

Hubert Seiwert

Religion und moderne Umwelt. Globale Perspektiven religiöser Innovation

Die These, die ich im folgenden erläutern werde, besagt, daß die dialektische Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne als ein global verlaufender Prozeß angesehen werden muß. Ich möchte dafür plädieren, die verschiedenen regional begrenzten Einzeluntersuchungen, die das Verhältnis von Religion und Umwelt zum Gegenstand haben, im Kontext dieser globalen Dialektik zu sehen und auf diese Weise in einen übergreifenden Forschungsansatz zu integrieren.

Obwohl ich selbst Religionshistoriker bin, liegt mir daran, die räumliche Dimension religiöser Prozesse stärker in den Blick zu bringen. Insofern besteht ein enger Zusammenhang mit religionsgeographischen Fragestellungen. Gleichwohl werde ich einen Umweltbegriff zugrundelegen, der nicht ausschließlich geographisch verstanden wird.

1. Was heißt "Umwelt" im Bezug auf Religion?

Der Terminus "Umwelt" wird gegenwärtig hauptsächlich in zwei Zusammenhängen gebraucht, in einem umgangssprachlichen und einem wissenschaftssprachlichen. Umgangssprachlich wird seit der Ökologiebewegung mit "Umwelt" in erster Linie die natürliche Umwelt des Menschen gemeint. "Umweltzerstörung" und "Zerstörung der Natur" sind in diesem Kontext nahezu Synonyme. Es ist wohl auch dieser Umweltbegriff gemeint, wenn von "Umwelttheologie" die Rede ist.

In der Wissenschaftssprache ist der Terminus "Umwelt" vor allem innerhalb systemtheoretischer Ansätze geläufig, um die Umwelt eines beliebigen Systems

zu bezeichnen. In diesem Kontext ist "Umwelt" ein relativer Begriff, der sich erst dann inhaltlich bestimmen läßt, wenn geklärt ist, wessen Umwelt gemeint ist.

Sofern es um Religion geht, wäre alles, was nicht Religion ist, als Umwelt von Religion zu bezeichnen.¹

Es ist offensichtlich, daß der umgangssprachliche und der systemtheoretische Umweltbegriff zwei verschiedene Dinge sind. Im einen Fall ist ausschließlich die materielle Umwelt gemeint, insbesondere die topographische und biologische Umwelt des Menschen, im anderen Fall muß auch die soziale, ökonomische, politische oder intellektuelle Umwelt von Religion in Betracht gezogen werden. Wir müssen also klären, welchen Umweltbegriff wir meinen, wenn wir das Verhältnis von Religion und Umwelt zum Thema machen.

Sofern wir uns am systemtheoretischen Umweltbegriff orientieren — wofür ich plädiere — hat dies zur Konsequenz, daß das Thema "Religion und Umwelt" nicht mehr als spezifisch religionsgeographisches anzusehen ist. Die Beziehungen zwischen Religionen und ihren jeweiligen sozialen, ökonomischen, politischen und intellektuellen Umfeldern ist seit langem Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung, sowohl im Rahmen der Religionsgeschichte² als auch der Religionssoziologie.³ Ich möchte sogar so weit gehen zu sagen, daß Religionsgeschichte, wo sie sich nicht auf reine Ideengeschichte beschränkt, immer auch die Beziehung von Religion und Umwelt behandelt. In diesem allgemeinen Sinne ist Religion-Umwelt-Forschung somit nichts Neues, kein Desiderat der Forschung.

Es gibt freilich in diesem Feld auch Desiderate. Sie werden deutlich, wenn wir uns auf den religionsgeographischen Kontext dieser Tagung besinnen. Ich meine die Dimension des Raumes. Religionen, wie alle empirischen Gegenstände, haben eine zeitliche wie eine räumliche Dimension. In der Religionswissenschaft steht bislang die historische Forschung, die sich an der zeitlichen Achse orientiert, eindeutig im Vordergrund, während die Ebene des Raumes allenfalls am Rande berücksichtigt wurde. Dies gilt auch für die Behandlung des Verhältnisses Religion-Umwelt.

Halten wir fest: Religion-Umwelt-Forschung im allgemeinen Sinne ist ein nahezu grenzenloses Thema, weil jede Religionsforschung, insbesondere Religionssoziologie und Religionsgeschichte, immer auch die Beziehung von Religionen zu ihrem Umfeld zum Gegenstand hat. Es ist deshalb eine Einengung angebracht. Dabei bietet sich als Desiderat der Forschung eine Konzentration auf die räumliche Dimension religiöser Prozesse an, um die vorwiegend

historisch-genetische Betrachtungsweise der Religionsgeschichte zu ergänzen. Ich möchte diese Perspektivverschiebung im folgenden anhand der Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne erläutern.

2. Beziehung zwischen Religion und Umwelt als dialektischer Prozeß

Es ist ein Verdienst von Professor BÜTTNER, den dialektischen Charakter der Religion-Umwelt-Beziehung hervorgehoben zu haben:⁴ Religion und Umwelt stehen in einem Prozeß wechselseitiger Beeinflussung, in dem beide sowohl als Funktionen als auch als Faktoren wirken. Dieses von BÜTTNER ursprünglich vor allem anhand der materiellen Umwelt: Siedlungs- und Wirtschaftsformen, erläuterte Modell, läßt sich ohne Mühe auch auf andere Bereiche, z. B. die soziale und intellektuelle Umwelt, übertragen.

Wenn wir die Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne betrachten — als "Moderne" verstehe ich hier der Einfachheit halber die Epoche seit der industriellen Revolution⁵ — läßt sich der dialektische Prozeß wie folgt skizzieren: Auf der einen Seite bestehen die tiefgreifenden sozialen, ökonomischen und intellektuellen und materiellen Veränderungen, die die Moderne kennzeichnen. Im Bezug auf Religion sind dies *Veränderungen der Umwelt*. Auf der anderen Seite finden wir ebenso bedeutende *religiöse Veränderungen*, Säkularisierung gehört dazu ebenso wie die Entstehung neuer Religionen. Diese religiösen Innovationen lassen sich zumindest teilweise als Reaktionen auf die Veränderungen der Umwelt interpretieren, sie sind eine Funktion des sozialen und intellektuellen Wandels der Moderne. Andererseits wirken die religiösen Innovationen jedoch ihrerseits wieder auf die Umwelt zurück, sie sind also selbst ein Faktor der modernen Entwicklung.

Ich will dies an zwei bekannten Beispielen konkretisieren. Das erste bezieht sich auf Europa: Wie auch immer man MAX WEBERS Kapitalismusthese im einzelnen bewerten mag,⁶ sicher ist, daß die protestantische Wirtschaftsethik zumindest ein Faktor — ob der entscheidende oder nicht, ist hier sekundär — bei der Entstehung des modernen Kapitalismus war. Die ökonomische Entwicklung der Moderne ist also unter anderem durch religiöse Faktoren beeinflusst. Andererseits haben diese ökonomische Entwicklung und ihre sozialen Begleiterscheinungen, wie Urbanisierung und funktionale Differenzierung des Sozialsystems, Auswirkungen auf die religiöse Entwicklung, etwa in Form abnehmender Kirchenbindung, ein Prozeß, der oft als "Säkularisierung" bezeichnet wird.⁷ Säkularisierung ihrerseits wirkt auf das soziale System zurück, äußert sich beispielsweise in veränderten Lehrplänen der Schulen, die ihrerseits wieder den Säkularisierungsprozeß verstärken. Gleichzeitig stellt diese

Entwicklung aber auch eine Veränderung der (sozialen) Umwelt der etablierten Religionen dar, eine Herausforderung, auf die etwa die Theologie durch neue Fragestellungen und neue Antworten reagiert.

Das zweite Beispiel betrifft den Iran: Unter der Qâjâr-Dynastie (1779 – 1925) machte Persien einen Prozeß tiefgreifender sozialer und politischer Veränderungen durch, in deren Verlauf sich das Land von einer Monarchie mit mittelalterlichen Strukturen zu einer konstitutionellen Monarchie entwickelte. Wesentlichster Faktor dieser Veränderungen war das Vordringen europäischer Mächte, insbesondere Englands und Rußlands. Die dadurch provozierten ökonomischen und sozialen Krisen hatten auch Konsequenzen für die religiöse Entwicklung, die sich beispielsweise in einer zunehmenden Politisierung von Teilen des schiitischen Klerus in der revolutionären Phase des ausgehenden 19. Jahrhunderts äußerten.⁸ Es ist hinlänglich bekannt, daß im 20. Jahrhundert die schiitischen Geistlichen zu einem bedeutenden Faktor der persischen Innenpolitik wurden und schließlich die iranische Revolution von 1979 mit herbeiführten, deren Wirkungen weit über Persien hinausreichen.⁹

Die beiden Beispiele, Europa und Iran, zeigen, wie eng die Wechselbeziehung zwischen Religion und sozialer Umwelt gerade in der Moderne ist. Beiden Beispielen ist gemeinsam, daß der dialektische Prozeß vor allem in seiner zeitlichen Dimension erkennbar ist: Soziale Veränderungen (einschließlich politischer und ökonomischer Veränderungen) führen zu religiösen Veränderungen, die ihrerseits wieder die soziale Entwicklung beeinflussen. Der Prozeß läßt sich weitgehend entlang einer zeitlichen Achse rekonstruieren.

Wenn wir jedoch die Perspektive verschieben und die räumliche Dimension stärker in den Blick nehmen, können wir eine ähnliche Dialektik beobachten. Das iranische Beispiel macht dies leicht verständlich: Die innenpolitische Entwicklung des Iran im 19. Jahrhundert ist entscheidend beeinflusst durch die gleichzeitige Entwicklung des europäischen Staatensystems. Überspitzt formuliert: Die Modernisierung Persiens ist eine Folge der Modernisierung Europas. Davon ist natürlich auch die religiöse Entwicklung im Iran betroffen. Andererseits hat diese Entwicklung aber unverkennbare Rückwirkungen auf Europa. Ich denke dabei nicht nur an die geopolitischen Konsequenzen der iranischen Revolution, sondern auch an die europäischen Reaktionen auf den islamischen Fundamentalismus. Daß hier auch religiöse Entwicklungen betroffen sind, etwa die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Islam, liegt auf der Hand.

Worauf es mir ankommt ist folgendes: Der dialektische Prozeß der Religion-Umwelt-Beziehung läßt sich nicht nur entlang der Zeitachse, sondern auch auf

der Ebene des Raumes verfolgen. Bei der Behandlung der Moderne verdient die räumliche Dimension aus zwei Gründen besondere Beachtung: Einmal, weil die Religionsforschung sich bislang in erster Linie auf Entwicklungen in der Zeit konzentriert hat; zum anderen, weil die ökonomischen, technischen und sozialen Entwicklungen der Moderne in bisher nie dagewesenem Maße globalen Charakter gewonnen haben. Dies gilt auch für die religiösen Entwicklungen. Ich werde die globale Dimension der Religion-Umwelt-Beziehung im folgenden erläutern.

3. Die "globale Dialektik" der Religion-Umwelt-Beziehung in der Moderne

Die "globale Dialektik" der Religion-Umwelt-Beziehung in der Moderne läßt sich schematisch wie folgt skizzieren: Geographischer Ursprung der Moderne ist Europa. Die Modernisierung Europas wirkt weit über ihr Ursprungsgebiet hinaus und führt zu tiefgreifenden Veränderungen in allen außereuropäischen Kulturen. Die außereuropäischen Entwicklungen ihrerseits wirken wieder auf Europa zurück, die europäische Entwicklung ist selbst eine Funktion des globalen Modernisierungsprozesses.

Innerhalb dieser übergreifenden globalen Dialektik, die — wie wir sehen werden — ihre religiöse Komponente besitzt, verlaufen zahlreiche regional begrenzte Prozesse. Wenn wir mit Herrn BÜTTNER dialektische Prozesse als Spirale darstellen würden, wäre der globale Prozeß eine große Spirale, die in sich gewunden ist. Betrachten wir diese Spirale etwas genauer.

3.1. Europäische Genese der Moderne

Es erübrigt sich hier, im einzelnen auf die intellektuellen, ökonomischen, sozialen und materiellen Veränderungen einzugehen, die die europäische Neuzeit und Moderne kennzeichnen. Daß diese Veränderungen nicht ohne Konsequenzen für die religiöse Entwicklung waren und sind, ist hinlänglich bekannt. Die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft mag als Beispiel für eine Konstellation dienen, die in der Moderne neu definiert wurde. Wichtig erscheint mir der Hinweis, daß auch in Europa die Veränderungen der modernen Umwelt keineswegs durchgängig säkularisierend gewirkt haben. Um nur ein Gegenbeispiel zu nennen: zwei der berühmtesten katholischen Wallfahrtsorte Europas, Lourdes und Fatima, sind erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu Stätten religiöser Bedeutung geworden. Wenn die Interpretation von VICTOR und EDITH TURNER zutrifft, können wir in diesen Wallfahrtsbewegungen

Reaktionen auf die moderne Umwelt sehen: "Such pilgrimages ... form an important part of the system of apologetics deployed against the advancing secularization of the post-Darwinian world".¹⁰

Die Dialektik von Religion und Umwelt läßt sich also schon bei der Herausbildung der modernen Zivilisation in Europa erkennen. Gleichzeitig ist die europäische Moderne aber gewissermaßen der Ausgangspunkt der *globalen* Dialektik der Moderne. Denn die europäische Modernisierung ist ein wesentlicher Faktor für die Veränderungen außerhalb Europas im 19. und 20. Jahrhundert.

3.2. Globale Folgen der europäischen Modernisierung

Auch die globalen Folgen der europäischen Modernisierung sind allgemein bekannt. Erinnert sei hier nur an die Folgen des europäischen Kolonialismus, aber auch an die weitreichenden Konsequenzen der Übernahme europäischer Wirklichkeitsinterpretation in Form der neuzeitlichen Wissenschaften oder europäischer politischer Theorien, wie westlicher Demokratievorstellungen oder auch des Marxismus. Es kommt also zum Aufeinandertreffen der europäischen Moderne mit außereuropäischen Gesellschaften, und dies hat Konsequenzen für diese Gesellschaften, sie verändern sich. Der Vortrag von Herrn KREISEL über "Traditionelle Strukturen und westliche Wertvorstellungen im Pazifik" liefert ein Beispiel dafür.

Die europäische Expansion in Neuzeit und Moderne hat bekanntlich nicht nur wirtschaftliche und politische Aspekte, sondern auch religiöse. Die christlichen Missionen bilden von Anfang an ein wesentliches Element der vordringenden westlichen Zivilisation, ein Element, das ebenfalls als Faktor des sozialen Wandels in außereuropäischen Gesellschaften wirksam wurde. Die Beiträge von Herrn FIEDLER und Herrn AHRENS berühren diesen Zusammenhang. Im einen Fall geht es um die Bedeutung eines bestimmten Typs christlicher Mission für die religiöse und wirtschaftliche Entwicklung in Afrika, im anderen Fall um die soziale Bedeutung und Veränderung des Christentums in Melanesien.

Aus der Perspektive der außereuropäischen Gesellschaften kann die europäische Modernisierung als *Veränderung der Umwelt* angesehen werden, und zwar in zweifacher Weise: Einmal der innergesellschaftlichen Umwelt, die unter dem Einfluß der westlichen Zivilisation umgestaltet wird. Diese regionalen Umweltveränderungen prägen natürlich auch die religiöse Entwicklung. Zum anderen ändert sich auch die außergesellschaftliche Umwelt, etwa durch die Entstehung des globalen Weltwirtschaftssystems und globaler Kommunikationsstrukturen. Auch dies hat Konsequenzen für die religiöse Entwicklung. Ich werde zunächst

kurz auf die Bedeutung innergesellschaftlicher Veränderungen eingehen und dann auf die der veränderten globalen Strukturen.

3.3. Religiöse Reaktionen auf Veränderungen der innergesellschaftlichen Umwelt

Unter dem Einfluß der westlichen Zivilisation haben sich im 19. und 20. Jahrhundert alle außereuropäischen Gesellschaften mehr oder weniger tiefgreifend verändert. Der Wandel betrifft in den meisten Fällen nicht nur die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, sondern auch das kulturelle Selbstverständnis und das intellektuelle Leben. Wir bezeichnen diese Veränderungen meist als "Modernisierung".

In zahlreichen außereuropäischen Gesellschaften haben die durch die Modernisierung bedingten Veränderungen der Umwelt klar erkennbare Konsequenzen für religiöse Entwicklung hervorgerufen.¹¹ Nicht selten kommt es dabei zu offensichtlichen Reaktionen der autochthonen Religionen auf das Christentum.¹² Ich verweise dazu auf die Beiträge von Frau PIROUET über "Traditional Religion and the Response to Christianity" und Herrn GERLITZ über die "Revitalisierung von Stammesreligionen am Beispiel der christianisierten Batak". Auch die Cargo-Kulte gehören in diesen Zusammenhang.¹³

Parallel mit der Revitalisierung traditioneller Religionen läßt sich in vielen Gesellschaften aber auch eine Tendenz zur Säkularisierung, also zur Abkehr von traditionellen Religionen erkennen. Dies gilt vor allem in Kreisen der westlichen gebildeten städtischen Mittel- und Oberschichten. Selbst wenn es paradox klingt: Auch Säkularisierung ist ein Beispiel für die Dialektik von Religion und Umwelt.

Das dialektische Moment wird dabei in einigen Fällen sogar besonders offensichtlich. Denn wir können beobachten, daß Säkularisierungstendenzen mitunter den Ansatzpunkt für eine religiöse Gegenbewegung bilden, die wir als "Fundamentalismus" bezeichnen. Zur Zeit am bekanntesten sind in der Öffentlichkeit sicher fundamentalistische Strömungen im Islam, die sich gegen die mit der Modernisierung verbundene Säkularisierung und Verwestlichung wenden.¹⁴ Man könnte auch auf den bisher vor allem in Amerika, bald vielleicht auch ein Europa, verstärkt auftretenden christlichen Fundamentalismus verweisen.¹⁵ Auch dabei handelt es sich um eine religiöse Reaktion auf die Umweltveränderungen der Moderne.

3.4. Die Bedeutung globaler Umweltveränderungen für die religiöse Entwicklung der Moderne

Ich will kurz zwei Beispiele dafür geben, wie auch die Veränderung globaler Strukturen die religiöse Entwicklung der Moderne beeinflusst. Das eine betrifft die geographische Diffusion von Religionen, das andere die Beziehungen zwischen Religionen.

Das 19. und 20. Jahrhundert ist eine Epoche, in der die Migration ein historisch nie dagewesenes Ausmaß erreicht hat. Um nur einige Prozesse zu nennen: die Einwanderung von Europäern, Asiaten und Afrikanern in Nordamerika, die Emigration von Chinesen nach Südostasien, von Indern nach Afrika, in die Karibik und nach Großbritannien, von Türken und Nordafrikanern nach Westeuropa, Flüchtlingsströme innerhalb Asiens, Afrikas sowie von dort nach Europa und Nordamerika. All dies hat gewaltige Bevölkerungsverschiebungen mit globalen Dimensionen zur Folge gehabt.

Die Konsequenzen dieser Entwicklung für die geographische Verbreitung von Religionen sind offensichtlich. Während noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Verbreitungsgebiete der großen Religionen, mit Ausnahme des Christentums, geographisch mehr oder weniger begrenzt waren, sind heute alle großen Religionen auf allen Kontinenten vertreten. Überall auf der Welt gibt es heute religiöse Minoritäten, die nicht selten zugleich ethnische Minoritäten sind. Dies bedeutet, daß die betreffenden Religionen in eine völlig neue Umwelt transplantiert werden, ein Prozeß, dessen Auswirkungen bisher kaum erforscht sind.¹⁶

Eine Auswirkung der in der Moderne entstandenen globalen Kommunikationsstrukturen besteht in einer Intensivierung des Kontaktes zwischen verschiedenen Religionen und einer Zunahme der Kenntnisse über fremde Religionen. Paradigmatisch ist hier das World's Parliament of Religions 1893 in Chicago, in dessen Folge vor allem in Nordamerika eine intensive Beschäftigung vor allem mit Hinduismus und Buddhismus einsetzte.¹⁷ In der Gegenwart können wir auf unterschiedlichen Ebenen eine Intensivierung des interreligiösen Dialogs beobachten. *Unter den Bedingungen der Moderne hat sich die Umwelt der einzelnen Religionen fundamental verändert, sie umfaßt heute den gesamten Globus.*

Die bisher genannten Beispiele sollten die These erläutern, daß die dialektische Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne als ein globaler Prozeß zu begreifen ist. Entwicklungen in einem Erdteil, nämlich in Europa, zeigen Folgewirkungen in weit entfernten Regionen und beeinflussen die religiöse Entwicklung dort. Von "globaler Dialektik" muß man aber vor allem

deshalb sprechen, weil die durch die Modernisierung provozierten Veränderungen außerhalb Europas ihrerseits wieder auf Europa zurückwirken und hier die religiöse Entwicklung beeinflussen. Auf diesen Rückkoppelungsprozeß möchte ich abschließend eingehen.

4. Rückwirkungen der globalen Modernisierung auf Europa

Die Struktur der globalen Dialektik ist klar: Die Modernisierung Europas hat die Welt verändert. Damit hat sich aber auch Europa verändert. Beides zusammen bedeutet für die Religionen in Europa eine veränderte Umwelt. Es geht jetzt also um religiöse Reaktionen auf die veränderte Umwelt *in Europa*, so wie es vorher um die religiösen Reaktionen außerhalb Europas ging. Beides sind Aspekte ein und desselben Prozesses, nämlich der globalen Modernisierung.

Einige offensichtliche Konsequenzen für die religiöse Entwicklung in Europa wurden oben schon angesprochen: die geographische Diffusion von Religionen ist auch in Europa unübersehbar. In allen westeuropäischen Staaten finden wir heute mehr oder weniger starke religiöse Minoritäten: Muslime aus der Türkei und Nordafrika, Hindus aus Indien und Sri Lanka, Buddhisten aus Vietnam und China.

Mindestens ebenso bemerkenswert ist jedoch ein anderer Prozeß, nämlich die Rezeption nichtchristlicher Traditionen durch Europäer. Ich denke dabei nicht in erster Linie an die als "Jugendreligionen" diskreditierten neuen religiösen Bewegungen indischen oder koreanischen Ursprungs, obwohl auch dies eine bemerkenswerte Erscheinung ist, die sehr gut die globale Dimension moderner religiöser Entwicklungen belegt. Bedeutsamer noch erscheint mir die gewissermaßen latente Rezeption nichtchristlicher Traditionen, wie sie sich beispielsweise im Kontext der sog. New-Age-Bewegung vollzieht. Wer das Zeitgeschehen aufmerksam verfolgt, wird feststellen, daß es sich dabei um eine Strömung von einiger intellektueller Stoßkraft handelt. Im Mai 1988 fand in Hannover ein Mammutkongreß unter dem Titel "Geist und Natur" statt, dessen offensichtliche Nähe zu nichtchristlichen Religionen die christlichen Kirchen zu öffentlicher Kritik veranlaßt hat.¹⁸ Die Veranstaltung stand unter der Schirmherrschaft des niedersächsischen Ministerpräsidenten und wurde von CARL-FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER geleitet, was zeigt, daß es sich dabei keinesfalls um ein Unternehmen gesellschaftlicher Randgruppen handelte.

Was sich hier abzeichnet, ist eine religionswissenschaftlich äußerst bemerkenswerte Entwicklung. Es geht nämlich um die Entstehung neuer philosophischer,

spiritueller und vielleicht auch religiöser Orientierungen. In gewissem Sinn kann man von einem "postmodernen Weltbild" sprechen, insofern nämlich als das nach der Aufklärung in Europa entstandene moderne Weltbild als revisionsbedürftig empfunden wird. Natürlich läßt sich heute noch nicht sagen, wie dieses postmoderne Weltbild schließlich aussehen wird, viele der heute erkennbaren Strömungen werden bald wieder verschwunden sein, manches wird wohl auch durch die christlichen Kirchen absorbiert werden. Trotzdem läßt sich deutlich erkennen: die durch die Modernisierung entstandenen Bedingungen bergen in sich den Keim zu ihrer eigenen Aufhebung. Dies ist Dialektik im klassischen Sinne. Wir wissen zwar nicht, wie die Postmoderne aussehen wird, aber wir wissen, daß es eine Postmoderne geben wird und daß sie eine Reaktion auf die Moderne sein wird.

Wir haben in Hannover eine kleine Arbeitsgruppe gebildet, der es um eben diesen Prozeß geht. Wir wollen versuchen, religiöse und spirituelle Entwicklungen in der Bundesrepublik zu verfolgen, die Reaktionen auf die Bedingungen der Moderne darstellen. Ein Beispiel dafür ist die Neubewertung der Natur im Kontext neuer spiritueller Bewegungen. Frau PAHNKE wird Ansätze zu einer solchen "ökologischen Religion" erläutern, während Herr USARSKI versuchen wird, die Entwicklung alternativer, d. h. nichtkirchlicher Formen der Religion und Spiritualität in einen weiteren historischen und theoretischen Rahmen zu stellen.

Lassen Sie mich zum Abschluß nochmals meine Hauptthese wiederholen: Die dialektische Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne besitzt eine globale Dimension. So wichtig und unverzichtbar die Untersuchung regional begrenzter Prozesse ist, so wichtig ist es, sich des weltweiten Zusammenhangs dieser Prozesse bewußt zu sein. Vielleicht bietet sich hier ein Ansatz, die auf den ersten Blick isolierten Einzelprojekte der Religion-Umwelt-Forschung in ein übergreifendes Gesamtprojekt zu integrieren.

Anmerkungen

¹ Ich klammere hier das Problem aus, ob und in welchem Sinne Religion als ein System angesehen werden kann. Es spielt hier keine Rolle, wie "Religion" definiert wird, entscheidend ist, daß es immer auch empirische Bereiche gibt, die nicht als religiös angesehen werden und insofern Umwelt von "Religion" sind.

² Zu erinnern ist hier an die religionsgeschichtlichen Untersuchungen zur "Umwelt" des Alten und Neuen Testaments. Vgl. etwa EDUARD LOHSE: Umwelt des Neuen Testaments. Göttingen 1974²; siehe auch MANFRED BÜTTNER: Grundsätzliches zu den Schöpfungsmythen aus religionsgeographischer Sicht. In: Mythos und Rationalität. Hg. HANS HEINRICH SCHMID. Gütersloh 1988, S. 382 - 393, bes. S. 388 f.

³ Klassisch sind hier Max Webers religionssoziologische Studien, in denen die Beziehungen von wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturen auf der einen Seite und religiösen Entwicklungen auf der anderen Seite herausgearbeitet werden. Vgl. MAX WEBER: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bde., Tübingen 1920. — Große Beachtung schenken dem Verhältnis von Religion und (ökonomischer und politischer) Umwelt auch die meisten evolutionistischen Ansätze, die den Zusammenhang von religiöser und sozialer Entwicklung zum Gegenstand haben. Vgl. RAINER DÖBERT: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Frankfurt am Main, 1973.

⁴ Vgl. M. BÜTTNER: Der dialektische Prozeß der Religion/Umwelt-Beziehungen. In: Münchener Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeographie, 8 (1972), S. 89 – 107; ders.: Neue Strömungen in der Religionsgeographie. In: ZMR (1973), S. 39 – 59.

⁵ Eine genauere epochengeschichtliche Abgrenzung ist im vorliegenden Kontext nicht notwendig. Siehe z. B. den Vorschlag von ROMANO GUARDINI: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Basel 1949.

⁶ Zur Auseinandersetzung mit Webers Thesen siehe MAX WEBER: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken. Hg. von JOHANNES WINCKELMANN. Gütersloh 1982⁴; Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Hg. von C. SEYFARTH und W. M. SPRONDEL. Frankfurt am Main 1973.

⁷ Siehe NIKLAS LUHMAN: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977, bes. S. 225 – 271.

⁸ LAMBTON, A. K.: Persia. The Breakdown of Society. In: Cambridge History of Islam. Bd. 1 (1970), S. 430 – 467, hier: S. 447 – 452; ders.: Secret societies and the Persian revolution of 1905 – 1906. In: St. Anthony's Papers, 4 (London 1958), S. 43 – 60; NIKKI R. KEDDIE: The origins of the religious-radical alliance in Iran. In: Past and Present, 34 (1966), S. 70 – 80.

⁹ Vgl. NIKKI R. KEDDIE: The roots of the ulama's power in modern Iran. In: Studia Islamica, 29 (Paris 1969), S. 31 – 53; DAWUD GHOLAMASAD: Iran — die Entstehung der "Islamischen Revolution", Hamburg 1985, bes. S. 72 – 117.

¹⁰ VICTOR und EDITH TURNER: Images and pilgrimages in Christian culture. Anthropological perspectives. New York, 1978, S. 18.

¹¹ Siehe dazu: Religiöse Restauration und ihre gesellschaftspolitischen Auswirkungen. Hg. von BERNHARD MENSEN, St. Augustin: Akademie Völker und Kulturen, o. J. (Vortragsreihe 1980/81); New Religious Movements and Rapid Social Change. Hg. von JAMES A. BECKFORD. London 1986; KLAUS-PETER KÖPPIN: Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels. Köln 1974; HUBERT SEIWERT: Religious response to modernization in Taiwan — the case of I-kuan Tao. In: Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society, 21 (1981), S. 43 – 70.

¹² Siehe z. B. im Falle von Korea: HAN KI-SHEK: The Christian impact and the indigenous responses in the 18th and 19th century Korea. In: Korean Quarterly, 19 (1968), S. 1 – 25; CHAI SIK CHUNG: Religion and cultural identity — the case of "Eastern Learning". In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 5 (1969), S. 118 – 132.

¹³ Vgl. PETER WORSLEY: The trumpet shall sound. A study of 'Cargo' cults in Melanesia. London 1970 (zuerst 1957).

¹⁴ Vgl. dazu RUDOLPH PETER: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. In: Der Islam in der Gegenwart. Hg. von WERNER ENDE und UDO STEINBACH. München: Beck, 1984, S. 91 – 131; JOHANNES REISSNER: Die militant-islamischen Gruppen. Ebd., S. 470 – 486.

¹⁵ Vgl. GEORGE M. MARSDEN: Fundamentalism and American culture. New York/Oxford 1980; MARTIN RIESEBOLD: Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien. Stuttgart 1987 (EZW-Texte. Information Nr. 102, VII/1987).

¹⁶ Vgl. dazu den Sammelband "Religion in fremder Kultur", hg. von MICHAEL PYE und RENATE STEGERHOFF. Saarbrücken 1987.

¹⁷ Siehe ROBERT S. ELLWOOD: World's Parliament of Religions. In: Encyclopedia of Religion, Bd. 15. New York 1986, S. 444 f.

¹⁸ Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung, 30.04.88, S. 10: "Gott oder Ganzheitlichkeit? Kirche reagiert verstimmt auf den Pfingstkongreß 'Geist und Natur' in Hannover." Siehe auch Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 51:7 (Juli 1988), S. 193 – 209.

Zusammenfassung

Die Hauptthese des Beitrags besagt, daß die Beziehung zwischen Religion und Umwelt, in der sich beide Seiten wechselseitig beeinflussen, in der Moderne als ein global verlaufender Prozeß zu begreifen ist. Die "globale Dialektik" der Religion-Umwelt-Beziehung in der Moderne läßt sich schematisch wie folgt skizzieren: Geographischer Ursprung der Moderne ist Europa. Die Modernisierung Europas wirkt weit über ihr Ursprungsgebiet hinaus und führt zu tiefgreifenden Veränderungen in allen außereuropäischen Kulturen. Die außereuropäischen Entwicklungen ihrerseits wirken wieder auf Europa zurück, die europäische Entwicklung ist selbst eine Funktion des globalen Modernisierungsprozesses.

Anhand verschiedener historischer Beispiele wird versucht, die religiösen Entwicklungen der Moderne als Teil dieses global verlaufenden Prozesses zu interpretieren. Dabei wird sowohl auf Entwicklungen außerhalb Europas als auch in Europa selbst eingegangen. Als Folge der globalen Modernisierung hat sich für die Religionen unter anderem die neue Situation ergeben, daß ihre Umwelt nicht mehr auf eine Kultur beschränkt ist, denn alle großen Religionen sind auf

allen Kontinenten und in allen Kulturregionen der Erde vertreten. Die Umwelt der Religion ist heute die gesamte Welt. Dies wird für die weitere innere Entwicklung der Religionen wie auch der Gesellschaften nicht ohne Auswirkungen bleiben.

Summary:

Religion and Modern Environment – Global Perspectives of Religious Innovation

During the past century the dialectical relationship between religion and its social and cultural environment has gained global dimensions. The “global dialectic of modernity” can be summarized as follows: The geographical origin of modernity has been Europe. The European modernization brought about thorough-going economical, political, social and cultural changes not only in Europe itself, but also in all non-European cultures. On the other hand, the developments in the non-Western societies and in North America reacted upon Europe, which became itself dependent on global interrelationships. In this way the European development is itself a function of the global process of modernization.

This thesis is exemplified by a number of religious developments, both in Europe and in the non-European world. This processes of religious change are interpreted as part of the global dialectic of modernization. One of the consequences is a new situation, in which the environment of most religions is no longer confined to a single culture. Instead, all major religions have diffused to all continents, today their environment is the whole world. These changes will certainly have lasting effects on the internal development of the religions as well as on the development of modern societies.