niedergang und die Neukonstruktion einer „Klassen“analyse im Sinne eines relativen kulturellen Abstiegs sowie die „Identitätstheorie“, die sichtbar an Bedeutung gewinnt, deuten die Religion erneut mit Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen im sozialen und kulturellen Denken, wobei sie sich vor allem auf die Sozialpsychologie stützen. Die Identitätskrise erhält jedoch ihren spezifischen Charakter von zwei weiteren Faktoren: von der Postmodernisierung der sozialen und kulturellen Bedingungen und vom Auftreten des Feminismus und der Geschlechtertheorie. Beide üben heute auf das Gebiet der zeitgenössischen Religion einen bestimmenden Einfluss aus, ebenso sehr wie sie das auf die Theologie getan haben.

## V. Schlussüberlegung: Religion und Theologie im Feld der Moderne/Postmoderne

Eine angemessene sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion im modernen bzw. postmodernen Radius wird (zumindest) fünf eng zusammenhängende Schlüsselbereiche betrachten müssen, die letztlich auf soziokulturelle transzendente Kategorien der heutigen sozialen Wirklichkeit hinauslaufen. Erstens: Das Aufkommen der postmodernen Problematik bringt einen Wandel in der Erfahrung von Raum und Zeit mit sich. Zweitens: Vor dem Hintergrund der feministischen Kritik am Patriarchat hat die Geschlechtertheorie zu inhaltlich neuen Gottesbegriffen geführt. Drittens: Die Flucht in die virtuelle Welt und eine immer perfektere Robotertechnik werden zu einer gefährlichen und trügerischen Reaktion auf das „Ende des Menschen“ und die drohende Umweltkatastrophe. Viertens: In den gegenwärtigen Formen von Spiritualität stehen das Ich, der Körper und eine radikale Immanenz offenkundig im Vordergrund. Fünftens: Die angefochtene Genealogie des „Charismas“ und das Nebeneinander von ererbten und postmodernisierenden kulturellen Faktoren in der Debatte um die „Ur-Religion“, das globale Schamanentum und die Techniken bzw. Technologien der Ekstase konfrontieren Theologen und Sozialwissenschaftler mit der umgestaltenden Kraft des religiösen und spirituellen Antriebs.<sup>5</sup> Eine erneuerte christliche Theologie wird



mit dieser komplexen Umgestaltung der religiös-spirituellen Landschaft in einen Dialog eintreten müssen und ihr nicht aus dem Wege gehen können.

<sup>1</sup> Vgl. Richard H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge 2002. Das Buch enthält eine umfassende Bibliographie.

<sup>2</sup> Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford 1989.

<sup>3</sup> Die folgenden Ausführungen beruhen auf meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit über Religion und Sozialtheorie im Fachbereich Religionswissenschaften an der Lancaster University von 1995 bis heute.

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist das britische Beispiel von Interesse: In einer multikulturellen Gesellschaft ohne jeden moralischen Konsens werden Überwachung und Kontrolle durch das Management, das unter der unangefochtenen Hegemonie eines absoluten „Leistungsprinzips“ totale Transparenz fordert, als wünschenswerter angesehen als ein noch vorhandenes Restvertrauen in eine selbstreflexive Verantwortung oder die Aneignung von Werten.

<sup>5</sup> Vgl. Richard H. Roberts, *Critique of the Social-Scientific Study of Religion* (erscheint in Kürze).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

## Heilende Lehre

### || Auf dem Weg zu einer Theologie der Gesundheit und der Medizin

Stephan van Erp

Die Theologie und die Wissenschaft der Medizin verbindet ein gemeinsames Interesse am menschlichen Wohlbefinden. Beiden akademischen Disziplinen geht es um die Fragen von Leben und Tod, von Verantwortung und Kommunikation in Zeiten, da das Dasein des Menschen, seine Zuversicht und seine Verletzlichkeit im Mittelpunkt stehen. Doch die Aufmerksamkeit der Theologie für die Medizin beschränkt sich im Allgemeinen auf die medizinische Ethik und auf die Theologien der seelsorglichen Betreuung in Pflegeheimen und Krankenhäusern. Offenbar haben die Theologen die Gelegenheit verpasst, systematisch über Situationen nachzudenken, mit denen sich jeder irgendwann einmal wird auseinandersetzen müssen: krank zu werden, andere zu pflegen oder selbst auf die Pflege anderer angewiesen zu sein. Unter solchen Bedingungen kommt das Leben der Menschen mit Erzählungen von Sünde, Leiden und Erlösung in Berührung. Warum werden wir krank? Wie sehen wir Krankheit und Gesundheit? Welche Pflegepolitik, welche Ziele und Grenzen der Pflege gibt es? Die dogmatische