

Ronald Lutz | Doron Kiesel (Hrsg.)

# **Sozialarbeit und Religion**

Herausforderungen und Antworten

2. Auflage

Ronald Lutz | Doron Kiesel  
Sozialarbeit und Religion

## Grundlagentexte Soziale Berufe

Ronald Lutz | Doron Kiesel

# **Sozialarbeit und Religion**

Herausforderungen und Antworten

2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage

**BELTZ JUVENTA**

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-2357-2 Print

ISBN 978-3-7799-4470-6 E-Book (PDF)

2. Auflage 2022

© 2022 Beltz Juventa  
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel  
Werderstraße 10, 69469 Weinheim  
Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Ulrike Poppel

Satz: Helmut Rohde, Euskirchen

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-100)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autoren und Titeln finden Sie unter: [www.beltz.de](http://www.beltz.de)

# Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	9
-----------------------------	---

## Grundfragen

Sinn als Ressource	
Religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen als Herausforderung	
Sozialer Arbeit	

<i>Ronald Lutz</i>	14
--------------------	----

Religion als Auseinandersetzung mit grundlegenden Lebensfragen	
<i>Dirk Oesselmann</i>	67

Soziale Arbeit in postsäkularer Gesellschaft	
<i>Axel Bohmeyer</i>	80

Glaubengemeinschaften als Anbieter Sozialer Arbeit	
Zentrale Befunde des Projekts „Soziale Dienste und Glaubens- gemeinschaften – Pfade regionaler Wohlfahrtsproduktion“	
<i>Nina Oelkers, Senka Karic, Carolin Ehlke, Wolfgang Schröer, Karin Böllert</i>	92

Soziale Arbeit und Religion in der postmigrantischen Gesellschaft	
<i>Josef Freise</i>	108

Totale Religion und die Sprache der Gewalt	
Jan Assmanns Konzept zum Ursprung religiöser Gewalt	
Anstöße und Perspektiven für die Soziale Arbeit	
<i>Rabih El-Dick</i>	123

Die Religion des Nichts	
<i>Lars Distelhorst</i>	137

## Religion und Lebenslagen

Religion und Religiosität von Jugendlichen	
<i>Jan Skrobanek und Solveig Jobst</i>	150

Kinder- und Jugendhilfe in muslimischer Trägerschaft	
<i>Karin Böllert, Cynthia Kohring, Inga Selent</i>	167

<b>Integrationsmuster</b>	
Juden aus der ehemaligen Sowjetunion zwischen religiöser und säkularer Orientierung	
<i>Doron Kiesel</i>	179
Integration und Religiosität in Migrationskirchen	
<i>Bianca Dümling</i>	202
Community-Organizing-Prozesse verwirklichen Partizipation: Interreligiöse Plattformen entwickeln die Demokratie	
<i>Christine Funk</i>	217
 <b>Fundamentalismus</b>	
Faszinierender Fundamentalismus?	
Zur Bedeutung legitimatorischer Gefühle im Krisenmodus der Moderne	
<i>Thomas Eppenstein</i>	230
Religiöse Radikalisierung und Deradikalisierung im biographischen Verlauf	
Empirische Rekonstruktionen aus erziehungs- wissenschaftlicher Perspektive	
<i>Hößl, Stefan E. &amp; Köbel, Nils</i>	258
Politischer Extremismus und religiöser Fundamentalismus	
Formen der Jugendgefährdung in der Welt der Medien – ein Update	
<i>Daniel Hajok</i>	272
Sexualisierte Gewalt an Kindern und Jugendlichen in christlich-fundamentalistischen Familien	
<i>Nora Drechsel</i>	292
 <b>Kompetenzen und Konzepte</b>	
Religions- und kultursensible Soziale Arbeit	
Bericht über ein Forschungs- und Praxisprogramm aus Hamburg	
<i>Matthias Nauerth</i>	308
Zur Bedeutung des Christlichen für die fachlichen Orientierungen von Mitarbeitenden der Caritas und Diakonie	
<i>Senka Karic</i>	321
Religionssensibilität als Kompetenz in der Sozialen Arbeit – ein Bedarf in gesellschaftlichen Transformationsprozessen	
<i>Christine Funk</i>	338

Religionssensible Bildung	
Religiöses Lernen in der pluralen Gesellschaft	
<i>Martin Jäggle</i>	350
Der Faktor Religion als Herausforderung in der Jugendverbandsforschung	
<i>Sabrina Weiß</i>	362
Antisemitismus unter ‚muslimischen Jugendlichen‘	
und die Frage nach der Bedeutung von Religiösem	
Reflexionen für die antisemitismuskritische Bildungsarbeit	
<i>Stefan E. Hößl</i>	373
Distanzierungsmotivation über Bande	
<i>André Taubert</i>	385
Deradikalisierungsstrategien im Phänomenbereich	
des religiös begründeten Extremismus	
<i>Thomas Mücke</i>	395
Orientierung, Gemeinschaft, Teilhabe – Prävention	
islamistischer Einstellungen in der Jugend- und Sozialarbeit	
<i>Götz Nordbruch</i>	412

## **Erweiterungen**

Indigenes Wissen: Zur Bedeutung von Gemeinschaft, Verantwortung und Dankbarkeit für eine Gesellschaft in Angst	
<i>Karsten Kiewitt</i>	422
Religiöse Motivationen für eine befreiende Praxis	
Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung	
<i>Stefan Silber</i>	434
Mahatma Gandhis und Baba Amtes Wege des Wohlergehens	
Aller (Sarvodaya)	
<i>Arnold Köpcke-Duttler</i>	444
Jüdische Sozialarbeit	
Elemente einer lebensweltlichen Ethik	
<i>Stephan J. Kramer</i>	456

## **Zu den Autor\*innen**

475



# Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Auflage des Bandes „Religion und Sozialarbeit“ zeigt in vielfältigen Facetten, dass dieses Thema inzwischen breiter diskutiert wird. Es erlangt sogar eine größere Aufmerksamkeit, als es bei der Konzipierung der ersten Auflage schien. Deutlich wird, dass inzwischen eine notwendige Religionsaffinität Sozialer Arbeit wahrgenommen und umfänglich reflektiert wird.

Diese zweite Auflage umfasst nahezu alle Beiträge der ersten Auflage, einige wurden nicht bearbeitet, die meisten aber sind zum Teil völlig neu konzipiert. Es wurden zudem weitere Themen aufgenommen, die als eine wichtige Erweiterung des Themenspektrums zu sehen sind und die Diskurse noch breiter und kritischer aufzustellen. Die Vielfalt der Themen spiegelt inzwischen, wie unterschiedlich die Spannung, die in dem Thema notwendigerweise liegt, betrachtet, analysiert und verstanden wird. Hierher gehören auch Beiträge, die sich kritisch mit Religion an sich beschäftigen bzw. den Blick deutlich erweitern, auf Indigenes Wissen, auf befreiungstheologische Fragen und auf Überlegungen, die sich aus einer Beschäftigung mit fernöstlichen Narrativen und Ordnungen ergeben.

Absicht des Bandes ist es nicht zu vergleichen, zu hierarchisieren oder zu bewerten. Es geht auch weiterhin um eine Bestandsaufnahme, in der sicherlich noch immer einiges fehlt oder nicht ausführlich beleuchtet wird. Deutlich wird aber die Diversität der Praxis, die sich der Religiosität und Spiritualität der Adressat\*innen sowie dem Einfluss, den institutionalisierte Religionen haben, stellen muss. Der Band ist ein weiterer Zwischenschritt in der theoretischen und praktischen Auseinandersetzung der Sozialen Arbeit, die sich immer mehr von dieser Thematik herausgefordert sieht.

Als Arbeit mit Menschen, die sich in sozialen Krisen befinden, muss Soziale Arbeit klare Positionen zur Religion, zur Religiosität und Spiritualität der Menschen beziehen, die Aspekte diverser Lebenslagen sind. Das umfasst sowohl Position zur prinzipiellen Friedfertigkeit von Religionen und ihrer notwendigen Einhegung, als auch zu den Chancen, die sich darin öffnen. Als Profession, die vor allem auf Beziehungen ruht, die Identität und somit Sinn vermitteln will, um Handlungsfähigkeit ihrer Adressat\*innen zu erhalten oder zu ermöglichen, ist sie immer auch eine dialogische Arbeit mit ihnen und an ihren Weltbeziehungen. Dafür muss sie sich immer wieder vergewissern, dass es ihr Auftrag ist diese Weltbeziehungen zu decodieren und zu thematisieren, um Optionen mit den Adressat\*innen zu öffnen. In ihrer Praxis muss Soziale Arbeit deshalb nicht

nur „wissen“, was dem Leben und den Subjekten fehlt, sonderbar auch wonach sie suchen und wo sie diese Suche verorten.

Vor diesem Hintergrund kann bewusst werden, weshalb vor allem religiöser Fundamentalismus so verführerisch ist und zugleich einen Schrecken darstellt, der Menschen entführt und auch verführt. In seinen extremen Varianten zerstört er die Unaufhebbarkeit der Dialektik von Glauben, Wissen und Vernunft zugunsten einer doktrinären Ideologie, die Macht über Menschen gewinnt statt Religion, Religiosität und Spiritualität als Methode des freien und guten Lebens zu sehen. Diesem Schrecken kann und muss Soziale Arbeit als kritisches und reflektiertes Wissenssystem begegnen, indem sie Glauben im weitesten Sinne und das Wissen wieder zusammenführt, ohne sie zu vermischen. Dies muss sie in ihrer Theorie und Praxis immer neu reflektieren. Das umfasst zwei Dinge: zum einen ist es die Arbeit mit Menschen, die dialogische Arbeit an deren resonanten Weltbeziehungen, zum anderen die Arbeit an den Bedingungen, die zu sozialen Verwerfungen führen, die sich in Subjekten abbilden.

Schon hier, im Vorwort, ist eine Warnung zu platzieren, um mit diesem Band nicht falsch verstanden zu werden. Es geht nicht darum zu fragen, ob es Gott oder Götter gibt, dies ließe sich ohnehin nicht hinreichend beantworten, oder diese gar als „neue Autoritäten“ in die Soziale Arbeit einzuführen. Es geht vielmehr darum zu fragen, was Gott, Götter, Glauben, Religionen, Religiosität, Spiritualität und auch Kosmovisionen im Leben der Menschen bedeuten, befördern oder auch verhindern können. Wesentlich ist dabei, wie sich dies mit dem Wissen und der Vernunft als Grundlage der Sozialen Arbeit verbinden lässt und wie diese darauf reagiert, es in ihre tägliche Arbeit einbaut und es theoretisch auf den Begriff bringt. Zu dieser Warnung gehört aber auch, „religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen“<sup>1</sup>, über alle Zeiten und Räume hinweg als kulturelle Schöpfungen der Menschen zu sehen, die Dinge erkläbarer machen, Angst nehmen und Halt und Sicherheit bieten können. Sie erlauben es aber auch die Suche der Menschen nach Transzendenz und Sinn zu bedienen.

Mit einer verstärkten „Religionsaffinität“, die es noch zu erläutern gilt, werden bestehende Wissenssysteme der Sozialen Arbeit nicht abgelöst, noch wird deren Vernunft und Rationalität als Wissenschaft und Praxis verdrängt oder gar überformt. „Religionsaffinität“ meint sich den Bedürfnissen und der Religiosität und Spiritualität der Menschen bewusst und reflexiv zu stellen und diese nicht zu verleugnen; gemeint ist auch, sich den Ressourcen zu öffnen, die darin für ein eigen gestaltetes und gelingendes Leben aufscheinen können. Letztlich geht es darum, das Attraktive der Religionen, der Religiosität und der Spiritualität, zu denen auch Kosmovisionen gehören aufzugreifen und es mit

---

1 Diese begriffliche Konstruktion wird im einführenden Aufsatz von Lutz erläutert.

den Menschen in deren Weltbeziehungen zu aktivieren und es somit auch als vernunftgeleitete Methode der Sozialen Arbeit zu sehen.

Wenn Soziale Arbeit als Praxis, die unmittelbar mit sozialen, kulturellen und ökonomischen Verwerfungen vertraut ist, sich nicht diesen Kontexten stellt, dann überlässt sie viele Menschen den verführerischen Kräften des Fundamentalismus bzw. der Religionsmärkte. Damit wächst die Gefahr, aus den Ambivalenzen der Moderne heraus, dass Tendenzen der Illiberalität um sich greifen und die Einheit von Vernunft, Wissen und Glaube, und damit die Liberalität modernen Lebens, zerstören. Insofern ist die Rolle und Bedeutung „religiös-spiritueller Narrative und Ordnungen“ als Bewältigungsstrategie grundsätzlich ambivalent: als Quelle von Hoffnung kann dies zwar eine wichtige Ressource individueller Bewältigung bieten, doch bleibt genau das individuell praktizierte oft sprachlos hinsichtlich der sozialen und ökonomischen Kontraste des Alltags am Rande der Gesellschaft. Dies zeigt noch einmal das Notwendige: Soziale Arbeit muss die Bedingungen des Lebens reflektieren und an ihnen arbeiten, sie muss sich darin aber auch den Ambivalenzen der Moderne stellen. Da kann der Einbezug von „religiös-spiritueller Narrative und Ordnungen“ unterstützen und fördern – aber eben nicht mehr.

Ronald Lutz; Leipzig im Dezember 2021



# **Grundfragen**

# Sinn als Ressource

## Religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen als Herausforderung Sozialer Arbeit

Ronald Lutz

Die Auseinandersetzung mit Religion, Religiosität und Spiritualität hat, jenseits religionswissenschaftlicher Legitimation, immer etwas Ambivalentes, das zugleich Gefahren in sich birgt. Dies gilt in besonderem Maß auch für Diskurse der Sozialen Arbeit. Obwohl sie als Disziplin und Praxis auch religiöse Wurzeln hat, die bis heute zu sehen sind, etablierte und professionalisierte sie sich als säkulare und wissenschaftliche Disziplin der Moderne. Dennoch kommt sie, und dies nicht erst in der letzten Zeit, an Religionen sowie der Religiosität und Spiritualität vieler Adressat\*innen nicht vorbei. Zu einem weiter gefassten Begriff von Spiritualität zählen inzwischen auch Kontexte des „Indigenen Wissens“, die sich in „Kosmovisionen“<sup>1</sup> verdichten (Lutz 2021a).

Diese Thematisierung ist immer eine Gratwanderung, da durchaus der berechtigte Vorwurf im Raum steht, wie es die Reaktionen auf die erste Auflage belegten, den Boden der Wissenschaft zu verlassen und sich mit Erzählungen auseinanderzusetzen, die dem Anspruch der Moderne zu widersprechen scheinen, nämlich sich des eigenen Verstandes und der rationalen Vernunft zu bedienen um die Welt zu verstehen und zu gestalten. Das „Sakrale“ hat noch immer in den herrschenden Diskursen der „Säkularisierung“ keinen gleichberechtigten Platz, außer einer „Verbannung“ in entweder wissenschaftliche Analysen, die ihm zugleich aber den innewohnenden Zauber nehmen, der vielen Menschen noch immer wichtig scheint, oder als Aspekt einer „privatisierten Frömmigkeit“, die letztlich ein Schattendasein führt (Kleger/Müller 2000; Maier 2000).

Die modernetypische Vorstellung der Autonomie der Subjekte (Reckwitz 2017) und die darauf aufbauende Vorstellung moderner Wissenschaft, die von Rationalität, Empirie und Evidenz geprägt ist, hat aus diesen Positionen heraus mit Konzepten der Religionen, insbesondere im fundamentalistischen Gewand,

---

1 Verstanden als spirituelle Weltanschauung Indiger Völker und ihrem Verständnis vom Leben in seiner Ganzheit.

der Religiosität, der Spiritualität und der Kosmovisionen in ihrer Vielfalt durchaus nachvollziehbare Probleme, da diese mit ihren Methoden zunächst nur schwer fassbar sind. Vor allem Religionen befinden sich zudem in einer von Ulrich Beck diagnostizierten Ambivalenz, die es grundsätzlich zu bedenken gilt: In ihnen findet sich nicht nur Frieden und eine gemeinsame Anverwandlung der Welt, sondern auch Hass, Gewalt und Autorität, die Menschen unterdrückt und Andersgläubige tötet (Beck 2008b).

Auch wenn diese skizzierten Vorbehalte nachvollziehbar sind, kann und darf Soziale Arbeit nicht übersehen, dass es im Alltag vieler Adressat\*innen Phänomene von Spiritualität und Religiosität sowie den Einfluss von Religionen gibt, von denen sie beeinflusst werden, die ihnen zudem Sinn und Halt sowie Werte vermitteln können. Diese müssen reflektiert werden, da sie vielfach auch Mittel sind sich Welt anzueignen und zu orientieren. Ich bin deshalb davon überzeugt, dass diese nicht nur verstanden werden müssen, sie können darüber hinaus für eine Praxis nutzbar sein, die von den Menschen ausgeht und mit diesen ein besseres Leben entwerfen und angehen will (Lutz 2020a). Religion, Religiosität, Spiritualität und Kosmovisionen können Sinn vermitteln, die zur Ressource für die sozialarbeiterische Praxis werden.

Meine Position ruht zudem darauf, dass in den vorgetragenen Argumenten gegen diese Auseinandersetzung ein mitgedachtes mechanistisches Weltbild moderner (westlicher) Wissenschaft seit einigen Jahren immer mehr Kritik und somit auch eine Abschwächung seiner Diskurshoheit erfahren hat (Scheidler 2021a). Die Reduktionen von Erfahrung, Wissen und Handlung, die sich durch mechanistische Sichtweisen im sogenannten Anthropozän einstellten, dem Zeitalter, das vom Menschen wesentlich bestimmt wird, können viele Dimensionen eines verwobenen und eigentlich nur sozialökologisch bzw. „planetar“ denkbaren Lebens auf unserem Planeten nicht mehr erschließen (Ellis 2020; Hanusch; Leggewie & Meyer 2021).

Planetar zu denken meint, unsere Erde epistemologisch, ontologisch und ethisch als Planeten Aller und von Allem anzuerkennen, der Menschen, anderer Wesen und der umgebenden Natur sowie der Einbettung in größere Zeiträume und kosmische Zusammenhänge; menschliches (Zusammen-)Leben kann darin nur durch einen sich stets wandelnden Planeten in seiner Ganzheit verstanden werden (Hanusch; Leggewie & Meyer 2021). Alles ist „Wechselwirkung“. Es geht somit nicht um eine rein auf die Menschen bezogene Entwicklung, wie es die Thesen des Anthropozäns suggerieren, sondern um die Entwicklung und Unversehrtheit des Planeten in seiner Ganzheit. Darin spielen Religionen, Religiosität, Spiritualität und Kosmovisionen eine nicht unbedeutende Rolle. Diese Position erinnert an die Utopie, die Achille Mbembe mehrfach formulierte. Er ist auf der Suche nach einer neuen Form von Demokratie, die in Zeiten der Klimaverwandlung für den ganzen Planeten Bedeutung erhalten kann (Mbembe 2016). Diese soll nicht anthropozentrisch sein, sondern den ganzen

Planeten einbeziehen, die Menschen, alle Geschöpfe, die Pflanzen, die Flüsse, die Luft und alles, was das Leben auf unserer Welt trage.

In dieser zweiten Auflage werden deshalb auch Überlegungen platziert, die in diese Richtung gehen: Nicht nur Religion, Religiosität und Spiritualität, sondern auch Kosmovisionen als begriffliche Manifestationen für „Glauben“ gewinnen Bedeutung im Kontext von „Entwicklungen“, die als Modernisierung bzw. multiple und verwobene Moderne im Anthropozän und den damit verbundenen vielfältigen Krisen zu erörtern sind. Diese unterschiedlichen Begriffe für „Glauben“ sollen im Anschluss an ein prinzipielles und schon vor Jahren von Bellah formuliertes prinzipielles Konzept kurz erläutert werden und verdichtet werden. Dies führt zu einer, gleichfalls an Bellah angelehnten, „doppelten Aufforderung“ als einer „doppelten Kritik“, die meinen Überlegungen zu „Sinn als Ressource“ den verbindenden Rahmen geben soll.

### **Aufforderung, doppelte Kritik**

Samuel N. Bellah hat vor Jahren mit dem Begriff „Zivilreligion“ darauf hingewiesen, dass zumindest in den USA sowie in selbst erklärten modernen und sich säkular aufstellenden Gesellschaften noch immer (oder wieder) eine Verschränkung von Religionen, Religiosität, Öffentlichkeit und Politik zu beobachten ist (Bellah 1967). Als analytisches Konzept eigne sich „Religion bzw. Religiosität“ deshalb zur Beschreibung bestimmter Einstellungen, die von den meisten Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werden. Werte, Einstellungen, Verfassungs-Patriotismus oder Nationalstolz werden jenseits institutionalisierter Religionen mit einer allgemeinen Religiosität verschmolzen, die sich in Ordnungen von Religionen verdichtet, und geben dadurch dieser eine kulturelle Bedeutung im Alltag, der Politik beeinflusst. Dieser Einfluss wächst offensichtlich: Gerade in den USA hat es sich in der Trump-Ära noch einmal verschärft, wir sehen es zudem in Bolsonaros Brasilien, in einigen osteuropäischen Staaten, in Indien sowie in vielen muslimischen Staaten. Darin erlangt religiöser Fundamentalismus, den es weiter unten noch klarer zu fassen gilt, oftmals eine fatale Rolle.

Diese Diskussionen wurden in Mitteleuropa bisher nur zögerlich aufgenommen, doch auch hier hat sich in den zurück liegenden Jahren zumindest eine Debatte über den Zusammenhang von Religion und Politik geöffnet (Vögele 1994; Maier 2000; Kiesel/Lutz 2015)<sup>2</sup>, in der auch erkennbar wird, wie der Alltag noch immer (oder wieder) von vielfältigen Formen der Religiosität und den Ordnungen der Religionen geprägt scheint, wie es Knoblauch schon vor

---

2 Siehe hierzu vor allem: [www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/](http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/); Zugriff am 12.12.2021.

längerer Zeit auf den Punkt brachte (Knoblauch 2003; Knoblauch 2009)<sup>3</sup>. Um sich diesen Phänomenen zu nähern und Schlüsse daraus zu ziehen, soll an dieser Stelle eine wichtige Unterscheidung zwischen den oftmals undifferenziert benutzten Begriffen platziert werden. Prinzipiell sollte nach meiner Auffassung, die sich aus einer Vielfalt von Publikationen verdichtet hat, zwischen Religion, Religiosität, Spiritualität und Kosmovisionen unterschieden werden, obwohl sich dies in der Realität handelnder Menschen durchdringt (Pickel 2011).

- *Religion* meint die Organisation einer sich kulturell definierenden „Religionsgemeinschaft“, die auf einem gemeinsamen „Glauben“ ruht, zumeist durch Schriften unterlegt, und über eine erkennbare und geregelte Struktur verfügt, eine spezifische Ordnung, sowie auf gemeinschaftlichen Praktiken basiert.
- *Religiosität* bezieht sich auf das subjektive Erleben des Einzelnen und den Hoffnungen, die auch als „Glauben“ verstanden werden kann; sie kann mit den Ordnungen und der Praxis von Religionen verknüpft seien – muss es aber nicht
- Das *Spirituelle* steht für das geistliche Erleben und die seelische Suche von Menschen nach Sinn und Transzendenz, die sich in der Suche nach Gott oder Göttern einer Religion verdichten kann, sich aber auch an anderes zu binden vermag, zu denen „Wesen“ wie Bäume, Pflanzen oder auch Flüsse sowie Ahnen gehören.
- *Kosmovisionen*, die sich im „Indigenen Wissen“ indigener Bevölkerungsgruppen herausgebildet bzw. tradiert haben, besitzen inzwischen eine wachsende Bedeutung; sie zeigen eine eigene Sicht des Spirituellen, in der insbesondere die Vielfalt der Natur kein Gegenüber bzw. Objekt ist, sondern ein Subjekt. Formuliert wird eine untrennbare Ganzheit des Lebens als Weltanschauung, die alle Dinge einschließt und insofern als „kosmisch“ zu verstehen sind und das Handeln strukturiert und ihm Sinn geben kann (Cajete 2000; Kniffki 2018; Cubillo-Guevara et al. 2018; Eisenstein 2019).

Um die Herausforderung Sozialer Arbeit zu formulieren, habe ich in Erweiterung zum Text in der ersten Auflage diesen vierten Punkt der Kosmovisionen als Aspekt des Wissens Indigener Kulturen hinzugefügt<sup>4</sup>. Er verdichtet sich als eigene Form von Spiritualität. Dies geschieht auch, da eine internationale Perspektive der Sozialen Arbeit, die sich aus dem engen Blickwinkel des Nationalen Containers löst, nicht mehr an „Indigenem Wissen“ und den darin liegen-

---

3 Siehe hierzu auch: [www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all](http://www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all), Zugriff am 10.12.2021.

4 Siehe hierzu den Beitrag von Kiewitt.

den Kosmovisionen vorbei kann und sich ihnen öffnen muss (Lutz 2021a; Lutz; Kleibel & Neureither 2021).

Diese „Indigene Wissen“ ruht, und das gilt es zu erwähnen, auf einer viel längeren Erfahrung als das „wissenschaftliche Wissen“ der westlichen, kapitalistischen und individualistischen Periode von wenigen Jahrhunderten, das in seinen Folgen gerade lebenswichtige Zusammenhänge kollabieren lässt (Lutz 2021a; Lutz 2022). Es zeigt vor allem auch die Verortung westlichen Wissens (Wissenschaft) im Denken der Aufklärung, und somit dessen Orts- und Zeitbezogenheit, obwohl es Universalität beansprucht (Scheidler 2021a, b und c). Dem steht aus Indigenem Wissen heraus eine Vorstellung von Pluriversalität des Wissens gegenüber (Mignolo 2012; de Sousa Santos 2014).

Diese vier „Differenzierungen“ stellen insgesamt begriffliche Fixierungen von Kontexten dar, die eigentlich nur schwer voneinander abzugrenzen sind; sie durchdringen sich im Handeln und den Einstellungen der Menschen und sind somit nicht wirklich „teilbar“ bzw. können nie exakt zugeordnet werden. Dennoch gibt es eine „Einschränkung“: Während das Religiöse, das Spirituelle und die Kosmovisionen nach Übereinkunft vieler Ethnologen als Narrative dem Mensch-Sein immanent scheinen, sind verfasste und institutionalisierte Religionen kulturelle Manifestationen, somit Produkte und Ordnungen, in denen religiöse und spirituelle Bedürfnisse einen eigenen Raum erhalten (Bowie 2005; Reimer 2008). In diesem Text werde ich, vereinfachend und integrierend zugleich, von „religiös-spirituellen Ordnungen und Narrativen<sup>5</sup>“ sprechen.

Die mit diesen Narrativen und Ordnungen verbundenen Praktiken und Rituale können Sinn, Hoffnung, Ruhe und Zuversicht sowie die Gleichheit aller Menschen und Wesen betonen. Sie können zudem dazu beitragen, unser Verhältnis als Menschen zur Welt und insbesondere zur Natur neu zu überdenken, wie es die Kosmovisionen indigener Bewegungen zeigen, auf die noch detailliert eingegangen wird. Gerade in Zeiten der Pandemie und der galoppierenden Klimaverwandlung kann das ein Gewinn sein, der uns aus selbst gestellten Fallen herausführen könnte (Lutz 2021b; Lutz 2022). Es kann aber auch aus Religionen heraus, insbesondere in fundamentalistischen Varianten, wie dem Christentum und dem Islam, Unterdrückung und Gewalt, eine radikale Ungleichheit, aktiviert und begründet werden, insbesondere in Verbindung mit weltlichem Machtstreben (Beck 2008b).

---

5 Narrative sind „sinnstiftende Erzählungen“, mit denen Welt wahrgenommen und interpretiert wird; sie umfassen auch Werte, Haltungen, Beziehungen, Einstellungen sowie Gefühle. Sie sind nicht beliebig, sondern verfügen über eine mitunter hohe Legitimität, die Regeln und Ordnungen nicht unähnlich sind. Sie sind nicht dauerhaft festgeschrieben, sondern unterliegen dem Wandel und steigert Neuausrichtung.

Offenkundig stellt die erkennbare Suche nach Religiosität oder Spiritualität ein kulturelles Muster dar, das in seinem Kern Erfahrungen der Transzendenz verdichtet und offeriert, die nicht nur in freikirchlichen Gemeinden oder esotischen Zirkeln gepflegt werden, sondern die tief in die Alltagskultur hineinreichen, dort verankert sind und Verhalten strukturieren bzw. Sinn vermitteln. Sie finden sich in den vielfältigen christlichen Kirchen hierzulande, in deren institutionalisierten Religionen Formen der populären Kulturen aufgenommen werden, wie es sich in Kirchentagen oder bei Auftritten des Papstes in den Medien abbildete. Neben diesen Phänomenen haben aber auch „fundamentalistische Tendenzen“, die aus den Religionen kommen, weitere Diskurse eröffnet (Meyer 2011; Lutz 2018b).

Vor diesem Hintergrund wird die schon länger formulierte Metapher einer „Wiederkehr der Religionen“ verständlicher (Riesebrodt 2001; Kiesel/Lutz 2015).<sup>6</sup> Angesichts breit geführter Debatten darüber, die sich in der Wahrnehmung vieler vor allem mit erkennbar fundamentalistischen und auch extremistischen Tendenzen verknüpft, ist es gerade für die Soziale Arbeit erforderlich dazu Stellung zu nehmen. In ihren Arbeitsfeldern ist sie mit den „Auswirkungen“ dieser „Wiederkehr“ konfrontiert:

- Religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen sind im Alltag vieler Menschen präsent, werden darin bedeutsam und „begegnen“ der Sozialen Arbeit immer wieder.
- Sozialarbeiter\*innen kommen zudem nicht umhin, erkennbare fundamentalistische Bewegungen, sei es nun im Islam, im Hinduismus oder im Bereich des Christlich-Evangelikalen, in ihre theoretischen und methodischen Überlegungen einzubeziehen.
- Sozialarbeiter\*innen müssen aber auch, und darauf hat Dörthe Vieregge in einer Studie zur „Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher“ hingewiesen, eine erkennbare „Religiosität“ reflektieren, die zugleich „Gegenentwurf und Spiegel lebensweltlicher Strukturen“ sein kann, in dem Jugendliche zu ihrer Lage kontrastierende Bilder entwerfen und diese mitunter mit dem „Heilsversprechen“ der Religionen verknüpfen (Vieregge 2013, 235).
- Ohne ein tieferes Verständnis der Bedeutsamkeit von Religion, Religiosität und Spiritualität im Alltag lässt sich aber auch religiös motivierte Gewalt gegen Andere, die Attraktivität des Salafismus bzw. Islamismus für junge Menschen, die sich auf der Suche nach einem Ort für sich selbst befinden oder gar die Radikalisierung jener verstehen, die in einen absurd an-

---

6 Siehe auch: [www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-wiederkehr-der-goetter?p=all](http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-wiederkehr-der-goetter?p=all), Zugriff am 10.12.2021.

geblich heiligen Krieg zogen oder sich als Selbstmordattentäter in die Luft sprengen und Menschen töten.

- Aber auch die weiterhin ungebrochene Kraft evangelikaler Bewegungen, insbesondere der Pfingstkirchen, die sich immer mehr ausbreiten und ökonomischen Erfolg mit Religiosität verknüpfen, kann ohne eine Auseinandersetzung damit kaum erschlossen werden.
- Letztlich hat die Internationale Soziale Arbeit begonnen ihre Blicke auf Kosmovisionen und Wissen Indigener Kulturen zu richten (Lutz 2021a), in denen das Verhältnis Natur und Mensch von einer Objektbeziehung zu einer subjektiven Beziehung des Miteinanders verstanden wird. Die Auseinandersetzung mit Konzepten und Narrativen des „*buen vivir*“ oder des „*ubuntu*“, die weiter unten noch geführt wird, kann für eine Internationale Soziale Arbeit nur von Gewinn sein (Lutz; Kleibl & Neureither 2021).

Von der Sozialen Arbeit wird ein sowohl reflexiver und kritischer als auch ein anerkennender Blick auf die Versprechungen und den Trost der religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen verlangt, die in unterschiedlichen Graden sowohl Lockmittel als auch Sinnangebot zugleich gegen eine contingente sowie krisenhafte Welterfahrung aktivieren können.

Auch wenn sich vor allem mit den institutionalisierten Religionen vielfach von Menschen gemachte und errichtete Hüllen verbinden, hinter denen sich auch Gewalt, Macht, Unterdrückung, Abhängigkeit und Selbstaufgabe ausbreiten bzw. damit legitimieren können, beruhen sie dennoch auf tradierten Erzählungen, die Menschen schon immer bewegten und ihrem Leben Halt geben konnte. Dem darin transportierten „Wissen“ scheint etwas immanent, dem Viele sich in Situationen zuwenden, in denen sie an sich selbst und an den Versprechen und Möglichkeiten der Gegenwart und des Alltags zweifeln.

Rationale und empirische Wissenschaft sowie die professionelle Praxis der Sozialarbeiter\*innen, die erst durch Säkularisierung entstanden und sich deren Errungenschaften (Aufklärung, Freiheit des Subjektes, Offenheit, Menschenrechte) auch verpflichtet fühlen müssen, dürfen mitunter als irrational skizzierte Kontexte, das Andere der Vernunft, trotzdem nicht als vormodern diskreditieren und sich darüber erheben. Tun sie das, werden sie kaum Zugänge zu Menschen finden, die an welchen Gott auch immer glauben, die sich als spirituelle Menschen verstehen oder Natur nicht mehr als ein verfügbares Objekt, sondern als ein eigenes Subjekt sehen.

In der gegenwärtigen Situation, die immer mehr von Krisen und Katastrophen geprägt ist, hilft keine abstrakte Entscheidung für oder gegen Säkularisierung, wie es schon Riesebrodt vor zwei Jahrzehnten zum Ausdruck brachte (Riesebrodt 2001, 11), sie wäre falsch und kontraproduktiv und auch nicht mehr zeitgemäß, da unsere Gegenwart, in der wir leben, immer mehr nach Hoffnung und Sinn fragt, der sich aus rationalen Erwägungen nicht mehr ab-

leiten lässt. Stattdessen muss diskutiert werden, warum sich beide Prozesse, Säkularisierung und eine Wiederkehr (Neubetonung) religiös-spiritueller Narrative und Ordnungen gleichzeitig vollziehen und wie diese zusammenhängen. Hierzu muss dem Religiösen und Spirituellen ein „neuer“ Platz eingeräumt werden. In Anlehnung an Bellah muss hierfür allerdings mit einer „*doppelten Aufforderung*“ und einer „*doppelte Kritik*“ ein Rahmen gezogen werden (Bellah 1967):

**Zum einen** ist die Bedeutsamkeit für das Handeln und die Welterklärungen bzw. Weltbeziehungen der Menschen zu verstehen und auch in der Arbeit mit ihnen zu spiegeln. Es genügt nicht mehr diese Bedeutung in eine Vormoderne abzuschieben, sondern sie muss als integraler und wichtiger Bestandteil im Leben der Menschen, und damit auch in der multiplen und verwobenen Moderne, gesehen werden, um Anschluss daran zu finden, ohne aber die Reflexionsfähigkeit rationalen Denkens aufzuheben. Auch im Alltag der religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen können sich Hass und Gewalt manifestieren, die es zu analysieren und zu skandalisieren gilt.

**Zum anderen** eröffnet das methodische „*Bewohnen*“<sup>7</sup> dieses „*kulturellen Erbes*“, das als ein facettenreiches Wissen verstanden werden kann, einen dialogischen Prozess, der es ermöglicht in der gemeinsam Arbeit Ambivalenzen der religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen aufzudecken, die das jeweilige Heilsversprechen einhegen und beengen oder es auch zu aktivieren vermögen (Riesebrodt 2007). Die kritischem Denken immanente Aufmerksamkeit für Ausgrenzung und Unterdrückung sowie seine Parteilichkeit für Freiheit und Gerechtigkeit machen es erforderlich, dass sich ein gleichberechtigter Platz für religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen nur aus dieser freiheitlichen und auf Gerechtigkeit zielenden Perspektive ergeben kann – wobei diese auf die Beziehung zur Natur ausgeweitet werden muss.

## Unbehagen im Projekt Moderne

Meine Überlegungen resultieren aus Thesen, die sich schon seit längerem im Narrativ eines „*Unbehagen in der Moderne*“<sup>8</sup> verdichten. Hierzu zählen: Wachs-

---

7 Ein Begriff von Derrida, der darauf hinweisen will, dass nicht Verleugnung sondern nur eine wirkliche Auseinandersetzung mit etwas, indem man dieses bewohnt, zur Aufdeckung der Widersprüche, zu einer Entrümpling der Begriffsgeschichte und somit zu einem tatsächlichen Verständnis dessen führt, was sich mit den Phänomenen, die der Begriff beschreibt, im Leben der Menschen als Leid und Hoffnung verdichtet (Derrida 2003, 115 f.).

8 Das lehnt sich weniger an Freuds „*Unbehagen in der Kultur*“ als vielmehr an Überlegungen an, die ich an anderen Stellen als „*Traurige Moderne*“ erörtert habe (Lutz 2014). Dabei orientiere ich mich an Claude Levi-Strauss Metapher der „*Traurigen Tropen*“, der in seinem

tum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung, Entbettung und Entwurzelung, neoliberaler Ökonomisierung und eine Kommodifizierung von nahezu Allem, eine wachsende soziale und globale Ungleichheit, die Ausbreitung imperialer Lebensweisen des Globalen Nordens im Süden, eine riskante Individualisierung in einer Gesellschaft der Singularitäten, die tendenzielle Rast- und Heimatlosigkeit, eine Säkularisierung und Entzauberung unseres Lebens, die Ausbeutung der Natur mit weitgehender Zerstörung von Ökosystemen, immer sichtbarere Folgen des Klimawandels, Veränderung unseres Alltags durch die aktuelle Pandemie, die sich mit Ulrich Becks Begriff der Metamorphose fassen lassen, sowie des Verlustes des Sicherheit gebenden Himmels (Gronemeyer 2012; Lutz 2014; Rosa 2016; Beck 2017; Brand & Wissen 2017; Reckwitz 2017; Rosa 2018; Lutz 2018a; Rosa 2019; Lutz 2021b; Scheidler 2021a).

In diesen Krisen und Katastrophen wächst „*Unbehagen*“, darin scheinen u. a. auch Religionen, Religiosität und in gewisser Weise auch „Indigenes Wissen“ als Hoffnung auf. Das Letztere wird allerdings oftmals stark „romantisiert“ und seinen Kontexten extrahiert. Mitunter hat der Betrachter den Eindruck, dass der Westen (der Globale Norden) sich eines abgedrängten Wissens marginalisierter Kulturen „bedienen“ will, um seine eigenen Probleme zu lösen; dies könnte durchaus als kulturelle Aneignung verstanden werden (Lutz 2021a; Lutz 2022). Aber auch der Schrecken des religiösen Fundamentalismus und die damit verbundene autoritäre und unmenschliche Fratze von Menschenfeindlichkeit sind auf dem „Vormarsch“, wie wir es aktuell in Afghanistan unter der neuen Herrschaft der Taliban erleben.

Diese Prozesse müssen grundsätzlich im Kontext der Aporien des „Anthropozäns“ reflektiert werden, somit in einem umfassenderen Zusammenhang, in dem die aufgezählten Aspekte in ihrer verflochtenen Gesamtheit einen bedrohlichen Horizont formen und zugleich die Praxis menschlicher Hybris abbilden (Lesch/Kampmann 2016; Ellis 2020). Anthropozän wird als die Periode der Geschichte begriffen, in der wir leben und als Menschen zum bestimmenden Faktor über ökologische und damit verbundene soziale Prozesse geworden sind. Mit der darin eingelagerten „Großen Trennung“ von Natur und Kultur haben wir uns als „Beherrischer“ über den Planeten inszeniert (Descola 2011; Scheidler 2021a; Scheidler 2021b; Scheidler 2021c).

---

Buch „primitive“ Kulturen in ihrer Konfrontation mit dem zivilisatorischen sogenannten „Fortschritt“ betrachtet, mit der darin liegenden imperialistischen oder hegemonialen Zerstörungswut und deren zerstörerischen Folgen (Levi-Straus 1978). Diese imperialistischen und hegemonialen „Folgen“ richten sich inzwischen auch gegen ihre Verursacher, dem Globalen Norden, wie es Ulrich Beck nicht nur schon in seiner „Risikogesellschaft“, sondern vor allem in seinem Buch „Metamorphose“ diskutiert hat (Beck 1986; Beck 2008a; Beck 2017).

Die Missachtung prozesshafter Zusammenhänge von Natur, Umwelt, Landschaften, Ressourcen, nicht-menschlichen Lebewesen und Traditionen durch den Menschen offenbarte, dass diese insbesondere in der Moderne als dem Menschen verfügbar angesehen werden (Rosa 2018). Sie werden als „Objekte“ begriffen, die wir nach unseren Vorstellungen grundlegend umbauen können. Politische, soziale, ökonomische und technologische Mittel haben eine Welt geschaffen, die zwar vielen Menschen Wohlstand und auch helfende technologische oder medizinische Entwicklungen (hervor)brachten, die aber gleichzeitig zu einer grundlegenden Zerstörung und Verwandlung planetarer Zusammenhänge und Ökosystemen geführt haben, mit weitreichenden und unabsehbaren Folgen, wie es der aktuelle IPPC Bericht aufzeigt<sup>9</sup>.

Durch den erkennbaren Klimawandel wird es nicht nur immer heißer, die klimatischen Bedingungen verwandeln sich und somit die Lebensbedingungen auf dem Planeten. Die daraus resultierenden sozialen Folgen sind längst erkennbar, wie es die Fluten und Feuersbrünste im Sommer 2021 schmerzlich offenbarten. Diese sollten aber nicht nur aufrütteln und zu kritischen Reflexionen führen, sie müssen erkennbare Überlegungen zum Umgang mit den Folgen intensivieren, zumal diese ungleich verteilt sind: die Ärmsten, die Ausgegrenzten, die Rassifizierten und die Vulnerabelsten leiden am meisten und dies würde große Fluchtbewegungen verursachen. Es müssen zugleich noch intensiver Konzepte und Maßnahmen ausgearbeitet werden, mit denen eine weitere Verschlechterung des Lebens aller gebremst werden kann (Lutz 2022). Dies bedingt auch eine über nationale Grenzen hinausgehende Zusammenarbeit und internationale Solidarität, die zugleich das ausbeuterische und imperiale Verhältnis zwischen Nord und Süden noch schärfer als bisher thematisiert (Lesenich 2016; Brand & Wissen 2017).

Ulrich Beck hat mit seinem Begriff Metamorphose (Verwandlung) in seinem letzten Buch diese Aporien des Anthropozäns begreifbarer gemacht und dazu beigetragen sie analytischer zu fassen (Beck 2017). Er zeigt, wie sich diese globalen Prozesse in punktuellen Katastrophen verdichten, zu denen auch die Corona-Pandemie, von der Beck noch gar nichts wusste, und Auswirkungen der Klimakatastrophe wie Brände oder Fluten gehören. Erkennbar wird zudem, dass dadurch ausgelöste „entsetzliche soziale Prozessen“ viele und vor allem verletzliche Menschen bedrohen (Clausen; Geenen & Macamo 2003; Beck 2017). Diese Kontexte müssen theoretisch und praktisch „begriffen“ werden, um sie sowohl zu verstehen als auch zu bearbeiten. Dies gilt insbesondere auch für die Soziale Arbeit, da sie vor allem für jene Menschen ein Mandat hat, die am stärksten betroffen sind.

---

9 [www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_WGI\\_SPM.pdf](http://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM.pdf), Zugriff am 17.9.2021.

Das Anthropozän hat, um es auf den „Begriff zu bringen“, eine anthropogen überformte Erde hervorgebracht: Extraktivismus und die Ausbeutung von Ressourcen sowie eine imperiale Lebensweise des Nordens verbunden mit einer Externalisierung der Folgen des Wohlstands in den Süden (Lessenich 2016; Brand & Wissen 2017), die zu massiven Folgen hinsichtlich kollabierender Ökosysteme führt (Eisenstein 2019; Scheidler 2021a). Mit diesen Diskursen über das Anthropozän und seinen Folgen steht aber auch das „Projekt der Moderne“ in einem kritischen Licht. Dies gilt es zu verstehen, um das neuerlich „Aufkommen“ von religiös-spirituellen Narrativen und Ordnungen sowie die damit verbundenen „Hoffnungen“ einordnen und weiter erörtern zu können.

Mit „Moderne als Projekt“ (Habermas 1988; 1996; 2019), und damit in einem engen, auf Europa und der „Aufklärung“ fokussierten Sinn, verbindet sich das Selbstverständnis einer bestimmten Epoche, des Anthropozäns, und somit auch eines kulturellen Raums, Europa und USA, der sich selbst für die Spalte aller Entwicklung hält und dies weltweit und offensiv zum Ausdruck bzw. zum Durchbruch brachte (Schmidt 2013; Scheidler 2021 a; Lutz 2022). Von Max Weber stammt die Aussage, dass Modernisierung ein unerbittlicher Transformator des Bestehenden und lange Zeit Gültigen war (und noch ist); der Weg aus dem „ehernen Gehäuse der Tradition“ heraus zerstörte diese nachhaltig (Weber 1919; 1921). Modernes Subjekt zu sein heißt, sich jenseits von Tradition und gesellschaftlichen Fesseln selbst zu entwerfen und mit den Mitmenschen die Welt ökonomisch, sozial und kulturell neu und anders zu gestalten (Taylor 1996).

In ihrem Kern ist die „Globalisierte Moderne“ vor allem Produkt sozialer, ökonomischer und kultureller Entwicklungen in Westeuropa (und später auch in den USA), die seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges zu einer weltweiten Verbreitung durch Kolonialismus, Handelsbeziehungen, Kriege, Globalisierungsprozessen und Technikexporten führte (Osterhammel 2009; Morris 2012; Schmidt 2013). Dies wird inzwischen als „euro-amerikanische Moderne“ erörtert, die sich als Globale Modernisierung aufmachte nicht nur alles aus ihrem Blick zu sehen und zu bewerten, sondern die „Welt“ zugleich nach ihren Vorstellungen, Systemen und Werten zu ordnen (Kerner 2012; Schmidt 2013), wie es sich im Begriff Anthropozän verdichten lässt

Diese „Globale Moderne“ des Anthropozäns wird inzwischen als ein Feld von Auseinandersetzungen begriffen, in dem sich euro-amerikanische mit anderen und somit auch mit „Indigenen Positionen“ in einen Konfrontations- und Hybridisierungsprozess begeben, der letztlich zu diversen und „multiplen“ Formen der Moderne führt (Kerner 2012, S. 77). Der Soziologe Eisenstadt hat hierfür den Begriff „Multiple Modernities“ in die Debatte eingeführt (Eisenstadt 2000 und 2006). Darin verdichtet sich das Wissen, dass Gesellschaften des Globalen Südens, der ehemaligen Peripherie, nicht mehr länger die Vergangenheit der euro-amerikanischen Moderne repräsentieren und den Entwicklungshori-

zont „traditionaler“ Gesellschaften zeichnen (Randeria 1999). Es ist eine „Vielfalt an Modernen“ zu beobachten, die Moderne wird polyzentrisch (Schmidt 2013). Doch das ist nicht alles.

Unter Moderne verstehe ich, auch unter Bezug auf aktuelle Überlegungen (Weber 2018; Hanusch, Leggewie & Meyer 2021; Scheidler 2021a, 2021b, 2021c; Lutz 2022)), das jeweils gesellschaftlich „Dominante“, in dem kein eigentliches Ziel erkennbar ist, sondern sich Entwicklung in neuen Herausforderungen stets neu entwirft (Lutz/Sachau 2015). Moderne ist immer jene Aktualität, die aus sozialen Wandlungsprozessen hervorgegangen zugleich wieder zum Ausgangspunkt weitergehenden Wandels wird. Darin kann dies auch regressiv sein, indem Wandel auf durchlaufene Stadien rekurriert und diese im neuen Gewand generiert, wie es vielfach Absicht fundamentalistischer Bewegungen ist. Modernisierungsprozesse müssen deshalb als ökonomischer, sozialer und kultureller Wandel bzw. auch als Verwandlung mit erkennbaren Veränderungen bestehender Strukturen und Anpassung an vielfältige Herausforderungen verstanden werden, die sich zugleich abhängig und unabhängig von kolonialer und hegemonialer Präsenz entwickeln und weiterhin entstehen.

Dahinter „verbirgt“ sich eine anthropologische These: Kulturen sind nie in sich abgeschlossen, Grenzen sind immer flüssig, sie zeichnen sich durch Hybridität und Heterogenität aus, sind divers und differenzieren sich stets neu, zugleich sind sie ineinander verstrickt, keine ist je vereinzelt, rein oder gar monolithisch, sie agieren nicht auf Ziele hin, sie „bewegen“ sich einfach nur weiter, dabei können sie sich aber beschleunigen (Bhabha 2000; Rosa 2005; Kerner 2012; Lutz/Sachau 2015; Rosa 2016; Rosa 2018). Im Ergebnis lässt sich ein stetiger Umbau von bisherigen „Traditionen“ durch den Einbezug von Elementen anderer Kulturen beobachten, in denen sich immer auch globale sowie lokale Trends zugleich abilden.

Randeria und andere haben den Begriff „verwobene Moderne“ eingeführt (Randeria 1999; Spohn 2006). Die Moderne ist eben nicht nur polyzentrisch, wie es der Begriff der „multiplen Moderne“ suggeriert, sondern sie entfaltet sich, lokal unterschiedlich und jenseits hegemonialer Zentren, stets neu aus einer Vielfalt an globalen Bewegungen und lokalen Traditionen sowie deren Reformulierungen. Durch Begegnung und Hybridisierung, einem gegenseitigen Durchdringen, formt sich ein unaufhörlicher Wandel, der „das Moderne“ global und lokal immer wieder neu entwirft (Spohn 2006). Mit dem Begriff der „verwobenen Moderne“ wird somit eine Vielfalt erörtert, die ständig in Bewegung ist und zugleich Auseinandersetzungen, Ambivalenzen und Widerstände hervorbringt.

Modernisierung und Verwandlung als Prozess entfaltet eine Kraft, die hohe Attraktivität aktiviert, dabei ist ihre Konkretisierung immer offen. Das verläuft nicht ohne Konflikte, die offenkundig Modernisierungsprozessen immanent sind. In der ehemaligen Peripherie erleben viele Menschen Modernisierung

weiterhin als eine mit dem Westen verbundene und ihnen äußere Macht, die sie ihrer Traditionen und ihrer Zukunft beraubt. Dies ist insbesondere dort zu beobachten, wo der Westen sich weiterhin als ökonomischer und militärischer Hegemon präsentiert. In der aktuellen Pandemie und den damit einhergehenden befristeten Schließungen von Grenzen sowie der ungleichen Verteilung von Impfstoffen wurde diese imperiale Hegemonie des Globalen Nordens noch einmal für viele Menschen im Süden voller Schrecken erkennbar. Menschenrechte werden durch einen Impfnationalismus missachtet. Es zeigt sich erneut, wie der Globale Norden Modernisierung dominiert.

Die Reaktionen auf diese Dominanz sind unterschiedlich, sie zeigen sich aber schon länger als neuerliche Betonung von lokalen Traditionen und von Wissenssystemen, zu denen auch die Religionen, Religiosität, Spiritualität und Kosmovisionen gehören. Riesebrodt wies schon vor vielen Jahren darauf hin, dass es gerade der „versachlichte Charakter der Moderne“ sei, auch verstanden als „mechanistisches Weltbild“ (Scheidler 2021a), „den religiöse Bewegungen in ihrem Kampf gegen den säkularen, nach westlichem Modell strukturierten Staat“ attackieren (Riesebrodt 2000, 11). Hierzu müssen inzwischen auch „Indigene Bewegungen“ gezählt werden, die um ihre Lebensräume und ihre Traditionen fürchten und sich für deren Erhalt einsetzen.

Im ehemaligen Zentrum der Aufklärung und der „euro-amerikanischen Modernisierung“, folglich im Globalen Norden, der auf den Globalen Süden ausstrahlt, zerreiben inzwischen sowohl Beschleunigungs- und Entfremdungsprozesse als auch Pandemie und Klimamandel den Alltag der Menschen, die diesen als belastend erleben und durchaus mit Erschöpfung darauf reagieren (Rosa 2005; Rosa 2013; Lutz 2014; Lutz 2018; Lutz 2021b). Die sich zur „Risikogesellschaft“ verwandelte Moderne, die inzwischen als „Weltrisikogesellschaft“ zu sehen ist (Beck 2008a; Beck/Poferl 2010; Beck 2017) hat weltweit ähnliche Prozesse und Bedrohungen hervorgebracht.

Ulrich Beck und andere haben schon länger Individualisierung und reflexive Modernisierung diskutiert (Beck 1986; 1993; Beck/Giddens/Lash 1996); Andraes Reckwitz hat dies als Gesellschaft der Singularitäten diagnostiziert (Reckwitz 2017). Er analysiert das erkennbare und nachhaltige Streben in hoch individualisierten Gesellschaften nach Authentizität, Einzigartigkeit und Außergewöhnlichkeit und zeigt damit sowohl eine Steigerung der Individualisierung als auch die gesellschaftliche Erwartung, etwas Besonderes zu bieten oder zu sein. Seine zentrale These ist: Die spätmodernen Gesellschaften des globalen Nordens zeichnen sich immer mehr dadurch aus, dass sie nicht mehr von einer sozialen Logik des Allgemeinen getragen werden, wie es die klassische Moderne noch war und Subjekte sich in Verhalten, Konsum und Tätigkeiten ähnelten, sondern dass sie eine systematische Hervorbringung von Einzigartigkeiten, von Singularitäten, von inszenierten Unterscheidungen bedingen. Mit dem Einzigartigen wird eine gesellschaftliche Bewertung verbunden: Das Besondere, das je

Singuläre, gilt als wertvoll und gibt dem Subjekt (oder der Organisation) einen wichtigen und auch hohen Stellenwert, während das Allgemeine, was eben als Masse erörtert und erfahren wird, immer weniger an Bedeutung besitzt, es wird nahezu wertlos.

Singularisierung wird damit zu einer Erwartung, die von den Subjekten nicht mehr das Allgemeine fordert, was viele zugleich haben, sondern das Besondere, das je Spezifische, was den Einzelnen von allen anderen unterscheidet. Mit dem in Individualisierung und Singularisierung apostrophierten Autonomieversprechen ist immer auch eine immense Zunahme an Unsicherheiten verbunden; Chancen und Ressourcen zur Entwicklung der in der zugleich formulierten Autonomieerwartung angelegten Muster sind ungleich verteilt. Mit den hervorgebrachten und entfalteten Möglichkeiten technologischer, ökonomischer, kultureller und sozialer Art bringt die Moderne zugleich ihre eigene Erschöpfung hervor (Rosa 2013; Lutz 2014).

Mit der Analyse der Risikogesellschaft, die Ulrich Beck im Begriff der Metamorphose verdichtete (Beck 2017) und die sich in den Diskursen um das Anthropozän spiegelt (Lutz 2021a; Lutz 2022), verbindet sich zudem eine von allen Fesseln befreite Wissenschaft und Technik, die nicht nur von der Verfügbarkeit von allem für menschliches Handeln (Rosa 2018) und einer völligen Umgestaltung der Welt nach Vorstellungen des Menschen ausgeht, sondern auch ungeheure Möglichkeiten öffnete und zugleich eine Steigerung der Risikogesellschaft hervorbrachte, in der das Überleben der Menschen durch den Klimawandel selbst zum Problem wird. Es ist nicht nur die Nutzung der Atomkraft, es ist auch die Nutzung fossiler Energien, die das Klima des Planeten aus dem Gleichgewicht bringt und die alle und vor allem Vulnerable, insbesondere im Globalen Süden, besonders bedroht. Wohin dieser Klimawandel treibt, weiß keiner so genau. Sicher ist nur, dass menschliches Zusammenleben neu und anders als seither zu organisieren sein wird, auch gibt es schon jetzt absehbare Gewinner und Verlierer. Diese Bedrohungen wurden durch die Pandemie und ihre sozialen Folgen noch einmal gesteigert.

Mit dem sachlichen Charakter und dem immanenteren Verlust traditioneller Prägekräfte, der sich in letzter Zeit noch einmal verschärfte, verursachte die Moderne als Prozess immer auch ein Vakuum, das als Orientierungslosigkeit, als Beliebigkeit aber auch als Entfremdung aufscheint, da ihr eingelagerte „große Erzählungen“ zwar viel versprachen aber nicht alles umsetzten. Unter „großer Erzählung“ (Meta-Erzählung) diskutierte Lyotard das Konzept von Leitideen bzw. Utopien, die sich u. a. als Emanzipation durch Aufklärung, als Chancenreichtum durch Modernisierung, als Wohlstand aller durch Reichtums- und Warenproduktion im Kapitalismus oder auch in der Befreiung der Menschheit von Ausbeutung im Sozialismus zeigen (Lyotard 1999). Diese „Utopien“ zeigen inzwischen deutliche Auflösungserscheinungen. Manche Kritiker der Modernisierungsprozesse sprechen sogar von einer „neuen Barba-

rei“, in der die großen Ziele der Aufklärung, der Vernunft und der Moderne beerdigt wurden (Welsch 2002; Rosa 2013; Lutz 2014; Lutz 2018; Lutz 2021; Scheidler 2021a).

Empirisch sind schon länger Verwerfungen im menschlichen Selbst- und Sozialverhältnis zu beobachten, die als Erfahrung von Entfremdung, Verdinglichung oder Anomie auch zu Bewegungen führen, die eine andere Moderne beabsichtigen (Beck 1993; Beck/Giddens/Lash 1996, Sennet 1998; Rosa 2013; Lutz 2014; Lutz 2018; Göpel 2020; Hanusch, Leggewie & Meyer 2021; Scheidler 2021a). Da Zentrum und Peripherie sich kaum noch scheiden lassen, sind die Ambivalenzen überall angekommen, wie es u. a. die Ströme von Flucht und Migration offenkundig werden lassen.

Somit lässt sich das „*Unbehagen an der Moderne*“ benennen; es wachsen weltweit Ambivalenzen, indem in den Optionen immer auch deren eigener Widerspruch aufscheint: Freiheit und Zwang, Hoffnung und Furcht, Gleichheit und Ungleichheit, Liebe und Gewalt, Teilhabe und Ausgrenzung, Frieden und Kriege, Modernisierung und Gegenmodernisierung, Natur und Kultur, Universalität und Pluriversalität. Offenkundig wird die Moderne ihren Ansprüchen des Autonomieversprechens und anderer Erzählungen nicht mehr gerecht, da sie in ökonomischen und sozialen Beschleunigungsprozessen eine Kraft entfaltet, die nicht nur Fundamente wie Freiheit, Offenheit, Menschenrechte in Frage stellt, sondern auch das Leben vieler bedroht und sich immer mehr als entgrenzende Macht und ökonomische Herrschaft entfaltet, die Menschen an den Rand der Entfremdung oder gar der Verzweiflung treibt (Rosa 2005; 2013). Dazu kommen inzwischen die radikale Erfahrung der Pandemie und des Klimawandels, das Wissen um die große und folgenreiche „*Trennung*“ zwischen Natur und Kultur sowie der damit verbundenen entsetzlichen sozialen Prozesse.

Zur Krisenbewältigung schöpft die „*verwobene Moderne*“ inzwischen auch aus „alternativen Pfaden“, dem lokalen Wissen, den Indigenen Traditionen, die Migranten auch nach Europa tragen. Sie fordert und fördert zudem ihre eigenen „*Gegenbewegungen*“ und aktiviert ihr immanent Anderes, um neue Erzählungen und veränderte Praxen zu schöpfen und wirkmächtig zu implementieren (Beck 2008a; Lutz 2021a; Lutz 2022). Darin werden verdrängte Traditionen und Wissensformen aktiviert, die offenkundig doch nicht nachhaltig zerstört wurden und nun Wege aus der als Falle empfundenen Modernisierung suchen, neue Horizonte anbieten, Sinn, Zukunft, Würde und darin ein neues und eigenes kulturelles Selbstverständnis betonen (Mbembe 2016).

Aus Erfahrungen von Verlusten, Abwertung, Unterdrückung, Ausbeutung, Ausgrenzung, Vertreibung oder Verzweiflung in Zeiten von Pandemie und Klimawandel wachsen nicht nur Empörung und Wut, sondern auch Suchbewegungen, in denen überlieferte Traditionen und neue Ordnungen zugleich betont und bestätigt werden. Offenkundig verfügen diese, zu denen auch religiös-

spirituelle Narrative und Ordnungen gehören, über Anknüpfungspunkte und Muster, die auf Kulturkontakte (zufällige, erzwungene, freiwillige) und sozialen sowie ökonomischen Wandel mit Vorstellungen von Transformation reagieren.

Mit dem Konzept der „verwobenen Moderne“ wird es nicht nur möglich diese Wiederbelebung von Traditionen im neuen Gewand zu verstehen, sondern auch die darin eingelagerten religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen. Der Religionswissenschaftler Karl Gabriel betonte dies in aller Deutlichkeit (Gabriel 2008): nach ihm sind Spannungen zwischen Religiosität und Modernität typisch moderne Phänomene und keineswegs Zeichen dafür, dass Religiosität irgendwie nicht zur Moderne gehört. Konflikte zwischen den Wertsphären – so formulierte schon Max Weber – stellen ein zentrales Charakteristikum der Moderne dar.

## **Erneuerung der Religionen**

Die religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen erhalten inzwischen allerdings einen neuen Platz, ihre Stellung kann nicht mehr als gesellschaftliche Randposition gesehen werden, da diese Prozesse als Phänomene innerhalb der Moderne zu identifizieren sind. Eine „verwobene Moderne“ lässt solch heterogene Modelle zu. Phänomenologisch scheint deshalb auf, was manche schon längst in die Abgründe des Privaten und Irrationalen verbannt sahen: religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen als kulturelles Handeln und Sinnprovinz werden als Ausdruck einer „verwobenen Moderne“ erkennbar, sowohl in den alten Zentren als auch in der seitherigen Peripherie (Koschorke 2013; Eisenstadt 2013; Wienold 2014). Nach Übereinkunft vieler Autor\*innen aktivieren diese noch immer oder wieder Einfluss auf Lebenslagen und Lebensentwürfe von Menschen, aber auch auf die Politik (Pollack 2013; 2015; Riesebrodt 2001; 2007; Kiesel/Lutz 2015).

Vielfach wurde und wird die Frage nach einer „Wiederkehr von religiös-spirituellen Narrative und Ordnungen“ gestellt bzw. kritisch beleuchtet, ob diese wirklich „weg“ waren, sich privatisierten sowie desinstitutionalisierten, und die von Max Weber diagnostizierte „Entzauberung“ als Säkularisierungsprozess der europäischen Moderne wirklich stattfand. Mit der euro-amerikanischen Modernisierung verband sich zwar der Gedanke, dass sich eine weitestgehende „Entzauberung“ der Gesellschaft ausbreite, eine Säkularisierung, die übernatürliche Mächte pulverisierte (Pollack 2013; Schmidt 2013). Seit längerem ist es sogar für die Kernländer dieser Prozesse in Europa, den USA zumal, fraglich, ob das nicht lediglich ein Mythos war (Büb, 2008; Bruce 2013).

Jedenfalls betonte Riesebrodt schon vor einigen Jahren eine erkennbare „Erneuerung der Religionen“ (Riesebrodt 2004, 10): „Zur großen Überraschung der meisten Experten haben seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts religiöse