

Was ist aus der Religionskritik der Moderne geworden, nachdem die Moderne nicht stattgefunden hat?

David Krieger

Was ist heute noch aktuell am Thema Religion? Allein die Frage drückt die ambivalente Beziehung der Moderne zur Religion aus, denn sie verweist einerseits auf das gescheiterte Projekt der Säkularisierung und andererseits auf die Bedeutung von Religion für das moderne Selbstverständnis. Religion soll nach der konsequenten Aufklärung kein aktuelles Thema sein und trotzdem drängt sie sich hartnäckig auf und scheint aus den politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen der Moderne nicht verschwinden zu wollen – so, als ob die Moderne Religion bräuchte, um modern zu sein. Die unbestrittene Aktualität des Religiösen ist in einem gewissen Sinne ein Dorn im Auge der Moderne, da die Religionsfrage eigentlich längst hätte beantwortet werden sollen. Religion ist aber weiterhin da, gleichsam als Störenfried des besonnenen Verständigungsdiskurses kommunikativ handelnder Bürger. Was ist so aktuell am Thema Religion?

Aktuell ist Religion nicht zuletzt im Zusammenhang mit der globalen Migration, der Multikulturalität und Multireligiosität fast aller Gesellschaften, und mit dem Aufflammen angeblich religiös motiviertem Terrorismus, aber im Kontext lautstark religiös motivierter konservativer Wählerschaften in den westlichen Demokratien – und dies, obwohl nach Auffassung der Moderne, Religion keinen Einfluss auf die Politik haben sollte. Unter dem Label Toleranz wurde jeder Glaube zur bloßen Meinung herabgestuft, eine Meinung, die zwar im öffentlichen Diskurs als Meinung geäußert werden, aber alleine durch den „zwanglosen Zwang des besseren Argumentes“ (Habermas), die öffentliche Willensbildung beeinflussen darf. Warum ist Religion nicht eine für die öffentliche Diskussion belanglose Privatsache? Warum spielt Religion nach so viel Aufklärungsarbeit noch eine Rolle bei öffentlichen Entscheidungen, Gesetzgebungen und der Rechtsprechung? In dieser Hinsicht schuldet uns die Moderne eine Erklärung, die glaubwürdiger ist als der Verweis auf die Unverbesserlichkeit menschlicher Dummheit oder den Mangel an Mut, die eigene Vernunft zu gebrauchen.

Religion ist ein Thema im Rahmen globaler Migration und wird meist im Sinne der Integrationsproblematik mit Kultur gleichgesetzt. Integrationsbemü-

hungen in den Immigrationsländern vor allem der westlichen Welt sehen sich mit Problemen konfrontiert, die weder eindeutig als Religion, noch als Kultur identifizierbar sind. Sind das Tragen der Burka, der Bau von Minaretten, die Mädchenbeschneidung, schamanistische Heilpraktiken kulturelle oder religiöse Phänomene? Was ist Religion, wenn sie nicht nach dem Schema der europäischen Moderne als innerliche Glaubenseinstellung verstanden werden kann? Wer ist Gott, wenn er nicht einverstanden ist, sich diskret aus dem alltäglichen politischen, sozialen, wirtschaftlichen, pädagogischen, medizinischen und wissenschaftlichen Belangen des Menschen zurückzuziehen, damit die Menschen – wohlverstanden unter der Leitung ihres Gewissens – sich selbst bestimmen können?

Religion ist schließlich ein Thema gewisser akademischer Disziplinen wie Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Religionspsychologie und Religionsgeschichte, nicht als solche und im Ganzen, sondern reduziert auf spezifisch als „religiös“ bezeichnete Merkmale wie etwa Rituale oder mit Ausrichtung auf die sozialen, psychologischen und historischen Bedingungen von Religion. In den Sozialwissenschaften ist Religion nicht eigentlich Thema, auch wenn dies so scheinen mag, sondern viel eher die Gesellschaft oder die Psyche. Die Sozialwissenschaften beziehen sich auf gesellschaftliche, psychologische oder historische Phänomene, die irrtümlicherweise für Manifestationen des Göttlichen in der entmythologisierten Welt des Menschen gehalten werden. Die Moderne kann Religion als solche nicht zu einem Objekt der Wissenschaft machen, da die Welt des wissenschaftlichen Erkennens sich diesseits einer spezifisch modernen Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz befindet. Wahre Religion und wahrer Glaube gehören zur Transzendenz, wobei die Menschen, die Gesellschaft und auch die Natur der wertfreien, objektiven und souveränen Beobachtung der Wissenschaft ausgesetzt sind. Dies macht die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion von vornherein zu einer Kritik der illegitimen Einmischung von Transzendenz in Immanenz und etabliert die Religionskritik paradoxerweise als Retter des Glaubens. Der Religionsbegriff ist eine moderne Erfindung und dient dem Zweck, Natur, Gott und den Menschen auf eine besondere Art und Weise voneinander zu trennen und miteinander zu verbinden.

Diese spezifisch moderne Konstellation von Subjekt, Objekt, Gesellschaft, Natur und einem Gott, der sich jenseits dieser Dyaden aufhalten muss, um seine Göttlichkeit und Transzendenz aufrechtzuerhalten, bildet den Rahmen der so genannten Religionskritik der Moderne. Bruno Latour spricht von einer „Verfassung“ der Moderne (Latour 2008, 22ff.). Die Verfassung der Moderne teilt die Realität in vier streng getrennte, aber gleichzeitig voneinander abhängige Bereiche auf:

1. die Natur dort draußen,
2. der Geist hier drin,
3. Gott da oben, der Welt transzendent, und
4. die Gesellschaft als immanenter Gott bzw. immanente Transzendenz, das worin alles, was Sinn hat, sich befindet.

Die damit sich gegenseitig bestimmenden Leitdifferenzen von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, objektiv, sicherem Wissen auf der einen und subjektiven Meinungen auf der anderen Seite, sowie Dyaden wie Individuum-Kollektiv, Mikro-Makro und die Grundbegriffe der modernen wissenschaftlichen Disziplinen wie Epistemologie, Psychologie, Soziologie, aber auch Physik, Chemie und Biologie bilden das Programm, welches die Verfassung der Moderne vorschreibt.

Die Moderne lässt sich demnach als spezifische Konstellation von Natur, Gesellschaft, Mensch und Göttlichem verstehen, deren Eigenart in der radikalen Trennung dieser Bereiche besteht, ebenso wie in ihrer gegenseitigen Bestimmung und Abhängigkeit. Die Entsozialisierung der Wissenschaft, die Entmystifizierung der Natur und die Subjektivierung der Gesellschaft, ebenso wie die Konstruktion eines Religionsbegriffs durch die Strategie der „kritischen Vernunft“ und „Aufklärung“ hängen eng miteinander zusammen, bilden ein Gefüge von Begründungs- und Legitimierungsinstanzen, welches den einzigartigen Denk- und Handlungsrahmen der Moderne bestimmt.

Die Kritik der Religion findet in der Verfassung der Moderne ihre Legitimation, ihr Programm und die Bedingungen ihres Erfolges oder auch Misserfolges. Die Kritik der Religion liegt darin, nachzuweisen, dass Religion nichts Religiöses ist, sondern eine Selbst-Verschleierung des Menschen. Ohne auf die verschiedenen bekannten Formen der modernen Religionskritik von Descartes bis Habermas einzugehen, und ohne die oben schon gestellte Frage zu wiederholen, warum moderne Religionskritik ein derartiger Misserfolg gewesen ist, könnte mit Latour gefragt werden, was aus Religionskritik der Moderne wird, wenn die Moderne selber eine Art Illusion ist, die eigentlich nie stattgefunden hat.

Latours provozierende Behauptung „wir sind nie Modern gewesen“ (Latour 2008), muss korrekt verstanden werden. Latour will die Welt außerhalb des Denkrahmens der Verfassung der Moderne beschreiben. Dies bedeutet die Ablehnung des spezifisch modernen Zeitverständnisses, wonach es eine Vor-Moderne und möglicherweise auch eine Post-Moderne gibt. Latour behauptet nicht, dass die Errungenschaften des Westens in den letzten 400 Jahren nicht stattgefunden hätten, sondern dass ein bestimmtes historisches Selbstverständnis der näheren Untersuchung der Realität nicht standhält. Wenn die Moderne nie stattgefunden hat, dann heißt dies, dass es keinen radikalen Bruch in der Geschichte gegeben

hat, der uns dazu zwingt uns zu entscheiden, modern zu sein oder nicht. Es gibt wohl aber eine Entscheidungsfreiheit, eine spezifische Konstellation von Grundbegriffen und Leitdifferenzen, die ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen prägen, in Frage zu stellen.

Anstatt von den Menschen als Erkenntnis- und Handlungssubjekte auszugehen, um die entmystifizierte Natur mittels Wissenschaft zu erklären, oder umgekehrt von beiden auszugehen, um Gott zu erklären bzw. Religion zu kritisieren, empfiehlt Latour, alle Akteure in ein einziges ununterbrochenes Narrativ einzubinden. Sein Vorbild ist die Anthropologie bzw. Ethnologie, die bekanntlich fremde Kulturen umfassend beschreibt, ohne grundsätzlich zwischen ihren politischen, technologischen, künstlerischen und religiösen Tätigkeiten und Artefakten zu unterscheiden. Die Akteure, die in einem ethnographischen Narrativ auftreten, sind menschlich, natürlich, göttlich, symbolisch und technisch, ohne dabei verschiedene Seinsweisen zu verkörpern, sich auf verschiedenen ontologischen Ebenen zu befinden oder ausschließlich innerhalb bestimmter sich gegenseitig ausschließender Bereiche wie Wissenschaft, Technologie, Kunst, Politik und Religion vorzukommen. Die Ethnologie, wie Latour sie versteht, beschreibt Mischwesen, Hybride, oder «Monster» (Latour 2008, 65). Die Welt, wie sie in ethnologischen Erzählungen erscheint, stellt ein einheitliches, flaches, hybrides und heterogenes „Netzwerk“ dar. Latour will diese Methode, welche im Rahmen von „Science Studies“ unter dem Namen Akteur-Netzwerk-Theorie bzw. ANT bekannt wurde (Belliger/Krieger 2006), konsequent an Stelle der Voraussetzungen, Kriterien, Kategorien und Abgrenzungen des modernen Selbstverständnisses setzen. Die Beschreibung dieser Akteur-Netzwerke, der vielen kleinen und großen Assoziationen von Akteuren, welche die Welt ausmachen, lässt keine Kritik im Sinne moderner Entlarvungs- und Aufklärungsstrategien zu. Es geht im Gegenteil vielmehr darum, den Akteuren „zu folgen“ (Latour 2007, 28). Ihnen durch ihre verschlungenen Pfade, in zufälligen und opportunistischen Verbindungen, konkurrierenden Verhandlungsstrategien, Übersetzungen in andere, unvorhersehbare Rollen und Funktionen und Inskriptionen in Systeme oder „Black Boxes“, die so lange fix gehalten werden, bis das größere Netzwerk, in das sie „übersetzt“ werden, unter dem Druck anderer Handlungsprogramme auseinander bricht, nachzugehen.

Wenn eine Ethnologie der Moderne keine Kritik zulässt, welche Konsequenzen hat dies für die aktuellen Auseinandersetzungen mit Religion in der globalen Netzwerkgesellschaft? Freilich kann man nicht mehr auf die in der Moderne als selbstverständlich geltenden Klassifikationen zurückgreifen. Religion, Wissenschaft und Politik sind nicht sich gegenseitig ausschließende Bereiche. Ohne

den Denkraum der Moderne sind wir mit der Frage konfrontiert, wie diese Bereiche der Gesellschaft – Latour spricht eher vom „Kollektiv“ (Latour 2000, S. 236) – verstanden und bezeichnet werden können. Lässt das Kollektiv überhaupt solche Ein- und Aufteilungen zu? Müssen wir uns damit abfinden, dass es weder Religion, Politik, Wirtschaft noch Wissenschaft gibt? Die ethnographische Methode der Akteur-Netzwerk-Theorie lässt nicht zu, dass ein Phänomen „als wissenschaftliche Tatsache“, unabhängig von den Assoziationen, die es zu wirtschaftlichen Bedingungen, politischen Entscheidungen, moralischen Einstellungen, technologischen Abhängigkeiten eingegangen ist und welche es zu dem machen, was es ist, beschrieben wird. Reine Wissenschaft gibt es außerhalb der Verfassung der Moderne nicht, ebenso wenig, wie es eine von allen Artefakten, Technologien und Natur bereinigte Gesellschaft gibt. Dementsprechend gibt es auch keine reine Religion oder reine Politik. Wie die vielen Untersuchungen der „Science Studies“ zeigen, findet eine unvoreingenommene empirische Beschreibung der Phänomene keine reinen Tatsachen, wie die Moderne sie definiert. Weder Subjekte, noch reine Objekte, noch pure Natur oder eine ausschließlich durch Sinn konstituierte Kultur sind da zu finden.

Dies hat zur Folge, dass man nicht mehr weiß, was Religion ist, oder was als religiös beschrieben werden kann. Letztlich kann alles als religiös bezeichnet werden. Es gibt keine klare und saubere Definition des Religiösen. Weder Gott, noch Geld, noch Macht, noch Wahrheit sind Apriori religiös oder nicht-religiös. Es gibt keine spezifisch religiösen Gegenstände, Symbole, Handlungen, Institutionen, Texte oder Artefakte, ebenso wenig, wie es wissenschaftliche Tatsachen gibt, die völlig unabhängig von wirtschaftlichen, politischen, moralischen und eben auch religiösen Bedingungen bestehen. Wie kann Religion überhaupt noch beschrieben oder zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung werden? Verlangt Latour nicht, dass alle vertrauten Unterschiede, die die Welt der Moderne strukturierten, beiseitegelegt werden sollten? Was bleibt übrig? Wie können wir uns orientieren?

Angesichts dieser Situation könnte man auf die Idee kommen, die Was-Frage durch die Wie-Frage zu ersetzen und damit ein nicht-inhaltliches Verständnis des Religiösen, ebenso wie auch anderer Bereiche der Gesellschaft als Ausgang für ein Verständnis von Religion zu nehmen. Wie ist denn Religion? Dies ist der Weg, den etwa Luhmann beschritt. Luhmanns Theorie sozialer Systeme (Luhmann 1984) operiert mit einem funktionalen Religionsbegriff. An Stelle spezifisch religiöser Inhalte tritt die „Kontingenzbewältigung“ (Luhmann 2002). Egal auf welche Art und Weise und mit welchen Symbolen, Gegenständen und Handlungen, wo immer Kontingenz zum Problem wird, das nicht durch die Operati-

onen anderer sozialer Subsysteme wie etwa Wirtschaft, Politik oder Recht reduziert und somit bewältigt werden kann, ist Religion im Spiel. Im Gegensatz zur modernen Religionskritik erfüllt Religion demzufolge eine wichtige Funktion in der Gesellschaft und bildet ebenbürtig zu Wirtschaft, Politik, Kunst oder Erziehung ein eigenes semi-autonomes gesellschaftliches Subsystem. Da das soziale System nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen besteht, stellen die funktionalen Subsysteme nach Luhmann Formen von Kommunikation dar. Als Formen von Kommunikation hat jedes System eine eigene Kodierung. Im Fall von Religion sind dies Kommunikationen, welche von der Leitdifferenz Transzendenz-Immanenz im Medium des Glaubens über Programme von Offenbarung und Rituale organisiert werden, die die Funktion der Kontingenzbewältigung für die Gesellschaft erfüllen.

Das Luhmannsche Modell funktional differenzierter Kommunikationsbereiche ist insofern eine Lösung zum Problem der Moderne, als es die typisch moderne Aufteilung der Welt in Subjekt und Objekt, Kultur und Natur, Gott und Welt unterläuft und, abgesehen von einer systemisch bedingten Ausschließung von Natur und Psyche aus der Welt sozialer Sinnstiftung, frei von den Zwängen der Verfassung der Moderne operiert. Jede Form von Kommunikation hat eine eigene Kodierung und eigene Funktionen, schließt dadurch die anderen aus und deswegen alles in der Welt ein. Es gibt zum Beispiel nichts, das nicht Gegenstand wirtschaftlicher Kommunikation sein kann, inklusive Gott, Glaube, Liebe, Wissenschaft, Politik und Recht. Das gleiche gilt für alle Funktionssysteme. Sie sind zugleich autonom und universalistisch. Das einheitliche, weltfremde Erkenntnissubjekt der Moderne löst sich in verschiedene soziale Personae auf, welche je nach gesellschaftlicher Funktion anders kommunizieren, sich anders verhalten und sich und die Welt anders verstehen. Der Funktionalismus bietet eine plausible Alternative zur Religionskritik der Moderne, da die soziologische Aufklärung der Gesellschaft nur innerhalb des Wissenschaftssystems funktioniert. Der Unternehmer, die Künstlerin, der Gläubige, die Erzieherin und der Politiker kommunizieren und konstruieren die Welt nach anderen Gesetzmäßigkeiten, aber mit den gleichen Universalitätsansprüchen wie die Wissenschaft. Warum sollen sie sich dabei vom Wissenschaftssystem stören lassen?

Im Gegensatz zu Latours Programm einer „Assoziologie“ (Latour 2007) bleibt bei Luhmanns Soziologie, wenn auch in veränderter Form, die Aufteilung der Welt in verschiedene Funktionsbereiche und zwar noch radikaler als die Moderne dies je formulierte. Wissenschaft, Politik, Recht, Kunst und auch Religion sind autonome, operational und informationell geschlossene Systeme. Sie haben nichts miteinander zu tun, außer einander zu stören. Mit einer verblüffenden Här-

te und Konsequenz werden fremdkodierte Kommunikationen aus dem jeweiligen System ausgeschlossen. Kommunikationen sind entweder politisch, wirtschaftlich, künstlerisch oder religiös, aber nicht mehr als eine davon. Der Reliquienhändler, der sowohl an seine Heiligtümer glaubt, als auch damit Geschäfte macht, ist ein „Schizophrener“, in dessen Seele sich gegenseitig ausschließende Kommunikationssysteme walten. Die Welt der autopoietischen, selbstreferentiellen Systeme besteht im Gegensatz zu Latours Netzwerkmodell nicht aus Mischwesen, Hybriden und Monstern. Die Elemente eines autopoietischen, selbstreferentiellen und operativ geschlossenen Systems sind Funktionen, die vom System speziell konstruiert werden. Das Wirtschaftssystem z. B. konstruiert die sozialen Personae der Geschäftsleute. Die Hybriden in Latours Akteur-Netzwerke widerstreben dagegen jeder eindeutigen Zuordnung zu einer Funktion und assoziieren sich quer durch alle Subsysteme ungehindert miteinander. Sie bauen ihre Netzwerke ohne Rücksicht auf die Frage, ob es nun um Politik, Wissenschaft oder Religion geht. Netzwerke sind keine Systeme. Netzwerke haben keine klaren Grenzen, sie haben keine Umwelt, wie Systeme dies haben müssen, es gibt kein Außerhalb eines Akteur-Netzwerkes, sondern nur Akteure, die vorübergehend zufrieden in ihren Blackboxes funktionieren. Netzwerke konstruieren und identifizieren sich über die Intensität und Distribution von Kommunikation (Hubs und Links) und nicht über Prozesse der Selektion, Relationierung und Steuerung wie dies Systeme tun. Netzwerke sind skalierbar, sie expandieren ohne Unterbruch bis ins Unendliche oder schrumpfen auf die Größe eines Gespräches unter vier Augen. Systeme dagegen können nur durch interne Differenzierung von Subsystemen wachsen. Netzwerke sind multifunktional, wobei Systeme üblicherweise nur eine Hauptfunktion erfüllen. Netzwerke lassen hybride, heterogene, menschliche und nicht-menschliche Akteure zu, dies ist für die sozialen Systeme Luhmanns ausgeschlossen. Netzwerke sind flexibel und ändern sich schnell, Systeme tendieren zu Stabilität und Grenzerhaltung. Netzwerke können verschiedene, divergierende, sich widersprechende Akteure und Rollen zulassen und können verschiedene Identitäten haben. Netzwerke bestehen schließlich aus Akteuren, die zugleich wirtschaftlich, politisch, künstlerisch, rechtlich, erzieherisch und religiös sind, was so viel bedeutet, als dass das Modell einer funktional differenzierten Gesellschaft wenig dazu beitragen kann, Akteur-Netzwerke zu „erklären“.

Bedeutet dies sinnvollerweise einen Verzicht auf den Religionsbegriff? Gibt es für die ANT das Religiöse? Findet man Religion, wenn man den Akteuren folgt und ihre vielfältigen verschlungenen Assoziationen beschreibt? Man könnte auch fragen: Findet man Wirtschaft, Recht oder Kunst? Oder findet man viel eher alle bis zur Unkenntlichkeit miteinander vermischt? Ein Glaubenssatz, wie die Schöp-

fung der Welt durch Gott, ist zugleich mit Artefakten, Institutionen, Texten, Gewohnheiten, technischen Errungenschaften, rechtlichen Vorgaben, politischen Entscheidungen, natürlichen Gegebenheiten und deren wissenschaftlichem Verständnis, erzieherischen Maßnahmen, künstlerischen Werken, wirtschaftlichen Interessen und Folgen, unzähligen historischen Ereignissen und Zufällen und vielem mehr verbunden, sonst wäre dies nicht der Glaube, der er ist. So betrachtet ist der Glaubenssatz kein rein religiöses Phänomen. Er ist ein Hybrid, ein Monstrum, wie ein Geschöpf Dr. Franksteins, aus Stücken heterogenen Materials zusammengebastelt und mit künstlichem Leben beseelt. Dies gilt für alle „Akteure“, welche die kleinen und großen Netzwerke schaffen, woraus die Welt besteht.

Kehren wir an dieser Stelle zur anfangs gestellten Frage nach den Gründen für das offensichtliche Scheitern der Religionskritik der Moderne zurück. Wir erleben wissenschaftlich und technologisch hoch entwickelte Länder mit absoluten Herrschern nach feudalem Vorbild, bar jeder Form öffentlicher Meinungsbildung und politischer Kultur; wir erleben mächtige und erfolgreiche Marktwirtschaften mit Einpartei-Diktatoren, welche die Freiheit von Individuen und die Menschenrechte missachten. Fundamentalismen jeder Art beeinflussen die Gesetzgebung und die Politik in säkularen Demokratien. Der Traum der Moderne, dass Wissenschaft, technologischer Fortschritt und der freie Markt das „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) – verstanden als eine Abfolge ideologischer, irrationaler und religiöser Weltdeutungen – mit sich bringen würde, hat sich als Alptraum des „Clash of Civilizations“ (Huntington 1996) entpuppt. Latour spricht von einem „Krieg der Welten“ (Latour 2002), worin es nicht um kulturelle Eigenarten oder subjektive Weltbilder geht, die durch Aufklärung zur Vernunft geführt werden könnten, sondern in dem „reality is the issue at stake“ (Latour 2002, 22). In dieser globalen Auseinandersetzung hat die westliche Welt keinen privilegierten Zugang zur „Realität“, sondern muss sich der Aufgabe widmen, auf gleicher Augenhöhe mit gleichen Mitteln wie alle anderen „to compose the common world“ (Latour 2002, 28). Die konstruktivistische Arbeit des Verhandelns, Übersetzens, Einschreibens in immer umfassendere Netzwerke bis hin zu einem „neuen Universalismus“ (Krieger 1991) kann nicht ohne Religion und nicht anders als „religiös“ getan werden. Religionskritik außerhalb der Moderne und im Rahmen der Globalisierung wird zur Religionskonstruktion. „Doing religion“ ist unerlässlich und unausweichlich, auch wenn alle Hilfsmittel der Moderne, welche uns darüber informieren könnten, was Religion ist, nichts mehr taugen. Der Vergleich mit der Systemtheorie ist in diesem Zusammenhang nützlich, weil starke Systeme schwache Netzwerke sind. Ein Netzwerk ist dann stark, wenn es im Gegensatz zu einem System seine Grenzen offen hält, Kommunikation in alle Richtungen verstärkt,

gerade eben nicht weiß, wer es ist, da multiple Identitäten von Vorteil sind, sich flexibel und schnell ändern kann, und jedes Medium und alle Codes nutzt, um immer mehr Verbindungen und Allianzen einzugehen. Wenn es um das Ganze geht, dann geht es auch um Religion und zwar auf eine religiösen Art und Weise.

Die Sozialwissenschaften müssen nicht kapitulieren und schweigend die Bühne der globalen Auseinandersetzung verlassen, um den Propheten Platz zu machen. Ganz im Gegenteil: Bruno Latours provozierende Behauptung, die Moderne habe es nie gegeben, kann als Einladung verstanden werden, das Paradigma, innerhalb dessen die Auseinandersetzung zwischen der westlichen Moderne und der übrigen Welt stattfindet, zu überdenken und gewissermaßen neu zu konfigurieren. Diese Aufgabe ist nicht ohne Belang für die Wissenschaft, da sie sich offenbar weiterhin mit Religion als Thema beschäftigen möchte und dafür eine Ahnung haben sollte, mit was sie es eigentlich zu tun hat. Was ist denn Religion, wenn Religion etwas anders ist als das, was die Religionskritik der Moderne meinte?

Wenn Luhmann sagt, die Gesellschaft besteht nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen, so kann die ANT dies akzeptieren, vorausgesetzt, dass Kommunikation als Tätigkeiten des Netzwerkbaus verstanden wird. Die Tätigkeiten, welche zum Bau und zur Erhaltung von Akteur-Netzwerken führen, sind kommunikative Handlungen, wobei diese Handlungen nicht auf Menschen alleine begrenzt sind, sondern offen sind für nicht-menschliche Wesen, inklusive Götter und Dämonen. Jeder und alles kann als Akteur kommunikativ tätig sein. Aus kommunikationstheoretischer Sicht ist Religion keine besondere Diskursform, etwa eine Kommunikationsform, die aufgrund von Offenbarungen irgendwelcher Art und in Form von Ritualen oder ritualistisch vollzogener kommunikativer Handlungen operiert. Religion könnte vielmehr als eine *Ebene von Kommunikation* (Krieger 1991) verstanden werden. Religion als Ebene von Kommunikation bezieht sich auf die Formen, Strukturen und Bedingungen von Kommunikation und nicht auf den Inhalt oder die Botschaft. Religiös sind nicht bestimmte kulturelle Informationen, d. h. besondere Botschaften, Symbole, Mythen, Gegenstände, Orte, Gebäude, Personen oder Handlungen, religiös ist vielmehr eine bestimmte Art und Weise, in der alle diese Dinge *kommuniziert* werden. Auf die Frage, ob es eine Religionstheorie ohne Moderne geben kann, könnte eine Antwort in einem tieferen Verständnis von Kommunikation und einer von der Moderne abweichenden veränderten Kommunikationspraxis liegen.

Literatur

- Belliger, A., Krieger, D. (Hrsg.) (2006): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld: Transcript.
- Fukuyama, F. (1992): The End of History and the Last Man, New York: Free Press.
- Huntington, S. P. (1996): The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.
- Krieger, D. (1991): The New Universalism. Foundations for a Global Theology, Maryknoll, New York: Orbis.
- Latour, B. (2000): Die Hoffnung der Pandora, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2002): War of the Worlds: What About Peace?, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Latour, B. (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2008): Wir sind nie modern gewesen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Doing Modernity - Doing Religion

Daniel, A.; Schäfer, F.; Hillebrandt, F.; Wienold, H.

(Hrsg.)

2012, IV, 250 S. 4 Abb., 3 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-531-18210-0