

Peter L. Berger

Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung

Es ist ein alter Streit zwischen Soziologen und Historikern: Die Soziologen glauben immer wieder, eine völlig neue Situation entdeckt zu haben; die Historiker finden dann mehr oder weniger dieselbe Situation im alten Griechenland. Das ist auch mit dem Begriff „Globalisierung“ passiert. Soziologen (und natürlich auch andere) reden von einer völlig neuen Zeit – „post-modern“, „Post-Industriegesellschaft“, „post-sonstwas“; dann kommen Historiker und erzählen, daß sich beispielsweise riesige Massen von Finanzkapital schon im 19. Jahrhundert auf internationaler Ebene bewegt haben, oder daß damals die internationale Migration größer als heute war. Ich meine, daß man hier nur auf einem Mittelweg weiterkommt: Natürlich ist das, was man jetzt „Globalisierung“ nennt, nicht völlig neu, aber die technologischen Fortschritte der letzten Jahrzehnte haben eine Situation geschaffen, die doch sehr eigenartige Probleme herbeigeführt hat. Die Geschwindigkeit, mit der die Finanzkrise in Ostasien sich wie ein internationaler Virus ausbreitete, mag als Beispiel genügen. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen dieser Globalisierung zu besprechen; ich beschränke mich auf die kulturellen Folgen – d. h. auf die Frage, wie sich die Globalisierung auf die Überzeugungen, Werte und Lebensweisen von Menschen im Alltag auswirkt.

Eine neue globale Kultur

Das Forschungsinstitut, das ich an der Boston University leite, ist jetzt im Endstadium eines dreijährigen Projekts über genau dieses Thema, mit Untersuchungen in zehn Ländern (darunter in Europa Deutschland und Ungarn). Man könnte das Gesamtergebnis dieser Untersuchungen so zusammenfassen: Sowohl die Hoffnungen wie die Ängste, die sich mit diesem Phänomen verbunden haben, sind sehr übertrieben. Es gibt die Hoffnung, daß durch die Globalisierung eine neue, weltweite Zivilgesellschaft ein Zeitalter des Friedens und der Demokratie herbeiführen wird – schön ausgedrückt im Satz, daß zwei Länder, die beide McDonald's-Restaurants haben, nicht miteinander Krieg führen werden. Man muß aber nur auf den Balkan blicken, um zu sehen, daß diese Hoffnung unberechtigt ist. Andererseits gibt es die Angst, daß eine neue globale Kultur, geprägt von Hollywood und MTV, die ganze Welt in ein riesiges Disneyland verwandeln wird. Diese Angst hat

sich jetzt mit den wirtschaftlichen und politischen Sorgen über die Folgen der Globalisierung verbunden und zu einer neuen Fassung des Antiamerikanismus geführt, und damit zu einer merkwürdigen Allianz von Links (Antikapitalismus) und Rechts (Wahrung traditioneller Werte). Die wirtschaftlichen und politischen Sorgen sind nicht unberechtigt; die kulturellen sind übertrieben.

Das Bild der kulturellen Situation, das sich aus unseren Untersuchungen ergibt, ist komplizierter. Es gibt in der Tat eine neue globale Kultur. Sie ist hauptsächlich von Amerika aus bestimmt: Die absolute Hegemonie der englischen Sprache (und zwar in ihrer amerikanischen, nicht britischen Form) bezeugt das. Diese neue Kultur (der chilenische Historiker Claudio Véliz nannte sie „die hellenistische Phase der anglo-amerikanischen Zivilisation“) hat sowohl Massen- wie Elite-Aspekte. Der Massen-Aspekt ist offensichtlich: Die Welt (und vor allem deren Jugend) kleidet sich amerikanisch, tanzt nach amerikanischer Musik, träumt von Liebe (und praktiziert diese auch vielfach) nach Vorbildern der amerikanischen Massenmedien. Aber auch die Eliten (wenn man das so ausdrücken darf) tanzen nach amerikanischer Musik: Wichtige internationale Ideologien sind ursprünglich „made in USA“ – so der Feminismus, die grüne Ökologie, der Multikulturalismus und was die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger die „Ökumene der Menschenrechte“ genannt hat; ja, sogar der Antiamerikanismus schöpft weitgehend aus amerikanischen Quellen. Das ist alles wichtig und muß genau verstanden werden. Aber diese „neo-hellenistische“ Kultur ist weder nahtlos noch alleinstehend.

Diese globale Kultur wird überall lokal modifiziert. Verschiedene Begriffe sind hier anwendbar: „Lokalisierung“, „Hybridisierung“, „Kreolisierung“. So hat zum Beispiel James Watson in seiner schönen Studie über McDonald's-Restaurants in Ostasien gezeigt, wie selbst diese paradigmatisch-amerikanische Firma sich lokalen Wünschen und Gewohnheiten anpassen mußte. Aber es geht nicht nur um Äußerlichkeiten. In verschiedenen Ländern werden die globalen Einflüsse verschiedentlich rezipiert und verändert, und dabei kommt es zu neuartigen Synthesen. So hat die Anthropologin Tulasi Srinivas, die unsere Forschung in Indien leitete, gezeigt, wie Computeringenieure und ihre Familien in Bangalore (der Software-Hauptstadt von Indien) ihre erfolgreiche Teilnahme an der globalen technologischen Kultur mit Befolgung einer traditionell-hinduistischen Lebensweise verbinden.

Dann gibt es natürlich auch Bewegungen des Widerstands, sei es unter ideologischen, nationalistischen oder religiösen Flaggen: Beispiele wären die Demonstrationen bei der Konferenz der Welthandelsorganisation in Seattle Anfang Dezember 1999 (das Phänomen „Seattle“), die französische Kulturpolitik und verschiedene Bewegungen der islamischen Renaissance. Zuletzt gibt es auch Bewegungen von alternativen Globalisierungen, sei es mit regionaler oder internationaler Wirkung. Die „Eurokultur“, vor allem in Mittel- und Osteuropa, ist

ein Beispiel einer solchen regionalen Bewegung (man könnte sie auch „Subglobalisierung“ nennen); ein anderes Beispiel ist der Einfluß der Massenmedien aus Hongkong und Taiwan auf das chinesische Festland und auf die chinesische Diaspora in Südostasien. Schließlich gibt es Bewegungen, die von der nichtwestlichen Welt ausgehen und die Kulturen des Westens beeinflussen – zum Beispiel buddhistische Missionen und das wichtige, wenn auch schwer faßbare New-Age-Phänomen. Noch einmal kurz gesagt: Die Situation ist viel komplizierter als das Bild einer weltweiten Amerikanisierung.

Auf kultureller Ebene bedeutet die Globalisierung vor allem die Intensivierung und Beschleunigung eines älteren Prozesses der Modernität – nämlich des Pluralismus. Pluralismus bedeutet das relativ friedliche Zusammenleben von Gruppen mit verschiedenen ethnischen, moralischen und religiösen Hintergründen. Und das hat immer schon die Folge gehabt, daß die Selbstverständlichkeit dieser Hintergründe in Frage gestellt wird. Mit den Begriffen von Arnold Gehlen kann man das so ausdrücken, daß der Hintergrund zum Vordergrund wird – d. h. zu einer Arena von bewußten Akten des Wählens. Man kann sogar sagen, daß die Modernisierung eine riesige Wandlung von Schicksal zu Wahl verursacht hat: Was früher einfach als gegeben erlebt wurde, wird nun zu einer Vielfalt von möglichen Entschlüssen und Handlungen. Das bedeutet in der Lebenswelt der Menschen eine große Befreiung und gleichzeitig eine große Verunsicherung. Ich glaube, mit Gehlen, daß diese sozialpsychologische Dynamik entscheidend ist für ein Verständnis der Modernität. Die Globalisierung führt nun dazu, daß die Vielfalt der Möglichkeiten viel größer geworden ist. Ich bin der Meinung, daß das genaueste Bild eines von Vielfalt geprägten Menschentyps in Robert Musils großem Roman zu finden ist; man könnte dann sagen, daß die Globalisierung dazu führt, daß der „Mann ohne Eigenschaften“ noch weniger Eigenschaften hat und dementsprechen mehr Möglichkeiten.

Das Problem der kollektiven Identität

Jede menschliche Gemeinschaft definiert sich durch eine Festlegung von Grenzen: „Hier sind wir, dort sind die anderen.“ Es ist wichtig zu betonen, daß diese Grenzziehung nicht notwendigerweise mit Ablehnung oder Haß zusammengehen muß, obwohl das natürlich oft der Fall ist. Aber man kann nicht bestimmen, wer man ist, ohne gleichzeitig zu implizieren, wer man nicht ist. Das ist so für den einzelnen wie auch für irgendeine Kollektivität. Und das ist nichts Neues. Das Neue in der heutigen Situation mit dem globalen Zusammenprallen von Gruppen und Welten ist ganz einfach, daß die Grenzziehung, durch die Identität definiert wird, komplizierter geworden ist.

Ich meine, daß es gerade in Österreich nicht schwierig sein sollte, das zu verste-

hen. Hier ist eine Kollektivität, deren Selbstdefinition in den vergangenen 100 Jahren von großer Unsicherheit gezeichnet war. „Was ist eigentlich ein Österreicher?“ Man denke nur an die möglichen Antworten auf diese Frage, ausgehend von der Zeit der Donaumonarchie (von dem Staat, von dem Musil sagte, daß er an einem Sprachfehler zugrunde ging), durch die diesem Untergang folgende Zeit von „Deutschösterreich“ (wie Clemenceau damals sagte „ce qui reste, c'est l'Autriche“) zur „Ostmark“ (wo es dann keine Österreicher mehr gab), bis zu der noch immer nicht ganz gesicherten Selbstdefinition österreichischer Identität in der zweiten Republik. Da gab es schon lange Fragen der Grenzziehung: Kann man Protestant sein, um zu dieser Kollektivität zu gehören? Oder (und das war die schrecklichste Frage des Jahrhunderts): Kann man Jude sein? Oder muß man deutsche Muttersprache haben? Nun gibt es aber heute neue Fragen: Was ist ein schwarzer Österreicher? (Ich meine hier, bitte, die Hautfarbe, nicht die Parteizugehörigkeit!) Was ist ein muslimischer Österreicher? Natürlich gibt es diese Fragen, mutatis mutandis, nicht nur in Österreich. Aber ich erinnere mich an den Satz von Karl Kraus, geschrieben in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, Österreich sei die Generalprobe für den Weltuntergang – oder, vielleicht, für die Spannungen der Globalisierung.

Man kann nun in dieser Sache eine merkwürdige Dialektik zwischen Öffnung und Schließung beobachten. Einerseits hat die Globalisierung eine Öffnung nach außen, ja sogar eine neue Form des Kosmopolitismus herbeigeführt. Im westlichen Europa ist das besonders leicht zu sehen, vor allem bei jüngeren Menschen. Nationale Identitäten verwischen sich, alte Vorurteile sind weitgehend abgebaut, man spricht englisch (meistens sogar recht gut), lacht über dieselben Witze, hat ähnliche Vorstellungen über Liebe, Beruf und Freizeit. Ähnliche Entwicklungen sind auch in anderen Teilen der Erde zu finden, und zwar in breiten Massen der Bevölkerung. Es gibt auch parallele Formen von Kosmopolitismus bei zumindestens zwei internationalen Eliten – bei der wirtschaftlichen Elite, die Samuel Huntington mit der schönen Etikette „Davos-Kultur“ beschenkt hat – und bei einer globalen Ausweitung der westlichen Intelligenzija, hier getragen nicht von der Wirtschaft, sondern von akademischen Netzen, Stiftungen und NGOs (Nichtregierungsorganisationen). Besonders bei diesen Eliten gewinnt man oft den Eindruck, daß nationale Herkunft ebenso wie Rasse, Ethnizität und Religion unwichtig geworden sind. Hier sind die heutigen „Hellenen“, wie sie von Véliz genannt und übrigens so treffend in den Gedichten von Konstantin Kavafy beschrieben wurden.

Aber diese freischwebende Globalkultur ist für viele Menschen ein Ärgernis, ein Angriff auf hochgehaltene Werte und Weltbilder, und vor allem eine zu fragile Grundlage für die Bestreitung der Lebensprobleme. Das Problem der Identität ist zentral für dieses Unbehagen in der Situation der Globalisierung: Wer bin ich eigentlich? Wer sind wir? Wie sollen wir leben? Man sehnt sich dann nach neuer

Sicherheit, nach Gemeinschaft, nach einer verlässlicheren Identität. Dann kommt es zu einer neuen Schließung, zu einer (mehr oder weniger passionierten) Ablehnung der kosmopolitischen Haltung. Identität wird wieder festgefügt, die Grenze zwischen „uns“ und „den anderen“ wird wieder scharf definiert. Diese Schließung kann verschiedene Formen annehmen – nationalistische Formen (sowohl im Sinn des Nationalstaats – sagen wir, französischer oder britischer Nationalismus, als auch im Sinn kleinerer ethnischer Kollektivitäten – bretonischer, korsischer oder schottischer Nationalismus), religiöse Formen (jede religiöse Tradition eignet sich dafür), allgemein weltanschauliche Formen (wie Feminismus, Umweltbewegung usw.). Diese Reaktionen gegen die kulturelle Globalisierung werden dort am intensivsten, wo sie von Gruppen aufgegriffen werden, die von den globalen wirtschaftlichen Prozessen ausgelassen oder sogar beschädigt wurden. Das ist am besten in den Entwicklungsländern zu beobachten, aber auch in Europa und in Amerika gibt es die Ausgelassenen und die Verlierer im großen Spiel der neuen Weltwirtschaft. Sie liefern die Truppen für diesen oder jenen heiligen Krieg gegen die globale Kultur. Es muß wohl nicht betont werden, daß solche Reaktionen blutige Folgen haben können. Es gibt sie aber auch in milderer Fassung, und man sollte diese verstehen, ohne sie sofort moralisch zu verurteilen und sie in einen Topf mit den Propheten des Hasses zu werfen.

Persönliche Werte und Lebensweisen

Probleme der kollektiven Identität haben immer eine politische Dimension, auch wenn sie sich in der Lebenswelt des einzelnen äußern. Es gibt aber auch unpolitische Probleme, die durch die kulturelle Globalisierung herbeigeführt werden: Probleme der persönlichen Werte und Lebensweisen (obwohl, unter gewissen Umständen, auch diese Probleme politisiert werden können). Man kann das weltweit vor allem auf dem Gebiet der Sexualität und dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern beobachten: Was heißt es, ein Mann oder eine Frau zu sein? Was sind die Normen für das sexuelle Verhalten? Was ist der Status von schwuler und lesbischer Sexualität? Wie weit sind Empfängnisverhütung und Abtreibung akzeptabel? Und was soll die Rolle von Gesetz und Staat in diesen Bezirken des menschlichen Lebens sein? Ich glaube, man kann sagen, daß die kulturelle Globalisierung auf diesem Gebiet eine größere Toleranz (verglichen mit den meisten traditionellen Kulturen) bewirkt hat. Für viele ist das ein Erlebnis der Befreiung geworden, für andere eine große Verunsicherung oder Bedrohung. Man muß nicht unbedingt Freudianer sein, um zu verstehen, daß Sexualität eine strategisch wichtige Rolle in der Bildung von persönlicher Identität spielt. Dann versteht man aber auch, daß gerade hier besonders leidenschaftliche Auseinandersetzungen stattfinden, und zwar weltweit.

Ich erzähle dazu zwei Episoden. Meine Frau Brigitte Berger unterrichtete Soziologie an einem Elite-College für Frauen in Amerika. Unter ihren Studentinnen waren einige saudische Prinzessinnen. Was Sexualität anbetrifft, ist dieses College eine Hochburg der neuen Offenheit: keinerlei Überwachung des Privatlebens der Studentinnen, offizielle Anerkennung lesbischer Organisationen, „politisch korrekte“ Sprachregeln gegen jede Äußerung traditioneller Sexualethik (welche mit Sexismus und Homophobie gleichgesetzt wird). In einem Gespräch mit einer der saudischen Prinzessinnen stellte meine Frau die Frage, wie es denn sei, wenn diese wieder zu Hause in Arabien ist. Die Antwort war überraschend: Es sei eine ganz große Erleichterung, ja eine Befreiung. Die grenzenlose Offenheit des College-Milieus wurde als große Belastung erlebt, als Bedrohung der eigenen und überhaupt jeglicher Identität. Die Prinzessin sagte: „Der Harem ist ein Ort der Geborgenheit, wo ich wieder ich sein kann!“ Ich glaube, daß diese Episode vieles von dem erklärt, was heute in der islamischen Welt geschieht, und zwar gerade bei jungen Frauen mit westlicher Erziehung aus Kreisen der Elite. Aber nicht nur in der islamischen Welt.

Zweite Episode: Vor einigen Jahren war ich in Chile. Mein Gastgeber, ein führender chilenischer Politologe, brachte mich in einen von Großindustriellen frequentierten Klub in Santiago. Ich bat ihn, mir etwas von diesen Leuten zu erzählen. Er antwortete: „Sie sind sehr zufrieden mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der letzten Jahre. Aber sie möchten, daß ihre Töchter als Jungfrauen zur Hochzeit kommen.“ Ich meinte, daß das schwierig sein dürfte. Er sagte: „Ja, das wissen die Leute hier auch. Und deshalb sind sie sehr besorgt.“ Die Episode mag als Einführung dienen zu der Tatsache, daß gerade in Chile das Opus Dei einen wachsenden Einfluß hat – eine Organisation, die eine Bejahung des Kapitalismus mit einer streng-traditionellen katholischen Moral verbindet (übrigens ein gutes Beispiel der vorhin erwähnten „Hybridisierung“).

Die kulturelle Globalisierung verunsichert aber auch andere Lebensbereiche, wo der einzelne nun gezwungen wird, zwischen verschiedenen Handlungsmustern zu wählen: Wie erzieht man Kinder? Wie versteht man Beruf und Karriere? (Ein Problem für Gewinner wie Verlierer, wenn auch, selbstredend, mit verschiedenen Vorzeichen!) Wie verbringt man die Freizeit? Wie wird man mit dem Altern fertig? Und allgemein: Was ist das richtige Verhältnis zwischen den Generationen? Bei all diesen Fragen finden wir wieder das ganze Spektrum von Reaktionen: von einer „neohellenistischen“ Anpassung an die globale Kultur über allerlei Formen der Synthese bis zum leidenschaftlichen Widerstand. Ich möchte hier noch ein Beispiel von Synthese (beziehungsweise „Hybridisierung“) geben, wieder aus Indien. Eine traditionelle Familienstruktur war die sogenannte „joint family“: Einige verheiratete Geschwister bewohnen mit ihren Kindern zusammen ein Haus, oft (nicht immer) mit gemeinsamen Mahlzeiten. Im Lauf der Modernisierung wurde dieses Arrangement verpönt und immer seltener: Die Ehepaare

wollten mit ihren Kindern allein wohnen, ohne dieses ganze Familiensystem. In jüngeren Jahren ist die „joint family“ als Ergebnis von zwei Entwicklungen auf einmal wieder attraktiv geworden: der immer höher werdenden Wohnungskosten in indischen Städten – und der Babysitter-Probleme von Ehepaaren, wo beide Partner außerhalb des Hauses arbeiten. Auch das ist ein gutes Beispiel von „Hybridisierung“: Eine Lebensweise der Großeltern, von deren Kindern abgelehnt, wird nun von den Enkeln wiederaufgenommen, allerdings in einer neuen Form.

Das Problem der Religion

Die wichtigste Herausforderung für die Religion in der heutigen Zeit ist nicht, wie oft noch behauptet wird, die Säkularisierung, sondern eben der vorher erwähnte Pluralismus. Wie auf anderen Gebieten des menschlichen Lebens beobachten wir hier eine Wandlung von Religion als Schicksal zu Religion als Wahl. Damit wird die Selbstverständlichkeit der jeweiligen religiösen Tradition erschüttert. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Gehen wir zurück zum Anfang des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa, also zu einer Zeit, bevor die mächtigen Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung sich ausgebreitet hatten. Und gehen wir in eine ländliche Gegend. Da ist ein Dorf, in dem alle Einwohner katholisch sind. Diese Menschen wissen natürlich, daß es auf der Welt auch Nichtkatholiken gibt, und Vertreter einer solchen nichtkatholischen Welt sind auch manchmal im Dorf aufgetaucht und oder wurden (vielleicht bei einem Besuch in der Stadt) anderswo getroffen. Aber alle, für den einzelnen *signifikanten* Beziehungen fanden innerhalb einer durch den Katholizismus definierten Welt statt (ich benütze hier das Wort „signifikant“ in George Herbert Meads Sinn von „significant others“). In so einer Situation ist man so selbstverständlich katholisch wie man ein Mann oder eine Frau ist, braune oder blonde Haare hat oder an Heuschnupfen leidet.

Die europäische Literatur dieser Zeit ist voll von Beispielen der Erschütterung dieser selbstverständlichen religiösen und moralischen Welt – sei es durch das Eindringen von Institutionen der weiteren Gesellschaft in das Dorf (die staatlich geförderte Schule spielte da eine wichtige Rolle) oder durch die Auswanderung von Dorfbewohnern in das schon damals stark pluralisierte Milieu der Stadt. Natürlich kann man auch dann katholisch bleiben, aber diese Haltung ist nicht mehr selbstverständlich, sie muß *gewählt* werden, bedarf deshalb irgendeiner Form der Begründung (d. h. sie wird reflektiert). Nebenbei bemerkt: Diese neue Situation führt auch zu einer viel stärkeren Tendenz zur Intoleranz. Wenn ein Weltbild oder eine Moral selbstverständlich ist, kann man sich leisten, tolerant zu sein gegenüber anderen, die verrückt genug sind, das Selbstverständliche abzulehnen; diese anderen sind dann ein Kuriosum, vielleicht sogar amüsant. Wenn aber ein

Weltbild oder eine Moral das Resultat einer Wahl ist – und diese Wahl muß immer wieder bestätigt werden, wodurch seine Zerbrechlichkeit immer wieder bewußt wird –, dann werden die ablehnenden anderen eine Bedrohung, unter Umständen sogar Objekte des Hasses.

Globalisierung bedeutet ganz einfach, daß diese Prozesse des Pluralismus verstärkt und beschleunigt werden. Das geschieht sowohl durch die soziale Präsenz der anderen (sie wohnen im Nebenhaus) wie durch ihre „virtuelle Präsenz“ durch die Medien (wir sehen die anderen im Fernsehen oder können mit ihnen durch das Internet ins Gespräch kommen). Der katholische Dorfbewohner, der vor 150 Jahren in die Stadt zog, konfrontierte Protestanten und Juden, außerdem Menschen, die sich von jeglicher religiösen Tradition emanzipiert hatten (Säkularisierung ist ein wichtiges, wenn auch nicht das bestimmende Phänomen der Modernität). Der heutige Nachkomme dieses Dorfbewohners in Mitteleuropa (selbst wenn er noch immer im Dorf wohnt) erlebt einen viel komplizierteren Pluralismus: Im Nebenhaus wohnt eine muslimische Familie, eine Verwandte ist Buddhistin geworden, Bekannte üben tägliche Meditation, der Lehrer der Kinder ist dezidiierter Atheist, und im Fernsehen und im Internet gibt es kaum irgendeine religiöse Tradition der Menschheitsgeschichte, die dort nicht vertreten ist.

Aus geschichtlichen Gründen, die nicht schwer zu erklären sind, hat Amerika die längste Erfahrung mit dem Prozeß der Pluralisierung (und nicht nur auf dem Gebiet der Religion). Europa sieht immer mehr „amerikanisch“ aus, nicht aufgrund eines angeblichen „kulturellen Imperialismus“, sondern weil derselbe Prozeß der Pluralisierung am Werk ist – was auch der Grund ist, warum die amerikanische Kultur einen solchen weltweiten Anklang findet. In diesem Sinn ist Amerika, wie Talcott Parsons es ausdrückte, die „lead society“, die führende Gesellschaft der Modernität (und das muß nicht unbedingt als Lob verstanden werden).

Wenn man dieses Phänomen auf dem Gebiet der Religion hautnah erleben will, gehe man nach Washington, setze sich in ein Auto (zu Fuß ist der Weg zu lang) und fahre auf der 16. Straße vom Weißen Haus bis zum Walter Reed Hospital. Auf beiden Seiten der Straße entfaltet sich eine wahrhafte Orgie des religiösen Pluralismus. Da gibt es Kirchen jeglicher protestantischen Denomination, eine große katholische Kirche, einige Synagogen (von verschiedenen Richtungen des Judentums), eine serbisch-orthodoxe Kirche, eine Moschee, einige buddhistische Tempel, ein Treffpunkt der Bahai's und der Tempel einer synkretistischen Sekte aus Vietnam. Spricht der serbische Priester mit einem der Rabbinen? Kommen die Buddhisten in Kontakt mit den Katholiken? Ich würde es vermuten. Aber wie dem auch sei, hier ist ein Bild der Welt, auf die wir alle zugehen, auch in Europa, auch in anderen Teilen der Erde. Übrigens konnte ich nicht herausfinden, warum gerade diese Straße zu einem solchen Wunschtraum für vergleichende Religionswissenschaftler geworden ist, aber das ist im Moment nicht wichtig. Ich möchte aber noch hinzufügen, daß ein religionswissenschaftlicher Tourist ein noch inten-

siveres Erlebnis desselben Phänomens haben kann. Allerdings muß man dann etwas weiter reisen, obwohl immer noch innerhalb der USA, und zwar nach Hawaii. Man setze sich auch dort in ein Auto und fahre auf dem Pali Highway von Honolulu quer durch die Insel Oahu. Da findet man ein noch bunteres Gemisch religiöser Unternehmen, natürlich wie zu erwarten mit stärkerer Vertretung von religiösen Traditionen aus Ost- und Südasiens. (Nebenbei bemerkt: Hawaii ist wahrscheinlich der erste Bundesstaat der USA, in dem Christen in der Minderheit sind.)

Es muß kaum betont werden, daß diese Situation für alle religiösen Institutionen problematisch ist, vor allem für die, die eine exklusive Autorität behaupten und die zu früheren Zeiten eine Monopolstellung in ihrer Gesellschaft hatten. Die christlichen Kirchen und die christliche Theologie beschäftigen sich immer mehr mit dieser Problematik. Aber was vielleicht wichtiger ist: Das Problem besteht auch im Bewußtsein der einzelnen Menschen, die in dieser Situation ihre religiöse Haltung wählen müssen. So findet man immer mehr das Phänomen, daß Menschen sich ihre „eigene Religion“ irgendwie zusammenbasteln, mit Stücken aus verschiedenen Traditionen (inklusive der eigenen). Verschiedene Religionssoziologen haben versucht, das zu beschreiben: Der Amerikaner Robert Wuthnow spricht von „patchwork religion“, die Französin Danièle Hervieu-Léger benützt den Ausdruck „bricolage“. Ich habe schon vor einigen Jahren von einem „Zwang zur Häresie“ gesprochen, mit Anspielung auf das griechische Wort „haireisis“, welches genau genommen „Wahl“ bedeutet: Der „Häretiker“ wählt sich aus, was er aus der Tradition annimmt und was er ablehnt. Das hat natürlich die offiziellen Wahrer der Tradition immer schon geärgert, und die „Häresie“ wurde mit furchtbaren Anathemas belegt. Es ist aber viel schwieriger geworden, die Leute mit Anathemas in Furcht zu versetzen. Denn wir sind nun alle, jeder auf seine Art, zu „Häretikern“ geworden. Und selbst wenn man sich entscheidet, innerhalb der eigenen Tradition orthodox oder neo-orthodox zu sein, dann ist *auch das* ein mögliches Resultat einer Wahl – und das ist etwas ganz anderes als die alte Selbstverständlichkeit.

Ich habe bis jetzt die heutige kulturelle Situation als Soziologe beschrieben, ohne sogleich Werturteile zu fällen (ich bin, was das anbetrifft, ein ganz orthodoxer Weberianer). Meine Existenz erschöpft sich aber nicht in meinem Beruf als Soziologe, und so will ich mir zum Schluß doch einige Werturteile erlauben. Auf die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Folgen der Globalisierung kann ich hier nicht eingehen. Aber sind die kulturellen Folgen, mit denen ich mich hier befaßt habe, zu begrüßen oder zu beklagen? Ich würde ganz einfach sagen: Das hängt davon ab, welchen Wert man der Freiheit gibt. Freiheit bedeutet per definitionem die erweiterte Möglichkeit des Wählens. In meiner Werteskala hat die Freiheit einen hohen Stellenwert. Deshalb bin ich der Meinung, daß die Herausforderung des globalen Pluralismus positiv zu bewerten ist, ohne zu leugnen, daß

dadurch auch schwierige Probleme entstehen. Die *moralische* Herausforderung ist, wie man diese Probleme angeht.

Zwischen Relativismus und Absolutismus

Ich komme zurück auf die vorhin erwähnte Dialektik von Öffnung und Schließung. Beide Möglichkeiten haben extreme Formen. Die extreme Form der Öffnung ist ein immer weiter fortschreitender Relativismus, der zuletzt zum Nihilismus wird: Dann ist es nicht nur schwierig, die Wahrheit oder das Gute zu finden, sondern es wird bestritten, daß diese Begriffe irgendeinen Status in der Wirklichkeit haben. Auf theoretischer Ebene gibt es nun verschiedene Richtungen des sogenannten „postmodernen“ Denkens, die genau das behaupten. Ich glaube, daß diese Positionen nicht nur aus philosophischen Gründen abgelehnt werden müssen. Noch wichtiger ist, daß dieser Relativismus früher oder später nicht nur jede gesellschaftliche Ordnung zerstört, sondern auch die Existenz des einzelnen unerträglich macht. Es ist nur natürlich, daß es dann gewaltige Reaktionen *gegen* diesen Relativismus gibt: in der Form von passionierten Verkündigungen dieser oder jener absoluten Wahrheit. Bis zu einem gewissen Grad kann eine solche Reaktion gesund sein, sowohl für die Gesellschaft wie für den einzelnen. Aber es ist klar, wie leicht diese Reaktion zu einer fanatischen Haltung führen kann. Die Welt wird geteilt zwischen Genossen und Feinden, und der letztere Begriff umfaßt alle, die „anders“ sind. Diese Art des Absolutismus ist genau so destruktiv, vielleicht noch destruktiver, als der extreme Relativismus. Er ist die Grundlage jeder totalitären Bewegung.

Ich glaube, die große moralische Herausforderung unserer Zeit ist es, theoretisch wie praktisch einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen zu finden. Theoretisch bedeutet das, was mein Kollege Adam Seligman mit dem schönen Ausdruck „epistemologische Bescheidenheit“ beschrieben hat: Man bemüht sich um Wahrheit (auch in der Religion), aber ohne sich in einem absoluten Besitz derselben zu glauben. Und praktisch heißt das, die Institutionen zu finden oder zu schaffen, die ein friedliches Zusammenleben in einer pluralistischen Welt ermöglichen. Beide Aufgaben sind nicht einfach, aber sie sind auch nicht unlösbar.

Dieser Text ist der Festvortrag anläßlich der Überreichung des Ludwig Wittgenstein-Preises der Österreichischen Forschungsgemeinschaft an den Autor in Wien am 23. 9. 2000.