

**PETER KRUMPHOLZ**

**(INTER)KULTURELLE KOMPETENZ:  
WELTDEUTUNGEN UND WERTORIENTIERUNGEN  
KULTUR(EN), KONFLIKTE UND KONFLIKTMINDERUNG**

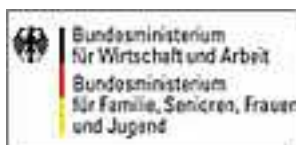
**KURZFASSUNG DES ABSCHLUßBERICHTS DES**

**XENOS-PROJEKTS INTERKULTURELLE QUALIFIZIERUNG (IQ)**

INTERKULTURELLE BERATUNG UND QUALIFIZIERUNG VON MULTIPLIKATOREN DER BERUFLICHEN BILDUNG  
IN DER REGION DUISBURG DURCH DEN AUFBAU EINES MOBILEN BERATUNGSTEAMS

- Projektträger: Universität Essen-Duisburg / Institut für Politikwissenschaft  
Kooperationspartner: Rhein-Ruhr-Institut für Sozialforschung und Politikberatung e.V. (RISP)  
Institut für Religionspolitologie e.V. (IFR)  
Regionale Arbeitsstelle zur Förderung von Kindern und Jugendlichen aus  
Zuwandererfamilien (RAA), Stadt Duisburg
- Projektleitung: Prof. Dr. Claus-E. Bärsch (Universität Duisburg-Essen)  
Prof. Dr. Manfred Bayer (RISP)
- Wissenschaftliche Mitarbeiter: Dipl. Sozialwissenschaftlerin Ursula Berretz  
Nicole Schlette, M.A.  
Dipl. Sozialwissenschaftler Peter Krumpholz
- Kontakt: Rhein-Ruhr-Institut für Sozialforschung und Politikberatung e.V.  
Forschungsgruppe mikom (Migration und Interkulturelle Kommunikation)  
Heinrich-Lersch-Str. 15 47057 Duisburg  
Tel.: 0203 379-2871 oder 379-4386  
E-Mail: peter.krumpholz@uni-duisburg.de

Finanziell gefördert durch:



## Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG: PROJEKTZIELE, PROJEKTREALISIERUNG UND PROJEKTBESONDERHEITEN.....</b>	<b>3</b>
<b>1. ERGEBNISSE DER EXPERTENINTERVIEWS: KOLLEKTIVISTISCHES KULTURVERSTÄNDNIS....</b>	<b>5</b>
<b>2. ERGEBNISSE DER LITERATURAUSWERTUNG: KULTUR ALS IDEOLOGISCHES KONSTRUKT?.</b>	<b>8</b>
<b>3. ZUM KULTURVERSTÄNDNIS UND THEORETISCHEN KONZEPT DER BEFRAGUNG .....</b>	<b>11</b>
3.1 Kultur als ein grundbezogener Topos der Relationen .....	11
3.2 Kultur als Bewußtseins- und Handlungsphänomen .....	14
3.3 Forschungsleitende Hypothesen und konkrete Untersuchungsziele.....	16
<b>4. ERGEBNISSE DER BEFRAGUNG: ORIENTIERUNGSLOS ZWISCHEN PLURALISMUS UND POLARISIERUNG? .....</b>	<b>24</b>
4.1 Plurale Konstellation und multireferentielle Konfigurationen .....	24
4.2 Kulturelle Konfliktpotentiale.....	24
4.2.1 Dominanz soziodeterministischer und naturalistischer Weltdeutungen .....	25
4.2.2 Vermischung von außer- mit innerweltlichen Glaubensformen.....	26
4.2.3 Vorherrschaft diffus-religiöser gegenüber a-religiösen Weltdeutungen.....	28
4.2.4 Dominanz von sozialen und autonomen Aspekten bei der Existenzdeutung .....	28
4.2.5 Gesellschaftlich-leidenschaftliches Menschenbild .....	31
4.2.6 Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit .....	32
4.2.7 Säkulare Wertorientierung.....	33
4.3 Polarisierung durch Religiosität und Glaube oder deren Negation.....	35
4.3.1 Fundamentalisierung und Dramatisierung von Glaube und Unglaube .....	36
4.3.2 Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit: Kollektivistische Wahrnehmungsmuster.....	46
<b>5. MODULENTWICKLUNG UND KOMPETENZVERMITTLUNG .....</b>	<b>50</b>
5.1 Die Modulentwicklung.....	50
5.1.1 Modul 1: „Was ist Kultur?“ .....	51
5.1.2 Modul 2: „ Kulturelle Konflikte“ .....	52
5.1.3 Modul 3: „ Konfliktminderung“.....	52
5.2 Die Kompetenzvermittlung: Ergebnisse und Erfahrungen.....	53
<b>6. DAS MOBILE BERATUNGSTEAM: KONKRETE PRAXISBERATUNG UND UNTERSTÜTZUNG</b>	<b>55</b>

## ***EINLEITUNG: PROJEKTZIELE, PROJEKTREALISIERUNG UND PROJEKTBESONDERHEITEN***

### *INTERKULTURELLE BILDUNG UND MINDERUNG VON KULTURELLEN KONFLIKTEN*

Die interkulturelle Beratung und Bildung von Multiplikatoren aus Berufsschulen und der betrieblichen Ausbildung in der Region Duisburg stand im Mittelpunkt des dreijährigen *XENOS*-Projekts *INTERKULTURELLE QUALIFIZIERUNG*. Mit der Durchführung des Projekts wollten wir einen Beitrag dazu leisten, daß künftig junge Berufsschüler bzw. Auszubildende mit wie ohne Migrationshintergrund durch gemeinsames Lernen und Arbeiten Konflikte mindern können, die aus der Ablehnung, unreflektierten Hinnahme oder Fundamentalisierung kultureller Vielfalt resultieren.

### *BERATUNG, MODULENTWICKLUNG UND KOMPETENZVERMITTLUNG*

Zum Zwecke der Realisierung dieser Projektziele wurden in der ersten Projekthälfte auf der Basis von Experteninterviews, einer Literaturlauswertung und empirischen Befragung von Berufsschülern fächerübergreifende Module zur Vermittlung von (inter)kultureller Kompetenz mit den Schwerpunkten Weltdeutungen und Wertorientierungen – Kultur(en), Konflikte und Konfliktminderung entwickelt. Deren Umsetzung und Einsatz wurde anschließend in der zweiten Projekthälfte durch die Schulung von Multiplikatoren aus der beruflichen Aus- und Weiterbildung erprobt und sichergestellt.

Parallel zu diesen Tätigkeiten wurde gleich zu Projektbeginn ein Mobiles Beratungsteam gegründet, das aus dem Projektträger und seinen Kooperationspartnern gebildet worden ist. Aufgabe dieses Teams war und ist es, regionale Akteure der Berufsbildung und des interkulturellen Dialogs in interkulturellen Fragen zu unterstützen sowie bestehende Praxisprojekte zu beraten bzw. neue zu initiieren und zu begleiten.

### *WELTDEUTUNGEN UND WERTORIENTIERUNGEN – KULTUR(EN), KONFLIKTE UND KONFLIKTMINDERUNG ALS SCHWERPUNKTE INTERKULTURELLER KOMPETENZVERMITTLUNG*

Die Besonderheit dieses Praxisprojekts bestand nicht nur darin, daß die Beratungstätigkeiten, die Modulentwicklung und die Kompetenzvermittlung auf der empirischen Basis von Befragungen erfolgten. Um die Befragungen möglichst unvoreingenommen durchführen zu können, war es vielmehr erforderlich, auf der Grundlage einer geistes- wie gesellschaftswissenschaftlichen Literaturlauswertung zum Begriff der Kultur ein eigenes Konzept von Interkulturalität zu entwickeln. In den Mittelpunkt unseres Kulturverständnisses haben wir dabei nicht die vermeintlich feststehende Zugehörigkeit der Menschen zu einer national, ethnisch, staatlich, sprachlich oder religiös bestimmten Kulturgemeinschaft gestellt, sondern ihre konkreten

Weltdeutungen und Wertorientierungen. Da wir Kultur nicht ausschließlich als ein soziales, sondern primär als ein personales Phänomen betrachteten, wurde auch unter Interkulturalität nicht allein das gelingende Zusammenleben von *Deutschen* mit *Ausländern* oder von *Menschen mit Migrationshintergrund* mit *Menschen ohne Migrationshintergrund* verstanden. Denn damit würde implizit die regionale Vielfalt der Kulturen als eine Folge der Migration betrachtet werden, ohne daß dies zuvor empirisch überprüft wird. Unter Interkulturalität haben wir deshalb folgendes verstanden:

*Erstens* das Mit- oder Nebeneinander von Menschen mit unterschiedlichen oder gemeinsam geteilten Weltdeutungen und Wertorientierungen. *Zweitens* die Konflikte zwischen Menschen mit unterschiedlichen Weltdeutungen und Wertorientierungen, die aus einer Ablehnung, unreflektierten Hinnahme oder Fundamentalisierung kultureller Vielfalt resultieren. Und *drittens* die Paradigmen und Prinzipien, die einen Umgang mit diesen Konflikten eröffnen und deren Mäßigung fördern können.

Nur wenn *Kultur* wie *Interkulturalität* nicht *a priori* und *ausschließlich* als soziale, sondern in Rücksicht auf die Würde, Glaubens-, Gewissens- und Handlungsfreiheit primär als personale Phänomene verstanden werden, kann empirisch relativ unvoreingenommen überprüft werden, welche kulturellen Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen den Bürgern im allgemeinen, und zwischen denen mit Migrationshintergrund und denen ohne Migrationshintergrund im besonderen bestehen. Auch kann erst dann ermittelt werden, ob es Herkunft, Einkommen, Bildung und Geschlecht oder ihre aktuellen Weltdeutungen und Wertorientierungen sind, die sie vereinen oder trennen und zu kulturellen Konflikten führen bzw. diese künftig hervorrufen können.

### *1. ERGEBNISSE DER EXPERTENINTERVIEWS: KOLLEKTIVISTISCHES KULTURVERSTÄNDNIS*

Die Experteninterviews zur interkulturellen Situation in Duisburg haben uns nicht allein einen Überblick über regionale Maßnahmen zur Förderung des interkulturellen Miteinanders ermöglicht. Sie haben uns auch gezeigt, daß im Alltagsverständnis Kultur vor allem als ein soziales und nur selten oder lediglich akzidentell als ein personales Phänomen begriffen wird.

Der Topos Kultur wird spätestens dann losgelöst vom Bewußtsein und Habitus konkret interagierender Menschen verwendet, wenn die kulturellen Einstellungen einer Person allein auf soziale oder ökonomische Strukturen zurückgeführt oder aus ihrer Herkunft bzw. Zugehörigkeit zu einem kulturellen Kollektiv abgeleitet werden. Letzteres ist z.B. dann der Fall, wenn im Alltagsverständnis unter Interkulturalität das gelingende Miteinander von Einheimischen mit Zugewanderten verstanden wird. Damit wird der Topos Interkulturalität nicht nur normativ verstanden. Implizit wird die regionale Vielfalt der Kulturen vor allem als eine Folge der Migration betrachtet, ohne daß dies empirisch überhaupt überprüft wird. Die kulturelle Vielfalt wird also nicht mit der sozialen Konstellation der Menschen vor Ort in einen Zusammenhang gebracht, die sich aus den zu erforschenden aktuellen Meinungen, Einstellungen und Gewohnheiten der Bürger ergibt, sondern *a priori* mit ihrer Herkunft und ihrer vermeintlich feststehenden Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft. Das Verständnis von Interkulturalität als gelingendes Miteinander von Migranten und Nicht-Migranten impliziert mit anderen Worten die Annahme, daß es eine mehr oder weniger homogene Kultur in Deutschland einerseits, und in den Herkunftsstaaten der Zugewanderten andererseits gäbe bzw. gegeben habe. Erst durch die Einwanderung plural und multikulturell geworden, gelte es heute in Deutschland die Differenzen zwischen den Kulturen entweder durch Toleranz und Anerkennung der Vielfalt oder durch Integration zu überbrücken.

Auf diese Weise werden von den Befürwortern wie Kritikern der multikulturellen Gesellschaft kulturelle Kollektivvorstellungen nicht als zu verantwortende Bewußtseinsphänomene und symbolisch kommunizierte, mehr oder weniger flüchtige Konstrukte wahrgenommen, die eben so unvernünftig und politisch bedenklich wie empirisch mehr oder weniger zutreffend sein können. Vielmehr scheint die Annahme, daß es eine staatlich, völkisch, national, ethnisch oder religiös mehr oder weniger *homogene* Kultur gäbe, die das aktuelle Denken und Handeln der Menschen bestimme oder gar unabhängig vom Habitus der Bürger bestehe, eine weitverbreitete und gesellschaftspolitisch außerordentlich virulente Fiktion zu sein. Selbst diejenigen, die sich für *kulturelle Toleranz* und die *Anerkennung der ethnischen Vielfalt der*

*Kulturen* aussprechen, teilen jedenfalls implizit diese Meinung. Denn noch mit der Anerkennung der ethnischen Vielfalt wird unterstellt oder doch zumindest nahegelegt, daß es so etwas wie eine mehr oder weniger einheitliche ethnische Kultur gäbe. Implizit wird auch auf diese Weise die Fiktion einer Homogenität der Kulturen weiter aufrecht erhalten, deren regionale Vielfalt recht schematisch als eine Folge des globalen Zusammenwirkens der Wirtschaft und der Gesellschaften betrachtet wird.

Die Experteninterviews haben uns mit anderen Worten auf die folgende Problematik aufmerksam gemacht: Das jeweilige Verständnis von Interkulturalität und damit auch das Verständnis von interkultureller Kompetenz wird maßgeblich durch das implizit oder explizit zugrunde gelegte Kulturverständnis bestimmt. Problematisch ist dies vor allem, wenn dabei implizit *Kultur* nur mehr *verkürzt* als ein *sozio-historisches Phänomen* betrachtet oder der Topos ausschließlich als *Kollektivkategorie* verwendet wird. Es scheint der Fall zu sein, daß heute in der Praxis normativ-kollektive und strukturelle Betrachtungsweisen vorherrschend sind, die vom konkreten Bewußtsein, Habitus und Handeln der Bewohner und den sich daraus ergebenden kulturellen Konstellationen weitgehend abstrahieren. Im Alltagsverständnis und Sprachgebrauch scheint es eher *die* (substantivierte wie personifizierte) Kultur zu sein, die das Denken und Handeln der Menschen bestimmt, als das umgekehrt, vom konkreten Habitus, kontextuellen Denken und situativen Handeln der Menschen ausgehend, die vor Ort vorherrschende Kultur wahrgenommen wird.

Daher war erst einmal zu konstatieren, daß in der kommunalen wie betrieblichen Praxis zum einen ein *theoretischer Bedarf* zur Klärung des Vorverständnisses von Kultur und Interkulturalität besteht. Zur interkulturellen Kompetenz gehört offenbar zunächst ein expliziertes Bewußtsein von Kultur. Zum anderen gibt es einen *empirischen Bedarf* an Befragungen und aktuellen Befunden über die kulturellen Orientierungen der Bürger und Bewohner Duisburgs. Um nicht länger auf implizite Behauptungen und bloße Meinungen verwiesen zu sein, war also empirisch zu ermitteln, welche kulturellen Gemeinsamkeiten oder aktuellen Unterschiede es unter den Bürgern in der Kommune (und damit auch unter denen mit und ohne Migrationshintergrund) überhaupt gibt. Sind es die unterschiedliche Herkunft bzw. der Migrationshintergrund, historische Erfahrungen und Traditionen oder ist es nicht doch die je spezifische, personal wie situativ bedingte Form der aktuellen Weltdeutung und Wertorientierung, welche die kulturellen Unterschiede wie Gemeinsamkeiten der Bürger und ihre gegenwärtige Konstellation zueinander bedingen? Welche kulturellen Orientierungen sind es, die in der Kommune die Bürger polarisieren, d.h. sie gleichermaßen vereinen wie trennen und gegenwärtig zu kulturellen Konflikten führen oder diese zukünftig hervorrufen können?

Da ohne eine umrißhafte Annäherung an den Begriff der Kultur eine empirische Erfassung von kulturellen Orientierungen und Konstellationen nicht möglich war, rückte damit die theoretische Frage, was ist *Kultur*, vorübergehend in den Mittelpunkt unseres weiteren Vorgehens.

## 2. *ERGEBNISSE DER LITERATURAUSWERTUNG: KULTUR ALS IDEOLOGISCHES KONSTRUKT?*

Die in pragmatischer Absicht zum Zwecke der Durchführung der Befragung erfolgte Sichtung der geistes- wie gesellschaftswissenschaftlichen Literatur zum Begriff der Kultur hat ergeben, daß man heute zumeist ein inklusives Kulturverständnis bevorzugt. Dieses Verständnis hat dazu geführt, daß exklusive bzw. reduktionistische Bestimmungsversuche zumeist zurückgewiesen werden. Das Zeitalter ideologischer Bestimmungsversuche, mit denen die vermeintliche Substanz der Kultur in den Religionen oder gar in einer Religion allein verortet wurde, oder im Gegenteil alle Bereiche der Kultur aus der Ökonomie hergeleitet wurden, scheint vorerst vorbei zu sein. Allerdings sind auch die inklusiven Bestimmungsversuche, mit deren Hilfe der scheinbar endlose Streit zwischen subjektiven und objektiven, universalen und partikularen, ethisch-kritischen und empirisch-positivistischen, materiellen und ideellen Kulturauffassungen durch inkludierende Vereinnahmung beendet werden sollte, keineswegs unproblematisch. Wenn Kultur als Inbegriff für die selbst geschaffene Welt der Menschen schlechthin verstanden wird und alle nicht-genetisch bedingten Phänomene unter den einen Topos Kultur subsumiert werden – also nicht nur vermeintliche Wahrheit, Vernunft, Wissen, Fortschritt, Tugend und Werte, sondern auch Boshaftigkeit, Falschheit, Lug und Trug, Gewalt, Krieg und Zerstörung – ist es nicht zuletzt um den kognitiven wie ethischen Wert des Begriffs getan.

In Anbetracht der aporetischen, gleich in mehrfacher Hinsicht auswegslosen Situation bei der Bestimmung dessen, was Kultur ist oder sein sollte, überrascht es nicht weiter, daß manche Wissenschaftler den Begriff der Kultur mittlerweile radikal in Frage stellen und ganz auf ihn verzichten wollen, weil sie diesen nur mehr für ein ideologisches Konstrukt oder eine Ideologie von Intellektuellen halten.<sup>1</sup> Dabei gilt ihr ideologiekritischer Vorwurf dem inklusiven wie exklusiven, dem partikularen wie universalen, dem einheitlichen wie pluralem Verständnis zugleich, zumal sich diese wechselseitig auf fragwürdige Weise ergänzen können.

Im Hinblick auf das inklusive Verständnis sprechen die Kritiker der interkulturellen Pädagogik von einer *Kulturalisierung* politischer, sozialer und wirtschaftlicher Probleme. Kritisiert wird indes nicht nur die ideologische Verdopplung zum Zwecke der Ablenkung von z.B. ökonomischen Konflikten durch deren kulturelle Überhöhung oder vermeintliche Aufhebung. An die Stelle der Fiktion einer nationalen oder ethnischen Einheit sei zudem die Fiktion der kulturellen Homogenität getreten. Ergänzt werde diese durch die Dramatisierung kultureller oder kulturell-ethnischer Differenzen. Die homogenisierende Einteilung der Menschen nach *Kultu-*

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Zygmunt Baumann: Gesetzgeber und Interpreten – Kultur als Ideologie von Intellektuellen. In: Hans Haferkamp (Hrsg): Sozialstruktur und Kultur, Frankfurt a.M. 1990, S. 452.



ren führe – ähnlich wie die nach *Ethnien* - zu einer Gegenüberstellung von *eigener* und *fremder* Kultur, die der Betonung des *Eigenen* und des *Wir-Gefühls* durch das *Fremd-Machen* und *Ausschließen* anderer diene. Dies führe zu einer versteckten *Rassisierung*. Zwar werde das Verhalten anderer nicht mehr *biologistisch*, dafür aber *kulturdeterministisch* erklärt. Zu diesem Zwecke würden *Kulturen* erfunden. Durch positive Selbst- und negative Fremdkulturalisierung würden fiktive, homogene Gemeinschaften wie fundamentale Differenzen zwischen diesen konstruiert. Diese Vorstellungen, die sich wechselseitig bedingen und verstärken könnten, führten zum Ausschluß oder zur Negation Anderer aufgrund der vermeintlich vorab, ein für allemal feststehenden Zugehörigkeit von bestimmten Menschen zu einem bestimmten Kulturkollektiv mit bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten.<sup>2</sup>

Ob der Topos *Kultur* um des *Fremd-Machens* und *Ausschließens* anderer willen erfunden wird, wie postmoderne Dekonstruktivisten im Überschwang bisweilen meinen, und nicht vor allem der religiösen wie ersatzreligiösen Sucht nach kollektiver Identität geschuldet ist, sei hier dahingestellt. Immerhin haben die Kritiker des (inter)kulturellen Paradigmas nicht zu unrecht hervorgehoben, daß unter dem Topos *Kultur* - sofern weder die Differenzen noch die vermeintliche Homogenität der Kulturen als symbolisch konstruierte wahrgenommen werden – im Alltag zumeist ein Kollektiv verstanden wird, das losgelöst von menschlichen Vorstellungen scheinbar selbstständig handeln könne. Kultur wird oftmals als eine Sache, ein System oder als ein homogenes, selbständig handelndes Wesen, eine Person, ein Organismus oder „eine in sich geschlossene ‚überorganische‘ Realität mit eigenen Kräften und eigenen Absichten“<sup>3</sup> aufgefaßt, die dann ihrerseits das Denken und Handeln der Menschen hervorbringen könne.

Wer über Kultur und kulturelle Konflikte reden will, tut daher gut daran, auch darüber nachzudenken, daß „Gewalt eben *auch* in geistiger Gestalt, in Entwürfen und Theorien *über* Kultur ... auftritt.“<sup>4</sup> Das jeweilige Verständnis von Kultur kann selbst ein Anzeichen für die Vorherrschaft einer bestimmten Kulturform sein. Nach wie vor muß es daher als ein nicht unwesentli-

---

<sup>2</sup> Vgl. hierzu z.B. F-O. Radtke: *Fremde und Allzufremde – Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft*. In: H-R. Wicker (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich, 1996, S. 333-352. Siehe hierzu auch: Thomas Meyer: *Identitätspolitik. Vom Mißbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt a.M. 2002, vor allem Kapitel VIII; Seyla Benhabib: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt a.M. 1999, S.52 ff. und W. Schiffauer: *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt am Main 1997.

<sup>3</sup> So in kritischer Absetzung hierzu: C. Geertz, *Dichte Beschreibung, Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M., 1987, S. 16.

<sup>4</sup> H. Brackert / F. Wefelmeyer: *Kultur – Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1990, 8.

cher Bestandteil kultureller Konflikte betrachtet werden und dürfte dies – besten universalistischen Absichten zum Trotz – in gewissem Maße immer auch bleiben.

### 3. ZUM KULTURVERSTÄNDNIS UND THEORETISCHEN KONZEPT DER BEFRAGUNG

#### 3.1 KULTUR ALS EIN GRUNDBEZOGENER TOPOS DER RELATIONEN

In Rücksicht auf die hier nur angedeuteten Probleme und Aporien haben wir *Kultur* weder substantiell noch allein relativistisch, sondern zunächst abstrakt als einen grundbezogenen Topos der Relationen bestimmt. Um einerseits der Gefahr eines exklusiven Reduktionismus zu entgehen, haben wir Kultur weder allein mit dem Verhältnis der Menschen zur *äußeren Natur* und mit dem *Können* und der *Technik* (oder nur mit Agrikultur, Industrie, Dienstleistung, Handel oder Wirtschaft) identifiziert, noch nur mit ihrem Verhältnis zu ihrer *inneren Natur*, zu *sich selbst* und zu ihren *Mitmenschen* (oder nur mit Biologie, Psychologie und Soziologie, Erziehung und Bildung oder Ethik und Moral oder Politik) oder allein mit ihrem Verhältnis zum *unbedingten Grund* und den *Religionen* (oder ausschließlich mit Philosophie, Metaphysik, Kunst, Poesie, Ideologie etc). Um andererseits der Gefahr einer inklusiven Verdopplung und ideologischen Überhöhung zu entgehen, haben wir Kultur auch nicht schlicht in einem inklusiven Sinne mit *allen* Handlungsbereichen (wie Religion, Politik, Bildung, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft etc.) gleichgesetzt und als Inbegriff menschlicher Tätigkeiten schlechthin verstanden.

Vielmehr sind wir davon ausgegangen, daß *Kultur* als eine veredelnde und vervollkommnende Tätigkeit nicht nur das Zusammenwirken der Menschen und Gesellschaften bzw. die arbeitsteilige Pflege der verschiedenen Daseinsbereiche der menschlichen Existenz in Gesellschaft und Geschichte betrifft, sondern vor allem das dabei implizit oder explizit *erfahrene wie hergestellte Verhältnis der verschiedenen Seins- und Daseinsbereiche zueinander*. Die vermeintliche Substanz der Kultur ist weder – um den Streit zwischen Idealisten und Materialisten nicht fruchtlos fortzuführen - die Religion *oder* die Wirtschaft, noch sind es – um den Streit zwischen exklusiven Reduktionisten und inklusiven Ideologen nicht zugunsten letzterer zu entscheiden - Religion *und* Wirtschaft. Der Gegenstand der Kultur sollte vielmehr vor allem das Verhältnis der verschiedenen Seins- und Daseinsbereiche zueinander sein, wie es ist und wie es sein sollte. Um die Aporien der reduktionistischen wie der inklusiven Kulturauffassung zu vermeiden, haben wir daher vor allem die je besondere Art und Weise, wie Menschen das Verhältnis zu ihrem unbedingten Grund, zu sich selbst, zu ihren Mitmenschen und zur Natur wahrnehmen und diese zueinander in Beziehung setzen, inhaltlich in den Mittelpunkt unseres Kulturverständnisses gerückt.

Wer den Topos Kultur weder substantiell noch allein relativistisch verstehen will, muß *formal* davon ausgehen, daß jeder Seins- und Daseinsbereich in Relation zu den anderen Bereichen steht *und* keiner der Seins- und Daseinsbereiche seinen unbedingten Grund in und aus sich selbst heraus hat. Ein *grundbezogen-relationales* Kulturverständnis impliziert daher, daß nicht nur jedem innerweltlichen Seinsbereich von der anorganischen Materie über die vegetative und animalische Natur bis hinauf zur psychisch-leidenschaftlichen und spirituell-kognitiven Seinssphäre der Menschen eine *relative Eigenständigkeit* bzw. *Unabhängigkeit* zukommt. Vielmehr gilt dies auch für jeden menschlichen Daseinsbereich, sei es z.B. der wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, rechtliche, pädagogische, wissenschaftliche oder religiöse Handlungsbereich.

Der Mensch hat in seiner Existenz, von seinem Leibfundament ausgehend, an allen Stufen der Seinshierarchie der Welt seinen Anteil und partizipiert darüber hinaus über den kognitiv-spirituellen Bereich seiner Seele am weltjenseitigen Grund (*Substanz*) der Welt. Denn gemäß der klassischen philosophischen Anthropologie von *Platon* und *Aristoteles*, die dem hier vorgestellten Kulturkonzept in aktualisierter Form zugrunde gelegt wird, wurde der Mensch nicht nur als das rationale Lebewesen erfahren, das Vernunft besitzt (*zôon noêtikon*) und am Seinsgrund (*nous*) partizipiert. Zugleich wird er als leibliches und gesellschaftliches Lebewesen betrachtet, das an allen weltimmanenten Seinsschichten teilhat.

Weder für *Platon* noch für *Aristoteles* ist der Mensch eine körperlose Seele oder ein unbeseelter Körper. In der *Psyche* als seinem Sensorium für Transzendenz wird nicht allein die Vernunft (*nous, ratio*) in ihrer erotischen Spannung zum unbedingten Grund als Quelle von Ordnung entdeckt; in ihr wirken als weitere Seelen- und Triebkräfte auch die der Leiblichkeit und der Spannung zwischen Leben und Tod entspringenden Leidenschaften und Affekte, die es von der Ratio her zu ordnen gilt. Die *Psyche* hat für *Platon* und *Aristoteles* insofern ihr Fundament in der Leiblichkeit, durch die der Mensch an anorganischer, vegetativer wie animalischer Wirklichkeit teilhat. Die durch den Leib bedingte Bedürftigkeit des Menschen bzw. das aus ihm mithervorgehende Begehren, das materielle Befriedigung wie bisweilen Besänftigung, vor allem aber *noetische* Befreiung verlangt, begründet zudem die gesellschaftliche Existenz des Menschen. Deren politische Wohlordnung hängt wiederum vom Ausmaß der Aktualisierung der Vernunft und von den an ihr orientierten und dementsprechend habitualisierten Einstellungen gegenüber den Leidenschaften und Affekten ab. *Platon* und *Aristoteles* entdeckten also a) die *Vernunft als Ordnungsquelle* in der Psyche des Menschen und gingen b) von der *konkreten Existenz* des stets in Gesellschaft lebenden Menschen aus, der vom *Nous* bis zur *Materie* an allen Seinsbereichen partizipiert. Letztere wurde unter den Begriff der syn-

thetischen Natur, die Partizipation am *nous* hingegen unter den Begriff der spezifischen Natur des Menschen subsumiert. Die Gesamtexistenz des Menschen *in* der Welt war für *Platon* und *Aristoteles* daher das, was von der am transzendenten Weltgrund teilhabenden Vernunft her zu ordnen ist.

Keiner der weltimmanenten Bereiche darf daher, so Eric Voegelin in Anlehnung an die klassische philosophische Anthropologie, ausgelassen (*Prinzip der Vollständigkeit*) oder unter Vernachlässigung des weltlichen Kontextes und ihrer Spannung zum unbedingten Grund zu einer selbstständigen Entität als ein Absolutum hypostasiert werden (*Prinzip der Zwischen-Realität*). Auch dürfen weder, von der Psyche bis hinab zur Materie, die Reihenfolge der Organisation von oben nach unten (*Prinzip der Organisation*), noch, von der Materie bis hinauf zur Vernunft, die Reihenfolge der Fundierung von unten nach oben (*Prinzip der Fundierung*) umgekehrt und vertauscht werden. Kurzum: Die weltimmanenten, grundbezogenen Daseins- und Handlungsbereiche müssen stets in ihrer relativen Eigenständigkeit berücksichtigt werden, ohne daß dabei das Ordnungs- oder Fundierungsprinzip verletzt wird.<sup>5</sup>

Einerseits muß daher jeder Handlungsbereich, wenn man ihn angemessen verstehen will, immer auch in seiner *Relationalität* zu dem verschiedenen Seinsbereichen und den übrigen Handlungsbereichen betrachtet werden. Andererseits kann, da formal nicht nur die Relativität, sondern auch die jeweilige *Eigenständigkeit* zu beachten ist, keiner der Seins- und Daseinsbereiche aus einem der *anderen* vollständig abgeleitet oder die menschliche Existenz auf ihren *Grund* oder nur *einen* der Bereiche reduziert werden. Tut man dies dennoch und identifiziert den Topos *Kultur* mit dem Verhältnis der Menschen zu einem der Seinsbereiche oder mit einem der Daseinsbereiche allein, folgt aus der *substanzialisierenden* Fundamentalisierung eines Bereiches, daß man die relative *Unabhängigkeit* der jeweils anderen Bereiche fundamentalistisch in Frage stellt oder gar nicht mehr wahrnehmen kann. Ein substantielles Kulturverständnis verhindert also die Wahrnehmung der Stellung des Menschen in der Seinshierarchie und die der Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Seins- und Daseinsbereichen oder schränkt diese doch zumindest erheblich ein.

Ein *relationales* Kulturverständnis impliziert, daß das kulturelle Bewußtsein und Handeln weder gänzlich unabhängig von den verschiedenen Daseinsbereichen noch vollständig identisch mit nur einem oder allen Handlungsbereichen ist. Wenn der Gegenstand der *Kultur* vor allem das Verhältnis der Bereiche zueinander ist, impliziert dies, daß die empirisch jeweils

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu: Eric Voegelin: Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. In: Ders.: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Stuttgart 1988, S. 127ff. und 162ff. Siehe auch: ders.: Was ist politische Realität?. In: ders.: Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und der Politik, München 1966, S. 340ff.

vorherrschende Kulturform nicht nur vom unbedingten Grund, dem Sein und der Natur, sondern immer auch von der spezifischen Wahrnehmung und Gestaltung der einzelnen Handlungsbereiche und dem Zusammenwirken der Handelnden mehr oder weniger abhängig ist.

Da jedoch auch die Eigenständigkeit der verschiedenen Handlungsbereiche nur eine relative ist, sind weder der Bereich der *Wirtschaft*, noch der Bereich der *Erziehung und Bildung*, der *Kunst*, der *Politik* oder die Sphäre der *Religion* - um hier nochmals fünf zentrale Daseins- und Handlungsbereiche einzeln aufzuzählen - vollständig unabhängig von der Kultur, wenn das Wort *Kultur* als ein grundbezogener Topos der Relationen verstanden wird. Ob nämlich einer dieser Bereiche als ein von der Tätigkeit konkret interagierender Menschen losgelöstes *Absolutum* hypostasiert oder vollständig ausgeblendet wird und die Fundierungs- und Ordnungsprinzipien dabei vertauscht werden, oder ob ein allen Seins- und Daseinsdimensionen bis hin zu ihrem transzendenten Grund gegenüber offenes Bewußtsein vom Menschen ausgebildet und die damit einhergehende Pluralität gesellschaftspolitischer Wertorientierungen anerkannt wird oder nicht, hängt von der empirisch vorherrschenden Kultur ab, d.h. vor allem von dem *Verhältnis* des sozialdominanten *Glaubens* (oder dessen Negation) zur übrigen *Weltdeutung* und *Wertorientierung* der Bürger.

Indem wir *einerseits* zunächst wertneutral die je besondere Art und Weise, wie Menschen das Verhältnis zu ihrem unbedingten Grund, zu sich selbst, zu ihren Mitmenschen und zur Natur wahrnehmen und diese zueinander in Beziehung setzen, in den Mittelpunkt unseres grundbezogen-relationalen Kulturverständnisses stellen, und *andererseits* wertend in Anlehnung an die klassische Anthropologie auf die vier Prinzipien der Vollständigkeit, Zwischen-Realität, Organisation und Fundierung rekurrerten, konnten wir ein gleichermaßen empirisch deskriptives wie theoretisch-kritisches Verständnis von Kultur ausbilden.

### 3.2 KULTUR ALS BEWUßTSEINS- UND HANDLUNGSPHÄNOMEN: WELTDEUTUNG UND WERTORIENTIERUNG

Da ein Beitrag zur Förderung des kulturellen Bewußtseins und der interkulturellen Handlungskompetenzen von Multiplikatoren das übergeordnete Ziel des Projektes war, haben wir den Topos Kultur - über die zunächst abstrakte, grundbezogen-relationale Bestimmung hinaus - inhaltlich noch in einem handlungs- und bewußtseinsorientierten Sinne näher bestimmt. Erstes Zwischenergebnis des Projektes war es daher, daß wir - auf der Grundlage der Experteninterviews, der Literatúrauswertung zum Begriff der Kultur und in Anlehnung an die politisch-historische Philosophie von *Eric Voegelin*<sup>6</sup> und die Religionspolitologie von *Claus-E.*

---

<sup>6</sup> siehe z.B. Eric Voegelin: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart 1988.

*Bärsch*<sup>7</sup> - ein handlungs- und bewußtseinsorientiertes Kulturverständnis ausbilden konnten, in dessen Mittelpunkt wir die *Weltdeutungen* und *Wertorientierungen* stellten.

Unter einer *Weltdeutung* haben wir, indem wir das grundbezogen-relationale Verständnis von Kultur in einem ersten Schritt konkretisierten, das je besondere, empirisch stets zu ermittelnde *Bewußtsein* von *Mensch, Gesellschaft, Geschichte* und *Natur* sowie den Zusammenhang zwischen diesem Bewußtsein und der *Religiosität* oder deren *Negation* verstanden.

Unter einer *Wertorientierung* haben wir, um das grundbezogen-relationale Verständnis von Kultur bis hin zu den alltäglichen Entscheidungen noch weiter zu konkretisieren, ein zielgerichtetes *Handeln* verstanden, das sich durch eine *abwägende Güterorientierung* auszeichnet. Konkretes Handeln kann sich z.B. an materiellen, gesellschaftlichen, personalen und / oder ideell-religiösen Gütern ausrichten. Diese können das Ergebnis faktischen Handelns, aber auch Instrumente der Orientierung sein. Sofern zumindest gelegentlich auf unterschiedliche Güter reflektiert und dabei eine Präferenzordnung ausgebildet wird, d.h. Güter unterschieden und in ein spezifisches Verhältnis zueinander gesetzt werden, sprechen wir von einer kulturellen Wertorientierung.

Im allgemeinen impliziert eine besondere Form der Weltdeutung auch eine komplementäre Wertorientierung. Indes ist es auch möglich, daß ein Wertewandel zu einem Wechsel der Weltdeutung führt.

Indem wir Kultur vor allem als ein spezifisches Bewußtseins- und Handlungsphänomen näher bestimmten, konnten wir von der konkreten Weltdeutung und Wertorientierung des Einzelnen ausgehen und damit den Topos *Kultur* zunächst analytisch aus der Fokussierung auf nationale, ethnische, religiöse oder sonstige Formen kulturell-kollektiver Zugehörigkeiten lösen. Damit wollten wir indes die transsubjektive oder objektive Dimension von *Kultur* weder verkennen noch deren Bedeutung für die Konstitution kollektiver Zugehörigkeiten ausblenden. Aufgrund der Ergebnisse der Experteninterviews erschien es uns gegenüber der anscheinend vorherrschenden Tendenz zur Verdinglichung oder Personifizierung kultureller Kollektivvorstellungen jedoch sinnvoll zu sein, zunächst analytisch darauf hinzuweisen, daß es ohne die aktuelle Tätigkeit konkreter Personen keine *Kultur* gibt. „Wie jedes Menschenwerk können Kulturen untergehen. Es können wieder ‚neue‘ entstehen, aber nicht ohne Zutun der Menschen. Das *ergologische* Bedeutungsmoment ist dem Wort ‚Kultur‘ eigen.“<sup>8</sup> Kulturen können daher un-

---

<sup>7</sup> siehe: Claus-E. Bärsch: Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Bärsch, Berghoff und Sonnenschmidt (Hrsg.): Wer Religion verkennet, erkennt Politik nicht – Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005.

<sup>8</sup> Vgl.: Wilhelm Perpeet: Kulturphilosophie – Anfänge und Probleme, Bonn 1997, S. 9f.

abhängig vom konkreten Bewußtsein, Habitus und Handeln interagierender Menschen nicht verstanden werden. Als Kollektivkategorie hängt das Bewußtsein von Kultur vom Selbstbewußtsein der Menschen ab, auch wenn das Bild, welches Menschen von sich selbst haben, nur allzuoft in ausschließlicher Abhängigkeit von ihrem Bewußtsein von Kultur und Gesellschaft bestimmt wird.

Daß Menschen sich fragen, was ihnen kulturell gemeinsam ist oder sein sollte, sie sich kulturell verbinden und das Bewußtsein einer kulturellen Zusammengehörigkeit ausbilden, bedeutet nicht, daß die aus diesen Tätigkeiten hervorgehende kulturelle Verbindung, das dadurch symbolisch konstituierte Kulturkollektiv, die gestiftete kulturelle Gemeinschaft oder hergestellte kulturelle Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit selbst eine Identität oder ein Ich haben und wie eine Person handeln könnten. Werden *Kulturen* nicht als historische und soziale Konstrukte konkret tätiger Personen betrachtet, die auf vorgefundene, erlebte wie erfundene Gemeinsamkeiten bezogen sein können, kann nicht zuletzt leicht übersehen werden, daß das religiös oder kryptoreligiös inspirierte Streben nach kultureller *Identität* und *Einheit* zumeist *exklusiv* und in *Differenz* zu anderen kulturellen Kollektiven erfolgt und sich dabei positive Selbst- und negative Fremdbestimmung wechselseitig ergänzen.

Der Topos Kultur, so wie wir ihn verstehen, umfaßt stets eine personale, soziale wie historische Dimension, die nur zu analytischen Zwecken mehr oder weniger scharf unterschieden werden können. Dabei kommt in Rücksicht auf die Würde und potentielle Handlungsfreiheit der personalen Dimension der Vorrang zu, da diese die beiden folgenden gestalten *kann*, auch wenn dies empirisch keineswegs notwendig der Fall sein *muß*. Die kulturelle Verfassung der Menschen, ihr interkulturelles Zusammenwirken in einer Gesellschaft und das transkulturelle Zusammenwirken der Gesellschaften in der Geschichte sind nicht nur von der Tradition, den etablierten Institutionen und Strukturen, sondern stets auch vom kulturellen Selbstbewußtsein der Handelnden abhängig. Das aktuelle kulturelle Bewußtsein, das Menschen von sich selbst haben, *kann*, aber *muß* nicht fatalistisch in Abhängigkeit von der Zugehörigkeit zu einem vermeintlich homogenen Kulturkollektiv bestimmt werden.

### 3.3 FORSCHUNGSLEITENDE HYPOTHESEN UND KONKRETE UNTERSUCHUNGSZIELE

In den Mittelpunkt der empirischen Befragung haben wir konkrete Fragen nach der *Weltdeutung* und *Wertorientierung* gestellt. Nachfolgend werden die forschungsleitenden Hypothesen der Befragung vorgestellt und die wichtigsten Untersuchungsziele benannt, die wir auf der Grundlage unseres Kulturverständnisses entwickelten.



Die Operationalisierung unseres Kulturkonzeptes erforderte zunächst die Unterscheidung von verschiedenen *Wertorientierungen*. Forschungsleitend war hierbei die Frage, ob eine spezifische Wertorientierung – sei es eine wirtschaftliche, soziale, politische oder religiöse etc. – dominiert. In interkultureller Hinsicht interessierte uns, ob die Prioritäten inklusiv oder exklusiv gesetzt und die Eigenständigkeit wie die Relativität verschiedener Werte berücksichtigt werden oder nicht. Ist eine im Geiste der pluralen Werte der Verfassung gelebte und diese tragende Kultur vorherrschend oder besteht zur Zeit die Gefahr eines ökonomischen (oder sozialen etc.) Reduktionismus oder eines religiösen Fundamentalismus? Werden wirtschaftlicher Wohlstand und Sicherheit als materielle Grundlage und Basis für ein politisch selbstbestimmtes und religiös freies Leben erstrebt oder besteht eher die Gefahr, daß umgekehrt das Streben nach geistigen Werten und Bildung dem Streben nach materiellen Wohlstand und Besitz untergeordnet wird? Werden bei einer idealistisch-politischen Güterorientierung die materiell-ökonomischen Werte ausgeschlossen oder werden diese nur zurückgestuft, ohne daß deren Eigenständigkeit aufgehoben wird?

Vermeintliche oder tatsächliche Kulturgüter können gefunden oder erfunden, durch eine Weltdeutung begründet oder aber durch eine Existenzdeutung radikal in Frage gestellt werden. Unser handlungs- *wie* bewußtseinsorientiertes Konzept von Kultur als Wertorientierung *und* Weltdeutung erforderte daher zudem, die potentielle Fundierung einer Wertorientierung durch eine Welt- und Existenzdeutung empirisch zu erfassen. Zu diesem Zweck war es notwendig, zunächst verschiedene Grundformen von Welt- und Existenzdeutungen zu unterscheiden, um anschließend empirisch erfassen zu können, welche zur Zeit vorherrschend sind, wie diese zusammenwirken und welche kulturellen Konstellationen sich daraus ergeben.

Forschungsleitend bei der Bestimmung und Interpretation von verschiedenen *Welt- und Existenzdeutungsformen* waren dabei die folgenden Hypothesen:

Eine Weltdeutung, d.h. die Deutung von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur, kann sowohl religiös als auch säkular sein. Es ist möglich, daß eine Weltdeutung eine Vielfalt von Dimensionen (z.B. *natürliche, historische, soziale, personale, religiöse*) und eine Existenzdeutung verschiedene Momente als vorläufige Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens (z.B. *nihilistische, vitalistisch-hedonistische, sozionome, autonome, religiöse*) umfassen, die sich wechselseitig ergänzen wie begrenzen. Es kann sein, daß Menschen als *spirituell-geistige, vernunftbegabte, gesellschaftliche, irrational-leidenschaftliche* und *leibliche* Lebewesen zugleich erfahren werden.

Es kann jedoch auch sein, daß die Welt und die Existenz nur religiös oder ausschließlich säkular gedeutet werden. Man kann zumindest nicht *a priori* davon ausgehen, daß jede Weltdeutung im *empirisch-historischen, begrifflichen, logischen* oder *ideellen* Sinne vernünftig ist. Auch und nicht zuletzt in der Sphäre der Kultur muß vielmehr mit irrationaler Leidenschaftlichkeit, Einbildung, Wahn und Irrsinn gerechnet werden. Im Extremfall kann es daher sein, daß beispielsweise geglaubt wird, Gott sei jenseits der Welt ohne jedweden Bezug zu einer daher auch für den Menschen ganz und gar bedeutungslosen Welt, die eher früher als später untergehen wird. Oder aber ganz im Gegenteil die Meinung vertreten wird, daß der letzte Grund nur in der Welt bzw. in Teilinhalten derselben zu verorten sei. Es muß mit anderen Worten einerseits damit gerechnet werden, daß der Glaube an das Bestimmtwerden durch ‚Gott‘ die Gläubigen dazu verführt, die Selbstbestimmung der Menschen in kultureller, politischer, sozialer etc. Hinsicht auszublenden. Und andererseits damit, daß das Bedingtsein der Selbstbestimmung übergangen oder die Abhängigkeit von der Natur im Übermaß hervorgehoben wird, indem man sich der Abhängigkeit vom Unbedingten verschließt.

Im idealtypologisch überspitzten Sinne können also die Welt und die Existenz – je nachdem ob ‚Gott‘ bzw. die ‚Götter‘, der einzelne Mensch, die Gesellschaft oder die Natur das kulturelle Kristallisationszentrum bilden – *ausschließlich* theonom, *allein* autonom, *lediglich* sozionom oder *nur* physionom gedeutet werden. Auch muß damit gerechnet werden, daß der Mensch *bloß* als ein gesellschaftliches oder *allein* als ein vernunftbegabtes (oder nur als ein leidenschaftliches, leibliches, religiöses etc.) Lebewesen betrachtet wird. Es kann ferner nicht nur sein, daß die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz und des Lebens nicht mehr gestellt wird. Sondern auch, daß sie nicht mehr offen gehalten wird. Denn es kann sein, daß geglaubt wird, daß das Leben nur einen Sinn hat, weil es einen Gott oder Götter gibt. Oder aber, daß es nur dann einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt. Auch kann man davon überzeugt sein, daß nichts einen Sinn hat, oder es allein die Kultur und Tradition eines Volkes vermögen, dem eigenen Leben einen Sinn zu geben. Nicht zuletzt kann geglaubt werden, daß das Leben seinen Sinn in sich selbst trägt bzw. der Sinn des Lebens darin besteht, nach Selbsterhalt, Wohlstand und Lust zu streben.

Eine quantitative Befragung nötigt nicht nur zu einer gewaltigen Reduktion von Komplexität. Sie verlangt vor allem eine Besinnung auf extreme Denkmöglichkeiten, um durch die Notwendigkeit zu geschlossenen Fragen zumindest keine unverhältnismäßigen Vorentscheidungen zu fällen. Es galt daher - wie oben angedeutet - zu bedenken, daß spezifische Welt- und Existenzdeutungsformen in Extremfällen dazu führen können, daß die menschlichen Handlungsmöglichkeiten grob über- oder aber unterschätzt werden. Man kann mit anderen Worten

nicht *a priori* davon ausgehen, daß sowohl die Sinnfrage und das Bewußtsein vom Menschen als auch das Bewußtsein von Gesellschaft, Geschichte und Natur jeweils in der Spannung von Diesseits und Jenseits und unter ausdrücklichem Bezug auf ‚Gott‘ artikuliert werden. Denn ist es auch möglich, daß entweder der Mensch, die Gesellschaft, die Geschichte oder die Natur im Rahmen einer säkularen Weltdeutung verabsolutiert und an die Stelle von Sein und Seinsgrund gerückt werden; oder aber, daß im Rahmen einer politischen Religion eine Identität oder exklusive Beziehung zwischen der eigenen Person, einer Gesellschaft oder Kultur zu ‚Gott‘ (oder zu den Göttern, zu überirdischen Wesen oder höheren Mächten etc.) hergestellt und das interkulturell-zivilreligiöse Gebot der Gleichheit aller Menschen vor Gott verletzt wird. Es war daher notwendig, einerseits zwischen verschiedenen säkularen wie religiösen Weltdeutungsformen zu unterscheiden, und andererseits die jeweils hergestellten Zusammenhänge zwischen diesen abzufragen.

Bei der näheren, *kulturellen* Bestimmung von verschiedenen religiösen Weltdeutungsformen haben wir uns an unserem allgemeinen Kulturverständnis als Weltdeutung orientiert, d.h. an dem Bewußtsein von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur sowie dem Zusammenhang zwischen diesem Bewußtsein und der Religiosität. An unser grundbezogen-relationales Kulturverständnis anknüpfend, haben wir daher insbesondere das *Verhältnis von dem, woran geglaubt wird*, a) *zum Menschen*, b) *zur Gesellschaft* und c) *zur Natur* als Kriterien zur Unterscheidung von Glaubensformen herangezogen. Dabei interessierte uns vor allem die Frage, ob dem etwas, woran geglaubt wird, sowohl *im Verhältnis zum Menschen* als auch *im Verhältnis zur Gesellschaft* und *zur Natur* jeweils die Qualität *transzendent* zugesprochen wird oder ob der Mensch, die Gesellschaft oder die Natur sakralisiert und die Abhängigkeiten von der Natur oder aber die individuellen wie gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten divinisiert und damit überschätzt werden. Damit sind wir wiederum in Anlehnung an die politisch-historische Philosophie *Voegelins* und die Religionspolitologie von *Bärsch* davon ausgegangen, daß politische bzw. (inter)kulturelle Konflikte vor allem aus der Vermittlung von ‚Gott‘ und ‚Welt‘ resultieren können, wenn diese nicht nur als geistige Teilhabe der Menschen erlebt wird, sondern zu einer mehr oder weniger vollständigen Immanentisierung der Transzendenz führt.

Selbstredend war es nicht möglich, die potentielle Vielfalt der möglichen Kombinationen vollständig abzufragen. Bei den religiösen Weltdeutungsformen haben wir danach gefragt, ob an die Unmittelbarkeit der Menschen zu ‚Gott‘ bzw. an einen radikal-universalen ‚Gott‘, vor dem alle Menschen gleich sind („Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befaßt“), oder an einen mehr oder weniger immanenten ‚Gott für das eigene Volk‘ („Es gibt

einen Gott für unser Volk“) geglaubt wird und damit eine Identität und exklusive Beziehung zwischen der eignen Gesellschaft zu ‚Gott‘ hergestellt wird oder nicht.

Da uns nicht allein interessierte, ob zur Zeit ein partikular-exklusiver oder universal-inklusive Monotheismus bzw. – sofern diese negiert werden - ein personaler wie völkischer Atheismus vorherrschend ist, sondern wir auch zwischen diffus religiösen bzw. polytheistischen und stärker innerweltlichen Glaubensformen unterscheiden wollten, haben wir auch danach gefragt, ob an überirdische Wesen bzw. höhere Mächte oder an eine höhere Macht *im* Kosmos geglaubt wird, die den ewigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt *in* der Welt bestimmt. Auf diese Weise haben wir zunächst vier religiöse Glaubensformen (1. eine *monotheistisch-universale*, 2. eine *monotheistisch-exklusive* bzw. *völkisch-religiöse*, 3. eine *religiös-diffuse* bzw. *polytheistische* und 4. eine *innerweltlich-kosmologische* Glaubensform) unterschieden.

Zudem interessierte uns im Hinblick auf die kulturellen Implikationen vor allem die Frage, ob es zu einer partiellen *Immanentisierung der Transzendenz* dessen kommt, woran geglaubt wird. Leider kann man heute nicht oder nicht mehr davon ausgehen kann, daß der Glaube an einen weltjenseitigen ‚Gott‘ den polytheistischen Glauben an überirdisch-innerweltliche, d.h. an mehr oder weniger *anthropomorphe*, *soziomorphe* oder *physiomorphe* Götter ausschließt. Auch kann nicht ausgeschlossen werden, daß der monotheistische Glaube nicht zu einem Schwanken zwischen dem allzu fernen ‚Gott‘ des deistischen Glaubens, mit dem zumeist die Ansicht einhergeht, daß ‚Gott‘ sich dem einzelnen Menschen in der Welt nicht mehr offenbart, und einer pantheistischen Wiederverzauberung der Welt führt, die voller Götter ist. Zudem muß – nebenbei bemerkt - damit gerechnet werden, daß Religionsgemeinschaften ein Offenbarungsmonopol und damit einen exklusiven Zugang zur Transzendenz dessen beanspruchen, woran sie glauben. Nicht zuletzt muß damit gerechnet werden, daß mit dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes – wie *Horkheimer* und *Adorno* befürchteten – die Versöhnung von Natur und Übernatur durch den göttlich-menschlichen Mittler vorweggenommen wird und um „so viel, wie das Absolute dem Endlichen genähert wird, ... das Endliche verabsolutiert“<sup>9</sup> wird. Wir haben daher zudem die - vom dogmatischen Standpunkt eines christlichen oder strikt monotheistischen Glaubens aus betrachtet – theologisch nicht ganz korrekte Frage gestellt, wo ‚Gott‘ ist bzw. die höheren Mächte sind (*im Himmel* und/oder *auf der Erde*, *im Menschen*, *zwischen den Menschen wirksam*, *in der Natur*, *überall*, *nirgendwo* etc.).

---

<sup>9</sup> Horkheimer und Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1992, S. 159.

Kulturelle Konflikte können indes nicht allein aus einer partiellen Immanentisierung der Transzendenz dessen, woran geglaubt wird, im Rahmen eines spezifischen Glaubens resultieren, der zu einer mehr oder weniger weitgehenden Sakralisierung von Mensch, Gesellschaft oder Natur und damit zu einer Exklusion Dritter führt. Die Säkularisierung bzw. die Entheiligung der Welt durch den personal-universalen Glauben an einen unbedingten, welttranszendenten Grund kann nicht nur zur Aufklärung und wissenschaftlichen Erforschung der irdischen Seinsbereiche führen, d.h. zu einer Entdeckung des anthropologischen Prinzips bzw. der Gestaltungsmöglichkeiten der Menschen im Verhältnis zu sich selbst, zu ihren Mitmenschen und zur Natur. Vielmehr kann auch eine säkulare bzw. gemäß Selbsteinschätzung areligiöse Weltdeutung zu kulturellen Konflikten führen, insbesondere wenn - erneut idealtypologisch zugespitzt formuliert - die Welt und die eigene Existenz *allein* autonom, *lediglich* sozionom oder *nur* physionom gedeutet werden. Im Anschluß an die Entheiligung der Welt durch den Glauben an einen welttranszendenten Grund kann es zu einer unbemerkten Resakralisierung der Welt kommen, wenn die innerweltlichen Bezugspunkte säkularer Deutungen an die Stelle von Sein und Seinsgrund gerückt und verabsolutiert werden. Wiederum an das grundbezogen-relationale Kulturkonzept anknüpfend, haben wir daher auch vier säkulare Weltdeutungsformen unterschieden, nämlich eine *humanistisch-autonome*, eine *naturalistische*, eine *soziodeterministische* und eine *traditionell ethnozentristische*.

Um empirisch zu ermitteln, welches Bewußtseins von Gesellschaft und Geschichte zur Zeit vorherrschend ist, haben wir konkret danach gefragt, ob die Meinung vertreten wird, daß das Leben des Einzelnen durch die Gesellschaft, in der man lebt (*soziodeterministische* Weltdeutungsform), oder durch die Tradition und Geschichte des Volkes, dem man sich zurechnet (*traditionell ethnozentristische* Weltdeutungsform), *letztlich bestimmt* wird oder nicht. Allgemeiner gesprochen, interessierte uns, wie sich das Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft vorgestellt wird bzw. ob das Bewußtsein, das Menschen von sich selbst haben, in ausschließlicher Abhängigkeit von ihrem Bewußtsein von Gesellschaft und Geschichte bestimmt wird oder nicht. Im Hinblick auf das Verhältnis zur Natur wollten wir herausfinden, ob geglaubt wird, daß das menschliche Leben *nur* ein Teil der Entwicklung in der Natur ist bzw. dieses *letztlich* durch die Gesetze der Natur *bestimmt* wird oder nicht (*naturalistische* Weltdeutungsform). Bei den säkularen Weltdeutungsformen interessierte uns vor allem, ob das Selbstbewußtsein der Befragten mehr oder weniger ausschließlich in Abhängigkeit von ihrem Bewußtsein von Gesellschaft, Geschichte und Natur bestimmt wird, oder ob umgekehrt die Meinung vertreten wird, daß der Mensch *frei von allem* ist und sein Leben *selbst bestimmt* (*humanistisch-autonome* Weltdeutungsform).

Wie die expliziten Glaubensformen - schlimmstenfalls unmittelbar, bestenfalls mittelbar – stets kulturelle Implikationen für die übrige Weltdeutung und Wertorientierung haben, die dem Gläubigen selbst unbewußt bleiben können, können umgekehrt also auch säkulare Weltdeutungen kryptoreligiös sein und unbemerkt mit religiösen Implikationen einhergehen. Kulturelle Konflikte können aus einer impliziten Verweltlichung des Heiligen im Kontext einer expliziten Glaubensform eben so wie aus einer unbewußten Re-sakralisierung des Profanen im Rahmen einer explizit säkularen Weltdeutung resultieren. Um zumindest exemplarisch nachzufragen, ob eine kryptoreligiöse Tendenz zur Verabsolutierung säkularer Weltdeutungen besteht, indem entweder das, woran traditionell geglaubt wird, oder Merkmale zur Kennzeichnung der Transzendenz dessen, woran althergebracht geglaubt wurde, mehr oder weniger unbemerkt auf innerweltliche Wirklichkeiten übertragen werden, haben wir die jungen Erwachsenen auch explizit danach gefragt, ob ihrer Meinung nach Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen sei.

Insgesamt haben wir auf diese Weise auf einer fünfstufigen Skala<sup>10</sup> vier religiöse Glaubensformen<sup>11</sup> und vier säkulare Weltdeutungsformen<sup>12</sup> unterschieden. Darüber hinaus haben wir noch eine *skeptizistische* Weltdeutungsform<sup>13</sup> eingeführt.

Es muß jedoch nicht nur damit gerechnet werden, daß eine unvollständige, nicht allen Seinsdimensionen und Daseinsbereichen gegenüber offene Weltdeutung ausgebildet wird, d.h., daß mit einer religiösen Weltdeutung das Transzendente partiell immanentisiert oder mit einer säkularen Weltdeutung das Immanente mehr oder weniger unbemerkt transzendiert und verabsolutiert wird und damit die Handlungsmöglichkeiten entweder grob über- oder aber unterschätzt werden. Vielmehr dürfte es im Zeitalter der Globalisierung vor allem in den postmodern-pluralen Gesellschaften eher seltener der Fall sein, daß im Extremfall gänzlich ohne Kenntnis anderer Weltdeutungsformen die eigene Existenz auf nur eine oder wenige Dimensionen reduziert gedeutet wird. Da die rigide Apperzeptionsverweigerung in Anbetracht der weltweiten Vernetzung und Durchdringung der Kulturen eher die Ausnahme, und das Be-

---

<sup>10</sup> *Stimme überhaupt nicht zu, stimme eher zu, habe dazu keine feste Meinung, stimme eher zu, stimme voll und ganz zu; zudem Antwortmöglichkeit: Darüber habe ich noch nie nachgedacht.*

<sup>11</sup> 1. eine monotheistisch-universale, 2. monotheistisch-exklusive bzw. völkisch-religiöse, 3. religiös-diffuse und 4. innerweltlich-kosmologische Glaubensform.

<sup>12</sup> 1. eine humanistisch-autonome, 2. naturalistische, 3. soziodeterministische und 4. traditionell ethnozentristische Weltdeutungsform.

<sup>13</sup> Bei der Erfassung skeptizistischer Weltdeutungen haben wir uns mit zwei konkreten Fragen auf die Erfassung von transzendenzskeptischen Einstellungen beschränkt: *Auf die Frage, ob es außerhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort und Wenn es einen Gott gibt, dann spürt man jedenfalls wenig davon.*

fremden, die Geringschätzung oder Abwertung als Kompensationsstrategie eher die Regel sein dürfte, muß heute vielmehr vor allem damit gerechnet werden, daß kulturelle Konflikte häufiger aus einer bestimmten Konnexität von erfahrenen oder konstruierten Welt- und Existenzdeutungs*differenzen* und seltener aus reduktionistisch-einseitigen Weltdeutungen *ohne* ausdrücklichen Bezug auf andere Weltdeutungen resultieren dürften. Wenn Weltanschauungsdifferenzen verstärkt zur Kenntnis genommen und damit bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden, dürfte es vor allem dann zu kulturellen Konflikten kommen, wenn in Reaktion hierauf vermeintliche oder tatsächliche Differenzen nicht mehr schlicht verleugnet und ausgeblendet werden, sondern wenn diese - zum Zwecke der Stabilisierung bisheriger Selbstverständlichkeiten bzw. der Wiederherstellung der Geschlossenheit und Homogenität der eigenen Weltanschauung - einseitig oder gar wechselseitig fundamentalisiert und substantialistisch dramatisiert werden. Zu fragen war daher z.B. auch danach, inwiefern andere Welt- und Existenzdeutungen als fremd erfahren werden oder der Orientierung an der eigenen Deutung die Potenz zugesprochen wird, das, was das Böse ist oder nur so genannt wird, überwinden zu können. Konkret zu untersuchen war insbesondere die hergestellte Konnexität zwischen religiösen und säkularen Weltdeutungselementen. Werden diese integriert oder polarisierend gegenübergestellt? Werden säkulare oder religiöse Deutungselemente als Ergänzung und Begrenzung der eigenen Deutung wahrgenommen oder wird ihnen jeglicher Wahrheitsanspruch abgesprochen? Werden – zugespitzt formuliert - die Ursachen von Kriegen und kulturellen Konflikten in den Religionen *allein* oder *nur* in Unglaube und Materialismus verortet?

Konkretes Untersuchungsziel war es also nicht nur herauszufinden, welche kulturellen Welt- und Existenzdeutungsformen regional vorherrschen und ob aufgrund einseitiger Interpretationen potentiell kulturelle Konflikte drohen, sondern auch, welche Verknüpfungen dabei vorgenommen werden und ob aus einer Fundamentalisierung kulturellen Differenzen mittels einer Dialektik von positiver Selbst- und negativer Fremdkulturalisierung potentiell Konflikte unter Bürgern mit unterschiedlichen Weltdeutungen im allgemeinen, und zwischen Bürgern mit wie ohne Migrationshintergrund im besonderen resultieren können.

#### **4. ERGEBNISSE DER BEFRAGUNG: ORIENTIERUNGSLOS ZWISCHEN PLURALISMUS UND POLARISIERUNG?**

##### *4.1 PLURALE KONSTELLATION UND MULTIREFERENTIELLE KONFIGURATIONEN*

Der allgemeine Befund der Befragung lautet, daß es unter den jungen Erwachsenen aus Duisburger Berufsschulen<sup>14</sup>, relativ unabhängig von ihrem Einkommen, ihrer Bildung, ihrem Geschlecht und ihrer Herkunft, eine Vielfalt von Weltdeutungen und Wertorientierungen einerseits, und eine Tendenz zur Vermischung und zu mehr oder weniger inklusiven Weltanschauungen andererseits gibt. Vorherrschend ist heute in Duisburg in sozial-konstellativer Hinsicht ein Pluralismus von Weltdeutungen und Wertorientierungen. In personal-konfigurativer Hinsicht dominieren eher multi-referentielle denn mono-referentielle Konfigurationen von Weltdeutungen und Wertorientierungen. Beachtenswert ist nicht zuletzt, daß dieser allgemeine Befund – plurale Konstellation und multi-referentielle Konfigurationen - auf die Jugendlichen mit wie ohne Migrationshintergrund zutrifft. Insofern sind auch bei diesen beiden Gruppen in konstellativer wie konfigurativer Hinsicht zunächst einmal mehr Gemeinsamkeiten denn Unterschiede auszumachen.

##### *4.2 KULTURELLE KONFLIKTPOTENTIALE*

Dennoch sind spezifische Trends und Muster feststellbar, die unter der plural-inklusive Oberfläche die gegenwärtige Konstellation wie Konfiguration von Weltdeutungen und Wertorientierungen bei den jungen Erwachsenen kennzeichnen. Vor dem Hintergrund der im vorigen Kapitel 3.3 angesprochenen Forschungshypothesen, daß kulturelle Konflikte aus reduktionistischen Weltbildern bzw. einer Profanisierung des Sakralen oder Sakralisierung des Profanen und einer Dramatisierung von Weltanschauungsdifferenzen resultieren können, läßt sich leider auch gegenwärtig noch eine Vielzahl kultureller Konfliktpotentiale erkennen:

- Dominanz von säkularen Weltdeutungen (Soziodeterminismus und Naturalismus)
- Vermischung von personal-universalen mit exklusiv-innerweltlichen Glaubensformen
- Vorherrschaft von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Weltdeutungen
- Dominanz von sozialer und autonomer Sinngebung bei der Existenzdeutung
- Vorherrschaft eines gesellschaftlichen und leidenschaftlichen Menschenbildes

---

<sup>14</sup> Schriftlich befragt in *Form* von Klassenrauminterviews (berücksichtigt wurden berufsvorbereitende Klassen wie Ausbildungsgänge mit dem Erwerb der Hochschulreife) wurden 473 Berufsschüler aus ganz Duisburg (zwischen 17 und 25 Jahre alt, 60 % Männer, 40 % Frauen, 42 % mit Migrationshintergrund und 85 % in Duisburg geboren). Nicht berücksichtigt wurden vor allem Studierende. Benachteiligte Jugendliche ohne Ausbildungsplätze aus berufsvorbereitenden Maßnahmegängen wurden indes berücksichtigt. Insofern war die Befragung zwar nicht repräsentativ angelegt, aber aufgrund der Anzahl der Befragten mit den hier gemachten Einschränkungen bezüglich der Zielgruppe und deren Auswahl (keine Zufallsstichprobe, sondern ausgewählte Berufsschulklassen) doch der empirisch vorherrschenden Tendenz nach aussagekräftig.



- Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit
- Dominanz säkularer Werte bei persönlicher wie gesellschaftlicher Wertorientierung
- Polarisierung durch Religiosität bzw. Glauben und deren Negation

#### 4.2.1 DOMINANZ VON SÄKULAREN WELTDEUTUNGEN (SOZIODETERMINISMUS UND NATURALISMUS)

Insgesamt ist unter der plural-inklusiven Oberfläche ein doch recht deutlich ausgeprägtes Übergewicht von säkularen gegenüber religiösen Welt- und Existenzdeutungen feststellbar. Vergleicht man allein das Ausmaß der Zustimmung zu den einzelnen Weltdeutungsformen, muß man zunächst konstatieren, daß die jungen Erwachsenen die Welt und ihr Leben eher säkular deuten, d.h. physionom, sozionom oder autonom, denn theonom bzw. religiös.

Sieht man zunächst vom Skeptizismus ab, ist zur Zeit die *soziodeterministische* Weltanschauung vorherrschend. Ca. 37 % der Befragten sind fest davon überzeugt, daß das Leben des Einzelnen letztlich durch die Gesellschaft bestimmt wird. Immerhin noch 19 % vertreten eine *traditionell-ethnozentristische* Auffassung. Sie sind voll und ganz der Meinung, daß das Leben des Einzelnen letztlich durch die Tradition eines Volkes bestimmt wird. Faßt man beide Anschauungen zusammen, ist leider zu konstatieren, daß annähernd 44 % aller Befragten über ein soziodeterministisch-ethnozentristisches Weltbild verfügen.

Fast genau so viele (43 %) haben ein *naturalistisches* Weltbild bzw. sehen den letzten Grund der Weltarchitektur und des menschlichen Lebens in den Gesetzen der Natur oder der Evolution. Sie sind entweder davon überzeugt, daß das Leben nur ein Teil der Entwicklung in der Natur ist (34 %), oder letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt wird (33 %).

Mit geringem Abstand folgt die *humanistisch-autonome* Weltdeutung, d.h. die Annahme, daß der Mensch frei von allem ist und sein Leben selbst bestimmt. Ca. 33 % der Befragten haben dieser Aussage voll und ganz zugestimmt. Hierbei besteht zudem eine Tendenz zur Verabsolutierung, indem das, woran traditionell geglaubt wird, und dessen transzendente Merkmale auf den innerweltlichen Bezugspunkt der säkularen Weltdeutung übertragen werden. Denn immerhin sind 24 % derjenigen, die eine humanistisch-autonome Weltdeutung präferieren, zugleich fest davon überzeugt, daß Gott *nichts anderes* als das Wertvolle *im* Menschen ist. Betrachtet man nicht nur den Extremwert, sondern auch den Tendenzwert<sup>15</sup>, sind es sogar 42 %, für die ‚Gott‘ nichts anderes als das Wertvolle im Menschen ist.

Trotz des allgemeinen Befunds zur Vermischung von Weltdeutungsformen gilt es aufgrund der quantitativen Vorherrschaft von säkularen gegenüber religiösen Weltdeutungsformen also

---

<sup>15</sup> Extremwert = Stimme voll und ganz zu; Tendenzwert = Stimme eher oder voll und ganz zu.

zu beachten, daß unter der plural-inklusive Oberfläche eine Tendenz zur Ausbildung von einseitig-geschlossenen Weltanschauungen besteht, und zwar eher in Richtung der säkularen Aspekte der Weltdeutung. Zu bedenken ist daher, daß die zur Zeit vorherrschenden Weltdeutungsformen - die soziodeterministische und die naturalistische - weder mit der Würde noch mit der Freiheit der Person zu vereinbaren sind, da mit beiden die Handlungsfreiheit bestritten wird. Umgekehrt ist die humanistisch-autonome Deutung, daß der Mensch frei von allem ist und sein Leben selbst bestimmt, in dieser Einseitigkeit nicht minder fragwürdig. Denn damit werden die Gemeinsamkeiten, Gleichheiten und gesellschaftlichen Verpflichtungen eben so wie die physisch-biologischen Abhängigkeiten weitgehend ausgeblendet und die individuellen Handlungsmöglichkeiten gleich in mehrfacher Hinsicht überschätzt.

Aufgrund der überwiegend multi-referentiellen Konfiguration besteht nun zwar nicht unmittelbar die Gefahr eines säkularen Reduktionismus oder Fundamentalismus. Deren Vorherrschaft bedeutet jedoch, daß hier der Tendenz nach ein kulturelles Konfliktpotential besteht. Daß man unter Kultur, wie uns die Experteninterviews gezeigt haben, in Duisburg vor allem ein soziales oder ökonomisches, und nur selten oder lediglich akzidentell ein personales oder religiöses Phänomen versteht, dürfte nicht zuletzt auf die Vorherrschaft eines soziodeterministischen und naturalistischen Weltbildes zurückzuführen sein.

#### 4.2.2 VERMISCHUNG VON PERSONAL-UNIVERSALEN MIT EXKLUSIV-INNERWELTLICHEN GLAUBENSFORMEN

Mit schon recht deutlichem Abstand auf die säkularen Weltdeutungsformen folgen erst die religiösen Weltdeutungen. Die dominante Weltdeutungsform ist nicht oder nicht mehr der *monotheistisch universale* Glaube an den einen Gott, der sich jedem Menschen persönlich zuwendet. Nur mehr ca. 17 % aller Befragten stimmen dieser Glaubensform noch ausdrücklich zu. Zudem haben die *polytheistisch-diffuse*, die *monotheistisch-exklusive* und *innerweltlich kosmologische* Glaubensform zur *personal-universalen* Gottesvorstellung aufgeschlossen. Ca. 15 % aller Befragten sind davon überzeugt, daß es so etwas wie überirdische Wesen oder höhere Mächte gibt. Etwa 14 % glauben, daß es einen Gott exklusiv für ihr Volk gibt und immerhin noch 12 % sind davon überzeugt, daß es eine höhere Macht im Kosmos gibt, die den ewigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt bestimmt.

Der Trend von der mono- zur multireferentiellen Konfiguration von Weltanschauungen trifft auch auf die Glaubensformen zu. Hierbei ist insbesondere eine Vermischung des universal-personalen Glaubens mit exklusiven, diffusen und stärker innerweltlich ausgeprägten Glaubensformen zu konstatieren. Angesichts dieses Trends ist es nicht weiter überraschend, daß bei allen Glaubensformen mittlerweile *pantheistische* und mehr oder weniger *immanentisierte*

Gottesvorstellungen dominieren. Da uns in erster Linie die kulturelle Bedeutung der Glaubensformen bzw. die Konfliktpotentiale interessierten, die aus einer partiellen Immanisierung der Transzendenz resultieren können, ist zudem beachtenswert, daß auf die theologisch nicht ganz korrekt gestellte Frage, wo Gott ist bzw. die höheren Mächte sind<sup>16</sup>, die Mehrheit der überzeugt Gläubigen<sup>17</sup> *überall* (63 %) antwortet, gefolgt von *im Himmel* (33 %), *im Menschen (Körper, Bewußtsein, Seele)* (31 %), *in der Natur* (15 %), *zwischen den Menschen wirksam* (12 %) und *auf der Erde* (9 %).

Es muß also eine partielle Immanisierung dessen konstatiert werden, woran heute geglaubt wird. Zwischen 10 und 30 % der überzeugt Gläubigen sind jedenfalls der Ansicht, daß ‚Gott‘, die ‚Götter‘ oder ‚überirdische Wesen‘ auch *im Menschen* oder *in der Natur* sei oder daß überirdische Mächte *zwischen* den Menschen wirksam seien. Das Paradox von der Gegenwart und Abwesenheit bzw. der Nähe und Ferne dessen, woran geglaubt wird, lösen die Gläubigen unter den Befragten heute tendenziell zugunsten der gegenwärtigen Nähe auf. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie einerseits mit deutlicher Mehrheit (64 %) angeben, manchmal (27 %) oder oft (37 %) die Nähe Gottes zu erfahren, und andererseits zugleich mit ebenfalls noch recht deutlicher Mehrheit (50 %) der transzendenzskeptischen Aussage (*Auf die Frage, ob es außerhalb dieser Welt etwas gibt, bekommt man doch keine Antwort*) zustimmen.<sup>18</sup>

Die vorherrschenden Gottesbilder der Gläubigen implizieren, auf ähnliche Weise wie die bereits erwähnte Tendenz zur Verabsolutierung von säkularen Weltdeutungen, zumindest eine partielle Sakralisierung von Mensch, Natur und zwischenmenschlichen Beziehungen. Die spezifischen Inhalte eines Glaubens können insofern die übrigen, d.h. die säkularen Aspekte der Deutung von Mensch, Natur und Gesellschaft erheblich in Mitleidenschaft ziehen. Die einzelnen Glaubensformen haben stets kulturelle Implikationen, insofern sie das wahrgenommene wie hergestellte Verhältnis der Seins- und Daseinsbereiche zueinander betreffen. Weil bestimmte religiöse Vorstellungen - vor allem diffus-innerweltliche - die Gläubigen allzu leicht zu einer Über- oder aber Unterschätzung ihrer weltlichen Handlungsmöglichkeiten verführen, können diese Vorstellungen - wenn auch selten unmittelbar, so doch mittelbar -

---

<sup>16</sup> Geht man davon aus, daß das etwas, woran traditionell geglaubt wird, raum-zeitlich transzendent ist, wird mit der auf eine Verortung abzielenden Frage, *wo* Gott sei, das Absolute bereits in Raum und Zeit hinabgezogen. Insofern dürfte die Frage in einem theologisch strikten Sinne nicht ganz korrekt formuliert sein.

<sup>17</sup> Als überzeugt Gläubige gelten hier diejenigen, die zumindest einer religiösen Weltdeutung oder mehreren Glaubensformen voll und ganz zugestimmt haben oder sich selbst als voll und ganz religiös einschätzen (ca. 33 % aller Befragten).

<sup>18</sup> Stimme voll und ganz zu: 29,3 %, stimme eher zu 20,7 %, habe dazu keine feste Meinung 15,7 %, stimme eher nicht zu 14,3 % und stimme überhaupt nicht zu 20,0 %.

kulturelle Konflikte hervorrufen. Insofern ist und sollte der Glaube auch nicht nur eine Privatsache der Gläubigen sein.

#### *4.2.3 VORHERRSCHAFT VON DIFFUS-RELIGIÖSEN GEGENÜBER EXPLIZIT A-RELIGIÖSEN WELTDEUTUNGEN*

Wenngleich die säkularen Weltdeutungsformen im einzelnen jeweils eine deutlich stärker ausgeprägte Zustimmung als die religiösen Glaubensformen erfahren, heißt dies dennoch nicht, daß die Befragten die Welt insgesamt eher a-religiös denn religiös deuten. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Die deutlich höher ausgeprägte Zustimmung zu den einzelnen säkularen Weltdeutungsformen ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß a-säkulare Glaubensformen fehlen. Faktisch (< 1%) kommt es nämlich nicht vor, daß jemand einer oder mehreren Glaubensformen zustimmt und zugleich alle säkularen Weltdeutungsformen negiert. Die Gefahr einer gänzlich weltabgewandten Form von Religiosität, die von einer Gleichgültigkeit bis hin zu einer Verachtung alles Irdischen geprägt ist und leicht zu gesellschaftlicher A-nomie führen könnte, ist bei den Duisburger Jugendlichen denkbar gering ausgeprägt. Wie angedeutet, neigen sie eher dazu, das, woran sie glauben, in die Welt hinabzuziehen, als sich selbst vom Weltlichen abzuwenden. Stellt man nun denjenigen, die einer oder mehreren Glaubensformen voll und ganz zugestimmt haben (33 %, Tendenzwert 62 %), diejenigen gegenüber, die alle Glaubensformen abgelehnt haben und dezidiert eine a-religiöse Weltdeutung vertreten (9 %, Tendenzwert 19 %), wird deutlich, daß trotz der Vorherrschaft soziodeterministischer, naturalistischer und autonomer Aspekte bei der Konfiguration der Weltdeutung die Befragten die Welt insgesamt immer noch eher religiös denn a-religiös deuten. Zwar heben sie bei ihrer Konfiguration vor allem die säkularen Aspekte hervor, interpretieren jedoch insgesamt die Welt eher religiös – und zwar diffus-innerweltlich religiös - denn areligiös. Unter der plural-inklusiven Oberfläche besteht daher durch die Hervorhebung der sozialen und natürlichen Dimension sowie durch die Vermischung und Verweltlichung der Glaubensformen ein erhebliches kulturelles Konfliktpotential.

#### *4.2.4 DOMINANZ VON SOZIALEN UND AUTONOMEN ASPEKTEN BEI DER EXISTENZDEUTUNG*

Während die Mehrheit aller Befragten eher selten oder manchmal über Weltanschauungsfragen nachdenkt und mit anderen über ihre Weltanschauung oder ihren Glauben spricht, denkt doch die Mehrzahl eher oft über den Sinn des Lebens nach.<sup>19</sup> Die Frage nach dem Sinn ihrer

---

<sup>19</sup> Wie häufig beschäftigen Sie sich mit Weltanschauungs- und Glaubensfragen? nie (20 %), selten (36 %), manchmal (29 %) und oft (15 %); Wie häufig sprechen Sie mit anderen über Ihre Weltanschauung und Ihren Glauben? nie (22 %), selten (35 %), manchmal (29 %) und oft (14 %); Wie häufig denken Sie über den Sinn des Lebens nach? nie (8 %), selten (19 %), manchmal (31 %) und oft (42 %).

Existenz stellt sich den Befragten offensichtlich dringlicher und ist ihnen weitaus näher, als die nach der Deutung der Welt. Dies ist nicht zuletzt ein Hinweis darauf, daß sie die Welt und ihre Existenz eher subjekt- denn objektzentriert deuten.

Das kulturelle Problem bei den Existenzdeutungen besteht also nicht darin, daß die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz und des Lebens nicht mehr gestellt wird. Sondern eher darin, daß diese Frage nicht mehr in hinreichendem Maße offen gehalten wird. Ihre Antworten zeigen jedenfalls recht deutlich, daß sie vor allem soziale und autonome, aber auch vitalistische und hedonistische Aspekte hervorheben, die religiösen Dimensionen hingegen kaum beachten. Da wie bei den Weltdeutungsformen auch bei der Existenzdeutung die Sinnschichten miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind, führt die Überbetonung der innerweltlich selbstbestimmten Aspekte dazu, daß die verschiedenen Sinnschichten (*nihilistische, vitalistische, hedonistische, sozionome, autonome, religiöse*) als vorläufige Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens bei der persönlichen Konfiguration der Existenzdeutung nicht mehr in ausreichendem Maße zur wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung herangezogen werden können. Besteht bei den säkularen Aspekten der Weltinterpretation noch die Gefahr, daß die Befragten zwischen radikaler Fremdbestimmung (Soziodeterminismus und Naturalismus) und Selbstbestimmung bzw. zwischen säkularer Heteronomie und Autonomie schwanken, so tendieren sie mit ihrer Existenzinterpretation eher zur Sinnüberfrachtung ihres Handelns und Überforderung als zu Nihilismus und Unterforderung ihrer Handlungsmöglichkeiten.

Wie bei der Konfiguration der Weltdeutung überwiegen auch bei der Konfiguration der Existenzdeutung zunächst die säkularen Elemente und unter diesen die soziale Dimension. Für die Mehrheit der Befragten besteht der Sinn des Lebens darin, gemeinsam mit anderen zu versuchen, das Beste aus dem Leben zu machen (56 %). Im Gegensatz zur soziodeterministischen Weltdeutung wird bei der sozialen Dimension der Existenzdeutung allerdings das intersubjektiv-aktive Moment (*gemeinsam das Beste daraus machen*) hervorgehoben. Der Aussage jedenfalls, daß es die Kultur und die Tradition ihres Volkes seien, die ihrem Leben einen Sinn geben, stimmen nur sehr wenige zu (8 %).

Auch folgen an zweiter Stelle nicht die vitalistischen (*Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst*, 41 %) oder hedonistischen Aspekte (*Im Streben nach Selbsterhalt, Wohlstand und Lust besteht für mich der Sinn des Lebens*, 28 %). Während bei der Weltdeutung die physische Dimension bzw. die innerweltliche Fremdbestimmung durch die äußere Natur noch knapp vor der autonom-humanistischen Form liegt, dreht sich diese Rangfolge bei der Exis-

tenzdeutung um. Die autonome, selbständige Sinngebung ist neben der sozial-aktiven Form die wichtigste Quelle der Sinnschöpfung. 54 % aller Befragten haben der Aussage zugestimmt, daß das Leben nur (!) einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen solchen gibt. Nur wenige (15 %) haben hingegen der Aussage zugestimmt, daß für sie das Leben nur einen Sinn hat, weil es einen Gott gibt. Von noch geringerer Bedeutung sind jenseitige Erlösungsvorstellungen. Der Aussage, daß der Glaube an Erlösung und ein überirdisches Leben nach dem Tode ihrem irdischen Leben einen Sinn zu geben vermag, haben lediglich 6 % der Befragten zugestimmt. Allerdings bedeutet dies nicht, daß den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen ihr Leben ganz und gar sinnlos erscheint. Der Aussage, daß das Leben keinen Sinn hat, stimmen ebenfalls nur 6 % zu.

Die Befragten neigen bei der Selbstinterpretation also eher zu einer Überschätzung und Überforderung als zu religiösem Fatalismus oder rigorosem Nihilismus. Sie vermeinen, keiner externen oder gar extramundanen Sinnquelle zu bedürfen. Die innerweltlich-selbstreferentielle Deutung wird allenfalls durch den innerweltlich-fremdreferentiellen Bezug auf die äußere wie innere Natur des Menschen im physischen Sinne (vitalistische Existenzdeutung: *Das Leben trägt seinen Sinn in sich selbst* oder hedonistische Existenzdeutung: *Im Streben nach Selbsterhalt, Wohlstand und Lust besteht der Sinn des Lebens*) etwas entlastet. Doch sind die zuletzt genannten Meinungen zur Sinnfrage alles andere als kulturell unproblematisch. Vielmehr implizieren sie eine Verabsolutierung von Selbsterhalt und Leben (Sinn *in sich selbst*) und können leicht zu einer Ausblendung von physischer Hinfälligkeit, Sinnwidrigkeiten des Lebens, menschlicher Unzulänglichkeit, Sterben und Tod führen.

Da indes das menschliche Dasein durch die Spannung von Leben und Tod gekennzeichnet ist, gehören zur Existenzdeutung nicht allein die Fragen nach dem Sinn des Lebens, sondern auch die nach der Deutung und Bedeutung des Todes. Es kann sein, daß, wie die Frage nach dem Sinn des Lebens, auch die nach der Bedeutung des Todes offen gehalten und die Erfahrung des Sterbens nicht ausgeblendet wird. Das beide Fragen zusammenhängen, wird schon daran deutlich, das zumeist diejenigen, die das irdische Leben für das größte Glück halten, zugleich meinen, daß der Tod das größte Unglück sei. Umgekehrt glauben traditionell diejenigen, für die das irdische Leben vor allem Unzulänglichkeit, Sterben, Krankheit und Tod bedeutet, daß das Sterben ewiges Leben bedeutet, und hoffen auf eine jenseitige Wiederauferstehung nach dem Tode. Wer primär nach physischem Selbsterhalt strebt, versucht den Tod abzuwenden. Wer Sterbliches nicht für Unsterbliches halten will, versucht sich hingegen bereits auf Erden in der philosophischen Kunst des Sterbens einzuüben.

Da die Befragten die Sinnfrage eher innerweltlich-selbstreferentiell beantworten, ist es gemessen an den traditionellen Verknüpfungen von Leben und Tod schon überraschend, daß die Mehrheit der Befragten dennoch glaubt, daß der Tod nur den Körper betrifft, die Seele hingegen unsterblich ist (46 % Zustimmung unter allen Befragten). Daß nach dem Tod alles aus ist, hoffen – oder befürchten, danach haben wir nicht gefragt – deutlich weniger, nämlich 36 %. Zudem geben jeweils ein Viertel aller Befragten an, daß der Tod nur ein Übergang zu einer anderen Existenz ist und es eine Wiedergeburt der Seele in einem anderen Leben gibt. Der Glaube an eine Wiedergeburt der Seele, die traditionell eher als Bestrafung denn als Belohnung verstanden und deutlich von der Erlösung als Hauptziel des Menschen unterschieden wurde, übertrifft zudem die traditionell christliche Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes, an die nur mehr 7 % der Befragten zu glauben vermögen. Wie bei den Weltdeutungen zeigt es sich also auch bei den Existenzdeutungen, daß die Befragten zwischen den säkularen und religiösen Aspekten mitunter hin- und hergerissen werden.

#### *4.2.5 VORHERRSCHAFT EINES GESELLSCHAFTLICHEN UND LEIDENSCHAFTLICHEN MENSCHENBILDES*

Daß sie dabei in der Regel ein größeres Gewicht auf die säkularen Aspekte legen, zeigt sich auch an dem vorherrschenden Bewußtsein vom Menschen. Für die Mehrheit der Befragten ist der Mensch ein gesellschaftliches (63 %) und leidenschaftliches (59 %) Lebewesen. Die vernünftige (40 %) und leibliche (39 %) Dimension folgen bereits mit recht deutlichem Abstand. Immerhin 25 % betrachten den Menschen zudem noch als ein spirituell-geistiges Lebewesen.

An der Rangfolge, d.h. daß der Mensch primär ein gesellschaftlich-leidenschaftliches Lebewesen sei, ändert sich auch unter denjenigen nichts, die eine religiöse Weltdeutung bevorzugen. Allerdings wird von ihnen das Verhältnis von Leidenschaft und Vernunft nahezu gleichgewichtet. Wer eine religiöse Weltdeutung ausgebildet hat, betrachtet den Menschen zudem eher als ein vernunftbegabtes denn als ein leibliches Lebewesen. Nur diejenigen, die eine radikal a-religiöse Weltdeutung ausgebildet haben oder transzendenzskeptisch sind, sind der Meinung, daß der Mensch eher ein leibliches (29 % Zustimmung unter den Befragten mit a-religiöser Weltdeutung, 45 % unter Transzendenzskeptikern) denn ein vernunftbegabtes Lebewesen ist (a-religiöse Weltdeutung: 27 %, Transzendenzskeptiker 39 %). Die radikalen Säkularisten haben nicht nur das geringste Zutrauen in die Vernunft (nur 27 % von ihnen sind der Meinung, daß der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen ist), sondern auch in den menschlichen Geist (Zustimmung lediglich 11 %). Das meiste Zutrauen in Vernunft und Geist haben die polytheistisch-diffusen und innerweltlich Religiösen (Zustimmung jeweils ca. 50 %). Bei ihnen fällt jedoch auf, daß die leibliche Dimension die geringste Zustimmung findet.

Es überrascht daher auch nicht, daß unter allen Befragten diejenigen mit einer religiösen Weltdeutung am häufigsten der Aussage zustimmen, daß der Mensch frei werden könne vom Bösen, wenn er Gottes Weisung folgt, von seinem Verstand Gebrauch macht und sich vom Körperlichen / Leiblichen abwendet.

#### 4.2.6 AUSBREITUNG VON SKEPTIZISMUS, ZWEIFEL UND UNSICHERHEIT

Bisher haben wir vor allem auf kulturelle Konfliktpotentiale aufmerksam gemacht, die unter der plural-inklusive Oberfläche aus tendenziell einseitigen bzw. monoreferentiell exklusiven Weltdeutungsformen resultieren können. Doch ist auch die Tendenz zur multireferentiellen Konfiguration der Weltdeutung nicht *per se* unproblematisch bzw. gänzlich frei von kulturellen Konfliktpotentialen, wie wir dies bereits bei der Vermischung und der daraus resultierenden Verweltlichung der Glaubensformen angedeutet haben.

Zwar ist der Pluralismus, d.h. die Tendenz zur multireferentiellen Konfiguration und pluralen Konstellation von Weltdeutungen und Wertorientierungen, *einerseits* begrüßenswert, da er in der Regel mit einer Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Weltdeutungsformen einhergeht. Insofern stellt er auch einen gewissen Schutz vor einseitigen bzw. reduktionistischen Kulturideologien dar, seien diese explizit religiöser oder vermeintlich säkularer Art. Einseitige Weltdeutungen, mit denen der natürlichen, historischen, sozialen, personalen und religiösen Dimension der menschlichen Existenz keine Aufmerksamkeit geschenkt oder diese in ihrer relativen Eigenständigkeit nicht anerkannt werden, werden in pluralen Zeiten zusehends fragwürdig.

*Andererseits* besteht jedoch auch die Gefahr, daß die Prozesse der Individualisierung, Privatisierung, Destandardisierung und Pluralisierung von Welt- und Existenzdeutungen dazu führen, daß Widersprüchlichkeiten und logische Inkonsistenzen zwischen den adaptierten Weltanschauungsbruchstücken gar nicht mehr bemerkt werden, da man nicht in die Tiefendimension einzelner Deutungsmuster vordringt. Das Ende der Eindeutigkeit und Entschiedenheit – so begrüßenswert es gegenüber reduktionistischen Ideologien ist – kann auch dazu führen, daß an der Gültigkeit aller Welt- und Existenzdeutungen gezweifelt wird. Das Schwanken zwischen innerweltlichen Extremen aufgrund der Neigung zur Transzendenzskepsis, Abstumpfung, Beliebigkeit, radikaler Relativismus, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit können die Folge sein. Die Kritik an denjenigen, die nicht nur an eine unbedingte Wahrheit glauben, sondern sich im Besitz derselben wähnen, kann schließlich sogar dazu führen, daß jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und die Unwissenheit zur universalen Gewißheit erhoben wird. Dies wiederum kann leicht zur Folge haben, daß entweder schon der geringste



Anspruch auf Objektivität und Wahrheit der Religionen unter Fundamentalismusverdacht gestellt wird, oder ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien politisch-religiöser Provenienz widerspruchslos hingenommen werden.

Die rationalistische Skepsis ist jedenfalls unter allen Jugendlichen und jungen Erwachsenen Duisburgs die dominierende Weltdeutungsform. 73 % aller Befragten zweifeln tendenziell an einer außerweltlichen Wirklichkeit (Extremwert: 51 %). Sie stimmen entweder der Aussage zu, daß man von Gott, wenn es denn einen gibt, wenig spürt (Tendenzwert: 58 %, Extremwert: 39 %), oder daß man auf die Frage, ob es außerhalb dieser Welt etwas gibt, doch keine Antwort bekommt (Tendenzwert: 52 %, Extremwert: 31 %). Doch besteht nicht nur die Neigung, die Frage nach einer außerweltlichen Wirklichkeit skeptisch in der Schwebe zu lassen. Die Anzahl derjenigen, die bei *einer* Glaubens- und Weltanschauungsform angeben, zu dieser keine feste Meinung zu haben, beträgt durchschnittlich fast 10 %. Zudem geben durchschnittlich weitere 7 % bei allen Fragen nach *einer* spezifischen Weltanschauung an, noch nie über diese Frage nachgedacht zu haben. 19 % aller Befragten sind zudem von *keiner* Weltdeutungsform überzeugt. Sie haben weder einer Glaubensform noch einer säkularen Weltdeutung voll und ganz zugestimmt.

Wenn Glaube und Weltdeutung an Eindeutigkeit verlieren und Skepsis sich ausbreitet, ist es nicht überraschend, daß die Weltanschauung für die Lebenspraxis und den Alltag junger Erwachsener an Bedeutung verliert (Mittelwert 4,1 auf einer siebenstufigen Skala, 1 = unwichtig, 7 = wichtig). 55 % der Befragten geben zudem an, nie oder selten über Weltanschauungsfragen nachzudenken und darüber mit anderen zu sprechen. Häufig tun dies nur mehr 14% der Befragten. Ob dies bereits eine Folge oder Ursache sich ausbreitender Orientierungslosigkeit ist, die wiederum zu einer gesteigerten Sehnsucht und Hunger nach Orientierung führen kann, kann hier nicht beantwortet werden. Fest steht jedenfalls, daß die Mehrheit zugleich häufig (42 %) oder zumindest manchmal (31 %) über den Sinn des Lebens nachdenkt (selten 19 %, nie 8 %).

#### 4.2.7 DOMINANZ SÄKULARER WERTE BEI PERSÖNLICHER WIE GESELLSCHAFTLICHER WERTORIENTIERUNG

Im Hinblick auf die Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche für die persönliche Lebensführung sind den Befragten die fünf Bereiche Familie und Partnerschaft, Gesundheit und Wohlbefinden, Freunde und Bekannte, Beruf und Arbeit sowie Freizeit und Erholung<sup>20</sup> wichtiger

<sup>20</sup> Alle Lebensbereiche weisen einen Wert von >6 auf einer siebenstufigen Skala (1 unwichtig, 7 wichtig) auf. Die Reihenfolge der Nennung gibt zugleich die Rangordnung wieder, d.h. die zuerst genannten Lebensbereiche sind den Befragten wichtiger als die zuletzt genannten.

als Sexualität und Lust sowie Bildung und Wissenschaft.<sup>21</sup> Am wenigsten wichtig sind ihnen die drei Bereiche Kultur (Kunst, Theater, Musik, Lesen, Kino etc.), Politik und öffentliches Leben sowie Religion und Glaube.<sup>22</sup>

Legt man allein diesen Befund zugrunde, dann scheint unter ihnen zur Zeit eher die Gefahr zu bestehen, daß die Bedeutung des Privat- und des Berufslebens zu Lasten der Bereiche Bildung, Kultur, Politik und Religion überschätzt wird. Wir haben es gemäß Selbstzuschreibung anscheinend eher mit einer familien-, freundschafts-, berufs- und freizeitorientierten Kultur denn mit einer durch Bildung, Kunst, Politik oder Religion dominierten Kultur zu tun. Die Gefahr einer Anfälligkeit für politisch-religiöse oder kollektivistisch-totalitäre Ideologien, mit denen die Interessen des Individuums dem Kollektiv untergeordnet werden, scheint insofern eher gering zu sein. Eher schon scheint die Gefahr zu bestehen, daß das mehr oder weniger unmittelbare Selbstinteresse und wirtschaftliche Bedürfnisse die politische und religiöse Kultur dominieren.

Auch bei der persönlichen Güterorientierung und Wertvorstellung sind den Befragten die beiden Ziele *Gute Freunde haben, die einen anerkennen und akzeptieren* und *Eigenverantwortlich leben und handeln* am wichtigsten (Wert >6). Im Mittelfeld, das angeführt wird von dem Ziel *Nach Freiheit und Unabhängigkeit streben*, befinden sich u.a. die Werte *Nach Gerechtigkeit und Fairneß streben* und *Einen hohen Lebensstandard haben* (Wert >5). Die geringste Bedeutung bei der persönlichen Lebensgestaltung haben die Ziele *Sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen* (Wert >4) und – mit großem Abstand – *An Gott glauben* (Wert >3).

Da den Befragten bezüglich ihrer persönlichen Lebensführung der Lebensbereich Familie und Partnerschaft am wichtigsten ist, ist es auch nicht überraschend, daß sie vor allem in einer Gesellschaft leben wollen, in der man Wert darauf legt, daß die Menschen familien- und kinderfreundlich sind. Überraschend ist allerdings, da bei der persönlichen Wertorientierung *Eigenverantwortung* und *nach Freiheit und Unabhängigkeit streben* einen relativ hohen Stellenwert haben, daß ihnen in gesellschaftspolitischer Hinsicht das Ziel *In wirtschaftlicher Sicherheit und Wohlstand leben* weitaus wichtiger ist, als *Selbstbewußt und kritisch sein* sowie *Sich politisch beteiligen*. Hier tun sich doch hinterfragenswürdige Diskrepanzen zwischen der persönlichen Wertorientierung und der gesellschaftspolitischen Erwartung auf. Sicherheit und Wohlstand dürften wohl nicht ohne gesellschaftspolitisches Engagement zu haben sein. Von

---

<sup>21</sup> Alle weisen einen Wert von >5 auf.

<sup>22</sup> Diese drei Bereiche weisen einen Wert von <5 auf.

Interesse dürfte ferner sein, daß lediglich 18 % der Befragten in einer Gesellschaft leben wollen, in der man Wert darauf legt, daß die Menschen religiös sind. Allerdings ist hier zwischen den Befragten mit und denen ohne Migrationshintergrund beachtenswert, daß den zuerst Genannten die Religiosität wichtiger ist als die politische Beteiligung, während das umgekehrte bei den Befragten ohne Migrationshintergrund der Fall ist.

#### **4.3 POLARISIERUNG DURCH RELIGIOSITÄT UND GLAUBE ODER DEREN NEGATION**

Die jungen Erwachsenen wurden sowohl zu ihren aktuellen Einstellungen zu Familie, Partner und Freunden, Freizeit, Arbeit und Beruf als auch zu ihren Meinungen zu Politik und Religion befragt. Die Ergebnisse zeigen, daß sich die Befragten bei den meisten Fragen in ihrer Ablehnung oder Zustimmung tendenziell mehr oder weniger einig sind. Zumeist unterscheiden sie sich nur im Grad der Zustimmung oder aber der Deutlichkeit der Ablehnung. Nur in Fragen der Religiosität und des Glaubens sind sie jedoch in geradezu idealtypologischer Weise gespalten. Dies gilt vor allem für die *Jugendlichen mit Migrationshintergrund* (ca. 42 % aller Befragten): So bezeichnen sich 32 % von ihnen als nicht oder kaum religiös und nahezu die gleiche Prozentzahl (35 %) als stark oder sehr stark religiös.<sup>23</sup>

Bei den *Jugendlichen ohne Migrationshintergrund* sind es zwar nur 8 %, die sich als stark oder sehr stark religiös bezeichnen. Demgegenüber stehen 60 %, die sich selbst als nicht oder kaum religiös einschätzen. Die Mehrheit stuft sich also eher als nicht religiös denn als religiös ein. Die Frage nach der Religiosität allein spaltet die *Jugendlichen ohne Migrationshintergrund* demnach nicht. Religiöse Jugendliche scheinen vielmehr eine Minderheit zu sein. Doch gilt es auch bei ihnen zu beachten, daß wiederum nur eine Minderheit (14 %) weder an Gott noch an überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glauben. Religiosität und Glauben polarisieren also auch die Menschen ohne Migrationshintergrund in besonders hohem Maße.

Eines der Hauptergebnisse unserer Befragung ist es also, daß es nach wie vor die Religion und der Glaube sind, welche die Menschen mit sich selbst oder untereinander entzweien oder aber fest vereinen können. Ernsthafte kulturelle Konflikte können sich daher vor allem an der Frage der Religion oder deren Negation entzünden.

---

<sup>23</sup> Wert 1 oder 2 (nicht oder kaum religiös) bzw. 6 oder 7 (stark oder sehr stark religiös) auf einer siebenstufigen Skala (Durchschnittswerte hier: 50 % nicht religiös, 20 % religiös).

#### 4.3.1 DIE FUNDAMENTALISIERUNG UND DRAMATISIERUNG VON RELIGIOSITÄT UND UNGLAUBE

Ein zentrales Kennzeichen von politisch-kulturellen Ideologien, die zu offener Gewalt führen können, ist die Fundamentalisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen. *Charakteristisch* für diese Dramatisierung der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen ist es, daß sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung ergänzen. Deutliche Tendenzen hierzu gibt es sowohl unter Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund, die davon überzeugt sind, daß es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befaßt (N=43, ca. 9 % aller Befragten; ca. 54 % der Befragten mit muslimischen Migrationshintergrund N=79, ca. 17 %), als auch unter Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an Gott noch an überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glauben (N=32, ca. 7 % aller Befragten, ca. 12 % aller Jugendlichen ohne Migrationshintergrund).

Von den Befragten insgesamt werden im Hinblick auf das Verhältnis von Glauben und Politik sowohl der Glaube (29 %) als auch der Unglaube (18 %) als Grund für politische Streitigkeiten und Krieg in Betracht gezogen. Auch wenn die politisch motivierte Skepsis gegenüber den Religionen stärker ausgeprägt ist als die Skepsis gegenüber Unglaube und Materialismus, so führen doch – die Aussagen aller Befragten frei interpretiert - weder der Glaube als solcher oder der Unglaube an sich noch gar jede Form von Glauben oder Unglauben zu Gewalt und Krieg. Von politischer Relevanz ist also nicht allein die Frage des Glaubens oder Unglaubens. Vielmehr kommt es auch darauf an, woran und in welcher Form geglaubt oder nicht geglaubt wird. Denn es ist immer ein bestimmter Glaube oder Unglaube, der den politischen Frieden nachhaltig stören und zu kriegerischen Konflikten führen kann oder dies bisweilen - leider - auch sollte, wenn es sich z.B. um einen höchst fragwürdigen Friedensschluß mit tyrannischen Verhältnissen bar jeder demokratisch-freiheitlichen Rechtsstaatlichkeit handelt. Wie wir weiter oben bereits angedeutet haben, ist es nicht schlicht der Glaube an sich, sondern sind es die nicht gänzlich frei von universal-außerweltlichen Bezügen, doch der Tendenz nach stärker *exklusiv-innerweltlichen* Formen von Glaube und Religiosität, die zu kulturellen Konflikten führen können. Auch sind es nicht einfach der Abfall vom Glauben und die Hinwendung zur Welt bzw. zu den weltlichen Aspekten unserer Existenz, sondern deren Verabsolutierung, die das interkulturelle Miteinander gefährden können.

Für überzeugte Muslime wie Säkularisten stellt sich dieser empirisch, politisch, ethisch wie religiös komplexe Zusammenhang von Politik und Glauben sowie Unglauben mitunter jedoch weitaus eindeutiger dar. So meinen 33 % der Muslime, daß allein Unglaube und Materialis-

mus zu Streitigkeiten und Krieg führen. Lediglich 2 % von ihnen erwägen, daß auch der Glaube an Gott zu Streitigkeiten und Krieg führen kann. Bei den Säkularisten ist dies genau umgekehrt: Nur 6 % machen Unglaube und Materialismus, hingegen 41 % den Glauben an Gott für Streitigkeiten und Krieg verantwortlich.

Es ist daher nicht weiter überraschend, daß radikal säkular eingestellte Jugendliche sich auch nicht vorstellen können, daß die Religion die Menschen einander näher bringt oder es eine wahre Religion gibt. Einige meinen immerhin, daß es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen gibt (13 %). Mit dieser Position eines relativierenden Pluralismus geben sich jedoch nur wenige zufrieden. Die überwältigende Mehrheit spricht vielmehr pauschal der Religion bzw. allen Religionen einen Anspruch auf Wahrheit ab: 84 % sind sich gewiß, daß in keiner Religion wichtige Wahrheiten zu finden sind. Dies wiederum kann sich von den muslimischen Jugendlichen kaum jemand vorstellen (2 %). Die Mehrheit von ihnen ist der Meinung, daß die Religion die Menschen einander näher bringt (60 %) und es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen (51 %) gibt. Allerdings glauben viele von ihnen nicht nur an den wahrhaftig Einzigigen. Vielmehr vertreten 53 % auch die recht exklusive Meinung, daß es nur eine wahre Religion gibt. Der strikte Monotheismus, das es keinen Gott außer dem einen Gott gibt, bzw. der Glaube an die Einzigartigkeit des Einen kann die Gläubigen scheinbar leicht dazu verführen, auch nur eine Religion für wahr zu halten. Es ist daher nicht überraschend, daß 28 % der überzeugten Muslime auch der Meinung sind, daß die Gebote ihrer Religion weltweit befolgt werden sollten.

Was als Grund für vermeintliche oder tatsächliche politische Übel betrachtet wird, wird also mitunter strikt dualistisch davon abhängig gemacht, ob man selbst gläubig oder ungläubig ist. Die Übel – Krieg, Gewalt und Zerstörung der Lebensgüter – werden im Gegenteil dessen verortet, was man selbst als wahr oder gar als einzige Wahrheit schätzt. Insofern folgt bisweilen bei überzeugten Muslimen wie radikalen Säkularisten aus der religiösen oder a-religiösen Selbstbestimmung die negative Fremdbestimmung der Gläubigen bzw. Ungläubigen.

Dieser Zusammenhang weist darauf hin, daß nicht nur die Frage, ob geglaubt wird und was für erstrebenswert und gut gehalten wird, für manche von mehr oder weniger unmittelbarer politischer Bedeutung ist, sondern auch die Frage, ob nicht geglaubt wird und was für schlecht, vermeidens- und möglicherweise gar zerstörendwert erachtet wird. Weil sich nicht alle damit begnügen, die Frage nach dem Ursprung der Übel in der Welt offen zu halten und das Böse bloß negativ als Zerstörung der Güter bestimmen, ist daher auch von Interesse, ob

und in welcher Form das, was das Böse ist oder so genannt wird, wahrgenommen und gedeutet wird.

Nicht ausschließlich in religiöser Hinsicht ist vor allem von Bedeutung, ob das Böse innerweltlich substantialisiert wird oder nicht; d.h., ob die Götter oder die Menschen allein, oder ob Gott und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden. Von kultureller Bedeutung ist es, ob z.B. vermeint wird, Gott von seiner Verantwortung für die metaphysischen Übel, d.h. für geschöpfliche Unvollkommenheit und Endlichkeit, in der Welt freisprechen zu können. Oder ob man sich in exkulpativer Gottesbegeisterung und Hybris dazu versteigt, Gott in Anbetracht des Bösen in der Gottesschöpfung rechtfertigen zu können. Beides läuft zumeist darauf hinaus, in Anbetracht der Seins Herrlichkeit der Schöpfung auf der Grundlage des menschlichen Glaubens oder Wissens das Böse in der Welt zu verharmlosen und zu legitimieren. Wenn dies nicht vermeint und zudem weder geglaubt wird, daß Gott den Menschen gleich ist oder ihnen gleich das Böse erleidet, noch daß das Böse gottgleich oder eine ursprünglich gottgleiche Gegenkraft ist, dann können diese Glaubensgehalte Voraussetzungen dafür sein, daß auch ein geschärftes Bewußtsein für das moralisch und politisch Böse in der Welt ausgebildet und Verantwortung für die selbstverursachten Übel übernommen wird. Die im Glauben erfahrenen Differenzen von Gott und Welt, Gutem und Bösem oder Absolutem und Endlichem können die apokalyptisch-weltflüchtige Hoffnung auf eine jenseitige Wandelbarkeit der Welt und des Menschen ebenso wie die weltzugewandte Erkenntnis fördern, daß „in der Welt etwas [ist], das nicht so ist, wie es sein sollte, das Böse und das Leiden.“<sup>24</sup> Es kann sein, daß geglaubt wird, daß das Gute ebenso transzendent wie der Ursprung des Bösen kontingent ist. Der Glaube, daß das Böse in der Welt nicht ein „Abfall ... Gottes von sich selbst, sondern ein Abfall des Menschen von Gott“<sup>25</sup> ist, indem der Mensch endliche Güter zum letzten Richtpunkt seines Handelns erhebt und das der Erlangung dieser Güter Widerstrebende als das Böse radikal immanentisiert, kann nicht nur die Hoffnung begründen, nach dem Tod im Jenseits durch Gottes Gnade von allen Übeln erlöst zu werden. Vielmehr kann dieser auch das Bewußtsein für die Übel, das Leiden und die Ungerechtigkeit in der Welt schärfen und das persönliche wie politische Verantwortungsbewußtsein fördern. Dieser Glaube kann aber auch politikentlastend sein und vor moralischer Überforderung und einer vermeintlichen Überwindung des Bösen aus eigener Kraft schützen. Eine Imagination, mit der das Böse, wenn schon nicht – wie man boshaft bemerken könnte - erst in die Welt

---

<sup>24</sup> Peter Koslowski (Hrsg): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München, 2001, S. 1.

<sup>25</sup> Ebenda, S. 7.

kommt, so doch ganz in die Welt hinabgezogen wird und die ohnehin in der Seinsherrlichkeit der Welt befindlichen Übel noch befördert werden.

Aus der Perspektive des Politischen gilt es also zu beachten, daß sich die verschiedenen Religionen und Glaubensformen auch bezüglich ihrer Aussagen über das Böse unterscheiden. Nicht selten implizieren sie eine Aufhebung der Spannungen zwischen dem welttranszendenten Guten und dem Bösen in der Welt. Vor allem diffuse Formen von Religiosität tendieren zu einem manichäischen Dualismus bzw. dazu, an außerweltliche, gute wie böse *Mächte* zu glauben und damit zugleich das Gute wie das Böse innerweltlich zu substantialisieren. Wer nicht nur an einen universalen, radikal transzendenten Gott und die Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott, sondern an mehrere Götter oder überirdische Mächte glaubt, vermeint stets, eine Differenz der Götter erfahren zu können. Er muß daher verneinen, daß wir das, was als das *Heilige, Göttliche, Gott, Eine, Ganz-Andere* oder *Nicht-Andere* verehrt wird, weder sehen noch hinlänglich erkennen und benennen können. Begreift er die Differenz der Götter nicht als symbolische Ausdrücke einer unzureichenden Annäherung an das transzendente Etwas, das sich aller Benennung entzieht, sondern glaubt er an gute wie böse Götter, kann er das *Heilige* auch nicht als das *Ganz-Andere* des *Profanen* verstehen. Und umgekehrt wird er gegenüber dem *Nicht-Anderen*, das nicht im Verhältnis zu etwas anderen steht und seinen Grund in und aus sich selbst heraus hat, das Weltliche einschließlich des Bösen nicht als etwas prinzipiell anderes verstehen können, das nicht allein aus sich selbst heraus verstanden werden kann, da es stets im Verhältnis zu dem *Nicht-Anderen* wie zu *Anderen* steht. Der polytheistische Glaube an allzu natürliche oder menschliche Götter, d.h. nicht allein an gute, sondern auch an neidische, boshafte oder kriegerisch-grausame Götter, kann daher nicht nur tolerante Haltungen gegenüber anderen Religionen und Göttern fördern. Sofern Götter mit fragwürdigen, allzu menschlichen Eigenschaften imaginiert werden und als Maßstab des Handelns dienen, kann dieser Glaube in politischer Hinsicht auch fatalistisch-exkulpative oder fanatische Einstellungen hervorbringen. Weil diffus religiöse Existenzinterpretationen nur selten frei von *anthropomorphen* Göttervorstellungen sind, ist es von kultureller Relevanz, wenn man bemerkt, daß es sich hierbei zugleich um eine *theomorphe* Darstellung menschlicher Leidenschaften handelt. Werden die Götter als eifersüchtig, gierig, streitsüchtig und lügnerisch dargestellt, impliziert dies nicht nur eine *Vermenschlichung* der Götter, sondern eben auch, daß Menschen sich selbst mit ihren allzu menschlichen Eigenschaften *vergotten* und die Götter für ihre Taten und Boshaftheiten verantwortlich machen. Es kann also sein, daß das Böse in der Welt schlicht auf böse Götter zurückgeführt und die menschliche Verantwortung gelegnet

wird, oder im Gegenteil dessen vollständige Überwindung durch die menschliche Teilnahme an einem überirdisch-irdischen Kampf zwischen guten und bösen Mächten suggeriert wird.

Von politisch-kultureller Relevanz bei der Wahrnehmung und Deutung dessen, was das Böse, Schlechte oder die Übel genannt wird, sind indes nicht allein religiöse Deutungen. Von kultureller Bedeutung ist vor allem, ob formal zwischen *physischen*, *moralischen* und *metaphysischen* Übeln unterschieden wird. Wichtig ist mit anderen Worten, inwieweit zwischen mehr oder weniger vermeidbaren Übeln, deren Ursachen im bedingten Sinne erkannt und bekämpft werden können, und natürlichen sowie metaphysisch unvermeidbaren Übeln differenziert wird, deren Ursache letztlich kontingent ist und auf das Unbedingte verweist. Diese formal-analytische Unterscheidung ist kulturell sinnvoll, weil eine in theoretischer Betrachtung oder religiöser Kontemplation unterlassene, unzureichende oder unzutreffende Unterscheidung zwischen zu verantwortenden und nicht zu vermeidenden Übeln in der Praxis allzu leicht entweder zu *politischer Exkulpation* oder *moralischer Überforderung* führt. Zumal diese Unterscheidungen in der Praxis nicht klar getroffen werden können, da wir weder die Umstände noch die Folgen unseres Handelns, ohne uns mehr oder weniger schuldlos in Schuld zu verstricken, vollständig erkennen und beherrschen können. Obschon es also eine Grauzone zwischen schuldloser Schuld und schuldiger Unschuld gibt, fehlt man indessen gewiss, um es plakativ zu sagen, auch politisch und verursacht zusätzliches Leid, wenn man schuldig im engeren, d.h. religiösen Sinne wird, weil man sich für vollkommen perfekt oder gänzlich unvollkommen hält. Politische und moralische Verfehlungen könnten jedoch erheblich reduziert werden, wenn das *malum metaphysicum*, sei es das der Endlichkeit, Veränderlichkeit oder Unvollkommenheit, weder vorschnell in Anspruch genommen noch gänzlich ausgeblendet wird. Kurzum: Kulturelle Pathologien können nicht nur aus einer Verweltlichung, Vermenschlichung, Vergesellschaftung und Naturalisierung Gottes in allzumenschliche Götter und überirdischer Mächte resultieren. Nicht allein aus der Immanentisierung der Transzendenz Gottes mittels diffus-religiöser Gottesvorstellungen folgt zumeist auch die des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur. Vielmehr können auch diejenigen, welche die Welt und ihre Existenz säkular deuten, die Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Übel in der Welt meistens nicht mehr offen halten, da sie den transzendenten Ursprung nicht in Betracht ziehen können. In der Folge davon dramatisieren oder verharmlosen sie das Böse in der Welt, indem sie es allein weltimmanent in der Natur, der Gesellschaft oder im Menschen verorten. Wenn sie den Ursprung aller Übel allein dem Menschen oder den gesellschaftlichen Verhältnissen zusprechen, kommen sie kaum umhin, auch eine Überwindung des Bösen aus eigener Kraft für möglich zu halten. Es sei denn, sie halten – was ihrer antimetaphysischen



Grundhaltung jedoch widerspricht - die Natur des Menschen für unwandelbar und teilen Machiavellis Realitätssinn, der die Menschen immer auch für „undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig“ hielt.<sup>26</sup> Oder aber sie dramatisieren und dämonisieren die Welt, so dass außer Fatalismus und Furcht für Freiheit und Schuld, Verantwortung oder Reue kein Platz mehr bleibt.

Es kann also sein, daß die Verantwortung für das Böse den Göttern, den Menschen, der Gesellschaft oder der Natur allein zugewiesen wird. Wer diese den Göttern allein zuweist, dem mag es unsinnig erscheinen, auf Gottes Gnade und eine Erlösung und Befreiung von allen Übeln im Jenseits zu hoffen. Wer diese den Menschen und der Gesellschaft zuschreibt, der mag eine Selbsterlösung vom Bösen für möglich halten. Indes ist es auch möglich, daß Gott, die Natur und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden und man weder vermeint, sich selbst erlösen zu können, noch ohne ethisches Streben allein auf Gottes Gnade vertrauen zu dürfen. Ob eine Balance zwischen Erlösungs- und Herrschsucht gelingt, ist indes nicht allein eine Frage des Intellekts. Warum das Gute transzendent bzw. das Böse in der Welt ist, das wie alles in der Welt seinen unbedingten Grund nicht aus und in sich selbst hat, und warum wir an beiden unseren Anteil haben, ist eine Frage, die einen offenen Geist und ein für das Leid, Armut, Elend, die Not, Krankheit und den Tod der Geschöpfe empfindliches Gemüt zeitlebens nicht zur Ruhe kommen lassen. „Wenn das Herz empfindsam und der Geist scharf ist“, so schrieb Eric Voegelin 1938, „genügt ein Blick in die Welt, um das Elend der Kreatur zu sehen und Wege der Erlösung zu ahnen; wenn sie unempfindlich und stumpf sind, braucht es massive Eindrücke, um schwache Empfindungen auszulösen. Der umhegte Fürstenson sah zum erstenmal einen Bettler, einen Kranken und einen Toten – und wurde der Buddha; ein neuerer Schriftsteller sieht die Leichenhaufen und die grauenvolle Vernichtung von Tausenden in den russischen Nachkriegswirren – er kommt darauf, daß die Welt nicht in Ordnung ist, und schreibt eine Serie mäßiger Romane. Der eine sieht im Leiden das Wesen des Kreatürlichen und sucht nach der Erlösung im Weltgrund; der andere sieht es als Übelstand, dem tätig abgeholfen werden kann und soll. Manche Seele spricht stärker auf die Unzulänglichkeit der Welt an, manche auf die Seinsherrlichkeit der Schöpfung. Der eine erlebt ein Jenseits nur dann als wirklich, wenn es mit Glanz und Lärm, mit Wucht und Schrecken überlegener Macht als herrscherliche Person und Organisation auftritt; für den andern sind Antlitz und Gebärde jedes Menschen transparent und lassen seine Gotteseinsamkeit durchscheinen. Und weit spannt sich der Raum der Seelenorte, aus denen die Ekstasen aufsteigen, die Erlebnisse, in denen der Mensch sein Dasein überschreitet:

---

<sup>26</sup> Niccolò Machiavelli: *Il Principe, Der Fürst*, Stuttgart 1986, Kapitel XVII.

von der unio mystica im Geist, über die Erhöhung im Fest der Gemeinschaft, die Hingabe an den Bund der Gefährten, das liebende Sichausweiten in die Landschaft, die Pflanzen und die Tiere, bis zu triebhaften Erschütterungen im Geschlechtsakt und im Bluttausch.“<sup>27</sup>

Ob die Meinung vertreten wird, daß das Böse zum menschlichen Leben notwendig dazugehört oder aus menschlicher Kraft vollständig überwunden werden kann, ob ein Bewußtsein für die Übel und das Leid in der Welt und die Verstrickung des Menschen in Schuld und Sünde ausgebildet oder ob das Böse als natürliche Aggression mehr oder weniger vollständig immanentisiert und damit bagatellisiert wird, oder ob das Böse dualistisch gedeutet und zugleich innerweltlich substantialisiert wird, d.h. als ein von Ewigkeit an währender Kampf zwischen guten und bösen Mächten imaginiert wird, an dem die Menschen und Völker als Inkarnationen des ursprünglich Guten wie des Bösen auf der einen oder anderen Seite teilnehmen, sind nicht nur religiöse, sondern immer auch politische Fragen. Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen sowie Einstellungen und Haltungen zu diesen Fragen können, da sie das Verhältnis von Religion, Ethik, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft betreffen, weitreichende kulturelle Implikationen haben.

Wie schon bei den Fragen nach den Ursachen von Krieg und Gewalt unterscheiden sich überzeugte Muslime und radikale Säkularisten auch hinsichtlich ihrer Meinungen über das Böse zum Teil erheblich voneinander. Da im Islam die Transzendenz des wahrhaftig Einigen als Schöpfer der Welt und die Differenz zwischen Gott, Welt und Mensch betont wird, ist es nicht weiter überraschend, daß zwei Drittel der gläubigen Muslime, die wir befragt haben, von der Sündhaftigkeit der Menschen überzeugt sind bzw. der Aussage zustimmen, daß das Böse im Menschen Zeichen seines sündigen Wesens ist. Man mag darüber streiten, ob die von uns gewählte Formulierung: ‚Das Böse im Menschen ist Zeichen seines sündigen Wesen‘ bereits eine Immanentisierung des Bösen impliziert. Wie dem auch sei, zum traditionellen Glauben der Muslime gehört jedenfalls auch die Ansicht, daß der Mensch nicht als Sünder geboren wird bzw. kein Sünder von Natur aus ist. Außer der Gottesverleugnung und dem Götzendienst kann jede Sünde, sofern diese bereut und gebüßt wird, vergeben werden. Daher ist es auch nicht erstaunlich, daß eine noch größere Mehrheit der von uns befragten Muslime zugleich davon überzeugt ist, daß das Böse durch die Abwendung vom Leiblichen (79 %) und die Befolgung von Gottes Weisung (74 %) vom Menschen überwunden werden kann. Die Neigung zur Immanentisierung des Bösen zieht offenbar die Vorstellung nach sich, daß Menschen das Böse auch überwinden könnten.

---

<sup>27</sup> Eric Voegelin: Die politischen Religionen, München 1993 [1938], S. 18.

Von den radikalen Säkularisten kann dem zuletzt genannten erwartungsgemäß kaum jemand zustimmen, obgleich immerhin auch ein Drittel von ihnen den Menschen für ein sündiges Wesen hält. Doch dürften sie unter Sünde wohl kaum Unglaube und Götzendienst verstehen. Während die Muslime zwar die Sündhaftigkeit nicht ausblenden, den Menschen jedoch nicht nur als einen Sünder und Verursacher, sondern auch als Überwinder des Bösen betrachten und damit dazu neigen, die moralischen Fähigkeiten zu überschätzen, tendieren die radikalen Säkularisten eher dazu, das Böse bzw. das, was so genannt wird, zu verharmlosen und die Tragweite der moralischen und politischen Verantwortung zu unterschätzen. Denn sie meinen vor allem, daß das sogenannte Böse in Wahrheit natürliche Aggressionen sind, die wir brauchen, um uns im Leben behaupten zu können (84 %). Auch sie neigen dazu, das Böse zu immanen-tisieren. Indem sie dies auf eine verharmlosend rechtfertigende Weise tun, kommen sie jedoch erst gar nicht in die Verlegenheit, das Böse innerweltlich überwinden zu wollen oder auf eine außerweltliche Erlösung von dem Bösen zu hoffen.

Kulturell bedenklich ist zudem, daß sich unter beiden Gruppen eine beachtenswerte Anzahl befindet, die das, was das Böse genannt wird, zumindest partiell substantialisieren. Jedenfalls haben 26 % der radikalen Säkularisten und 35 % der überzeugten Muslime folgender Aussage zugestimmt: „Es gibt im Kosmos von Ewigkeit an einen Kampf zwischen guten und bösen Mächten, an dem auch der Mensch teilnimmt. Letztendlich wird das Böse von dem Guten besiegt werden.“ Noch bedenklicher ist allerdings, daß fast ein Drittel aller Befragten (29 %) dieser Aussage zustimmt. Zwar impliziert dies nicht zwingend die Bereitschaft, an Kampf und Vernichtung ‚böser‘ Mächte, Völker oder Gruppen von Menschen aktiv teilnehmen und den endgültigen Sieg über das ‚Böse‘ aus eigener Kraft herbeiführen zu wollen. Ob die Befragten mit ihrer Zustimmung allerdings lediglich meinten, daß man gelegentlich wieder stärker zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ unterscheiden sollte, daß das ‚Gute‘ nicht mächtig wie die Mächtigen nicht Inkarnationen des ‚Bösen‘ sind, daß sie nur vorübergehend an einem Kampf zwischen guten und bösen Mächten teilnehmen und dieser Kampf primär ein geistiger ist, daß es keine Kollektive oder Gruppen gibt, die von Ewigkeit an nur gut oder böse sind, und daß das ‚Böse‘ letztendlich von dem ‚Guten‘ in einem himmlischen Endkampf allein ohne ihre Teilnahme besiegt werden wird, da alle Menschen der Erlösung von dem Bösen bedürftig sind, dürfte eine allzu optimistische Interpretation sein. Mit der weit verbreiteten Zustimmung zu dieser Frage wird nochmals deutlich, daß nicht allein der radikale Säkularismus oder der politische Islam, sondern auch die diffusen Formen von Religiosität ein erhebliches kulturelles Konfliktpotential darstellen. Kulturelle Pathologien resultieren aus der Verweltlichung Gottes und des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur.

Einen weiteren Hinweis darauf, daß sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung unter radikalen Säkularisten und überzeugten Muslimen bisweilen ergänzen, erhält man, wenn man sie danach fragt, wer oder was ihnen fremd ist. Dies ist nicht zuletzt von Interesse, weil manifester Fremdenfeindlichkeit die Erfahrung oder Konstruktion dessen, wer oder was als fremd erlebt wird, vorausgeht. Letzteres wiederum, dies zeigen unsere Ergebnisse, ist mitunter allzu abhängig von der eigenen Glaubens- oder Weltdeutungsform.

Während den radikalen Säkularisten vor allem Gott (65 %), die Religionen (44 %) und andere Sitten (44 %), hingegen weder die Natur (0 %), die Welt (3 %) noch sie sich selbst (9 %) sonderlich fremd sind, ist es bei den überzeugten Muslimen genau umgekehrt: Fremd ist ihnen nicht Gott (2 %), sondern sind ihnen andere Sitten (35 %), sie sich selbst (33 %), die Welt (28 %), andere Religionen (21 %) und die Natur (19 %). Das einem das der eigenen Welt- und Existenzdeutung nahe Stehendere in der Regel in vielerlei Hinsicht auch vertrauter und das weltanschaulich fern Stehendere gleichsam naturgemäß zumeist fremder ist, scheint naheliegender zu sein. Befremdlich ist indes, wenn das Geliebte vereinnahmt und ganz in den Menschen hinabgezogen wird oder das vermeintlich Eigene allzu vertraut ist. Selbst dem gänzlich der Welt Zugewandten dürfte, sofern er zumindest gelegentlich noch offenen Sinnes für die Widersprüche der empirischen Vielfalt ist, doch das eine oder andere in der äußeren wie eigenen Natur noch eben so fremd bleiben wie gerade dem Frommen, der sein Leben ganz dem Gottesdienst widmet, der jenseitige, auf Erden sich offenbarende ‚Gott‘ immer auch fremd und transzendent bleiben dürfte. Mitunter könnte dies selbst dann noch der Fall sein, wenn er dem Diktum Augustinus „Du, Gott, warst und bist mir innerlicher als mein eigenes Inneres“<sup>28</sup> zustimmt. Zumindest dann noch, wenn er den theologischen Subtilitäten Augustinus zu folgen vermag, daß damit nicht schlicht – zum Entzücken aller Mystiker – die Identität Gottes und des Menschen behauptet wird, vielmehr zugleich gemeint ist, daß Gott dem Menschen nicht nur innerlich, sondern noch innerlicher als sein Inneres und damit ihm auch wieder transzendent ist.

Die bisher gemachten Angaben mögen hier genügen, um anzudeuten, daß bei etwa 6 – 12 % aller Befragten sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung im Hinblick auf ihre Weltdeutungen bzw. kulturellen Orientierungen wechselseitig ergänzen, ohne daß ihnen dies selbst stets explizit bewußt sein muß. Ausdrücklich sei nochmals darauf hingewiesen, daß dies tendenziell nicht nur für *einen* Teil der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt, die voll und ganz davon überzeugt sind, daß es einen Gott gibt, der sich mit je-

---

<sup>28</sup> Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11: „tu autem eras interior intimo meo“.

dem Menschen persönlich befaßt. Vielmehr gilt dies auch für *einen* Teil der radikal säkular eingestellten Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an einen Gott noch an überirdische Wesen oder eine höhere Macht im Kosmos glauben. Allerdings gilt es dabei zu beachten, daß die beiden Gruppen nur in Bezug auf die Befragten insgesamt in etwa gleich stark sind bzw. jeweils eine recht kleine Minderheit bilden. Denn von den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund (58 % aller Befragten) sind nur 12 % radikale Säkularisten. Dahingegen glauben immerhin beachtliche 54 % aller Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund (N=79, ca. 17 % aller Befragten) an einen persönlichen Gott, unter denen wiederum ein Großteil zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung in weltanschaulicher Hinsicht neigt.

Bedenkt man nun *einerseits* - wie eingangs erwähnt -, daß es nach wie vor fast ausschließlich die Fragen nach dem Glauben und der Religiosität sind, die mitunter auf geradezu idealtypologisch zugespitzte Weise zu polarisierenden Antworten führen, d.h. die Jugendlichen potentiell eben so stark vereinen wie trennen können, und teilt man *andererseits* – wie dies unter Nationalismus- wie Fundamentalismusforschern Konsens ist – die Einsicht, daß die Fundamentalisierung und Dramatisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen durch positive Selbst- und negative Fremdbestimmung ein zentrales Kennzeichen von Ideologien ist, die leicht zu offener Gewalt führen können, dann kommt man aufgrund unserer empirischen Befunde nicht umhin zu konstatieren, daß diese Gefahr unter der Gruppe der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund größer als unter anderen Gruppen ist. Gerade weil der Skeptizismus in quantitativer Hinsicht die dominante Weltdeutungsform unter allen Befragten ist, und die Transzendenzskepsis leicht zu einem Schwanken zwischen innerweltlichen Extremen, zu Abstumpfung, Beliebigkeit, radikalem Relativismus, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit führen kann, so daß jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und der geringste Anspruch auf Objektivität bereits unter Fundamentalismusverdacht gestellt wird oder ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien widerspruchslos hingenommen werden, dürfen die Gefährdungspotentiale durch radikale Minderheiten nicht verharmlost werden. Zumal diese sich wechselseitig leicht aufschaukeln können. Bei den radikalen Säkularisten, wie vor allem bei den strikt gläubigen Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt es deshalb zu beachten, daß unter und zwischen ihnen oftmals entlang der Gegenüberstellung von Glaube und Unglaube oder religiöser und weltlicher Deutung von Existenz und Welt nicht nur Aspekte der Wirklichkeit, auf die sich die jeweils ‚andere‘ Weltdeutung vor allem bezieht, als fremd erfahren werden. Vielmehr wird wechselseitig der ‚anderen‘ Weltdeutung häufig der Wahrheitsanspruch abgesprochen und in dieser allein die Ursache von Streitigkeiten und

Krieg verortet. Zudem wird entweder der Befolgung der Gebote der ‚eigenen‘ Religion die Potenz zugesprochen, das, was das Böse ist oder so genannt wird, überwinden zu können, oder aber die Existenz des Bösen und des Leidens werden verharmlost, so daß ethisches Engagement und politischer Widerspruch von vorn herein als überflüssig oder sinnlos erscheinen können.

#### *4.3.2 FUNDAMENTALISMUS UND FREMDENFEINDLICHKEIT: KOLLEKTIVISTISCHE WAHRNEHMUNGSMUSTER*

Differenzen und selbst Konflikte zwischen Bürgern mit unterschiedlichem Glauben und verschiedenen Weltanschauungen bedeuten nicht zwangsläufig, daß diese das kulturelle Miteinander gefährden oder gar zu offener Gewalt im gesellschaftlichen und politischen Zusammenleben führen. Im Gegenteil: Die politisch vorteilhaften wie die gesellschaftlich weniger vorteilhaften Aspekte von religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen und Einstellungen können, da keine Weltdeutung nur Vorteile aufweist und gänzlich frei von Schattenseiten ist, durch kulturelle Kontroversen und Konflikte erst erkannt und gesellschaftlich nützlich gemacht werden. Es dürfte vielmehr die biedere Konvention sein, daß man in Gesellschaft über Politik und Religion nicht spricht, die durch falsche Rücksichtnahme und Tabuisierung zu Ressentiments und trotzigem Rückzug führt, die bei der nächst besten Krise allzu leicht in offene Feindschaft umschlagen können.

Eine Disposition zu einem das Mit- und Nebeneinander ernsthaft gefährdenden Gegeneinander dürfte indes vorhanden sein, wenn kulturelle Differenzen nicht nur fundamentalisiert, sondern auch auf vermeintlich homogene Kollektive bezogen werden. Würden nun die Bürger mit Migrationshintergrund und die ohne Migrationshintergrund jeweils als kulturell mehr oder weniger homogene Gruppen betrachtet, könnte es daher leicht dazu kommen, daß sich religiöser Fundamentalismus und säkular begründete Fremdenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Duisburg wechselseitig verstärken bzw. hochschaukeln.

Daß kollektivistische Wahrnehmungsmuster unter den Befragten weit verbreitet sind, legen nicht nur – wie oben bereits angedeutet – die weit verbreitete soziodeterministische Weltdeutungsform und das primär gesellschaftliche Bewußtsein vom Menschen nahe. Zudem haben wir die jungen Erwachsenen auch danach gefragt, wie sie die Unterschiede oder Übereinstimmungen zwischen Zugewanderten und deutschen Jugendlichen beurteilen, und zwar im Hinblick auf die Bedeutung von Familie und Verwandtschaft, von Wohlstand und Armut, bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau und im Hinblick auf die Haltungen zu Arbeit, Politik und Religion. Dabei haben wir sie jeweils konkret danach gefragt, ob ihrer Ansicht nach eher keine (Wert 1) oder starke (Wert 7) Unterschiede zwischen deutschen Jugendlichen

und Türken, Aussiedlern und Asylbewerbern sowie zwischen Juden und den übrigen Deutschen bestehen. Die Ergebnisse belegen, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Differenzen (Mittelwerte in allen Hinsichten und bei allen Gruppen zwischen 3,5 und 6,5) fast durchgehend weitaus stärker als die Gemeinsamkeiten betont werden.

Demgegenüber gilt es zu beachten, daß die Unterschiede oder Gemeinsamkeiten der jungen Erwachsenen aufgrund der Glaubensform und Weltdeutung, die sie persönlich bevorzugen, bedeutender sind als die Frage des Migrationshintergrundes bzw. der Zugehörigkeit zu einer vermeintlich homogenen Gruppe religiöser, nationaler oder ethnischer Art. Zwar trifft es zu, daß Jugendliche mit Migrationshintergrund tendenziell religiöser sind als Jugendliche ohne Migrationshintergrund. Auch mag es nicht überraschen, daß unter Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund mehr Muslime und unter den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund mehr Christen zu finden sind. Die Gegenüberstellung, daß junge Erwachsene mit Migrationshintergrund religiös und Jugendliche ohne Migrationshintergrund areligiös oder gar antireligiös eingestellt wären, ist indes nicht zutreffend. Denn – wie oben erwähnt - die Frage der Religiosität polarisiert die Jugendlichen mit Migrationshintergrund in geradezu idealtypologischer Weise (32 % überzeugte Ablehnung versus 35 % Zustimmung). Auch haben nur 14 % der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund eine explizit areligiöse Weltdeutung ausgebildet, obschon nur mehr 7 % von ihnen an die Auferstehung des Leibes im traditionell christlichen Sinne zu glauben vermögen. Gegenüber der Fundamentalisierung und wechselseitigen Dramatisierung kultureller Differenzen, bei denen sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung entlang der Differenz von *Glaube* und *Unglaube* durch die Konstruktion *religiös*, *ethnisch* oder *national homogener Kollektive* ergänzen, nicht zuletzt entlang der politisch scheinbar korrekten Differenz *ohne* und *mit Migrationshintergrund* oder *Mehrheitsgesellschaft* und *Minderheiten*, die unter Migrationsforschern so beliebt sind, mag man daher zunächst auf den allgemeinen Befund unserer empirischen Befragung verweisen. Dieser lautet wie eingangs dargestellt, daß es unter den jungen Erwachsenen aus Duisburger Berufsschulen, relativ unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Bildung und Einkommen, eine Vielfalt von Glaubensformen, Weltdeutungen und Wertorientierungen einerseits, und eine Tendenz zur Vermischung und zu plural-inklusive Konfiguration andererseits gibt. Dieser allgemeine Befund – plurale Konstellation und multireferentielle Konfiguration – ist zumindest oberflächlich unter allen Jugendlichen mehr oder weniger gleichermaßen verbreitet. Er trifft auch auf die Jugendlichen mit wie ohne Migrationshintergrund zu. In und zwischen beiden Gruppen sind daher auf der Grundlage eines grundbezogen-relationalen Kulturverständnisses in

sozial-konstellativer wie personal-konfigurativer Hinsicht zunächst einmal mehr kulturelle Gemeinsamkeiten denn Unterschiede auszumachen.

Indes sollte man nicht vermeinen, daß der politische Islam oder der radikale Säkularismus allein durch einen solchen Hinweis auf die empirische Vielfalt zurückgedrängt werden könnten. Die Frage, was allen Bürgern gemeinsam sein sollte, dürfte sich zudem weder allein durch den Hinweis interkultureller Pädagogen auf das Paradigma der Toleranz und der Anerkennung kultureller Differenzen, noch durch den unter Politikern beliebten Verweis auf die Werte des Grundgesetzes in Sonntagsreden beantworten lassen, ohne zuvor die unter den Bürgern vorherrschenden Welt- und Existenzdeutungsformen und deren Konstellation zueinander überhaupt empirisch zur Kenntnis genommen und über daraus resultierende Konfliktpotentiale bzw. deren Vor- und Nachteile für das interkulturelle Miteinander gestritten zu haben.

Auch wenn radikale Säkularisten und muslimische Fundamentalisten klar in der Minderheit sind (insgesamt unter 12 % aller Befragten), darf die Gefährdung der Mehrheit durch diese Gruppen nicht unterschätzt werden, weil die Religion alle Jugendlichen polarisiert. Es sind – wie gesagt - ausschließlich die Fragen nach dem Glauben und der Religiosität, die Jugendliche auf entgegengesetzte Weise beantwortet haben, d.h., die sie potentiell eben so stark vereinen wie trennen können. Hinzu kommt, daß kollektive Wahrnehmungsmuster nicht nur unter Randgruppen, sondern unter der Mehrheit der Jugendlichen weit verbreitet sind. Vor allem aber dürfen die Gefährdungspotentiale durch radikale Minderheiten nicht verharmlost werden, weil der Skeptizismus in quantitativer Hinsicht das dominante Selbstverständnis ist. Die Transzendenzskepsis verführt säkular eingestellte Jugendliche zur Verabsolutierung säkularer Selbstdeutungen, und religiöse Jugendliche zur Verweltlichung ihrer Gottesvorstellungen, d.h. zur Ausbildung von anthropo-, sozio- oder physiomorphen Gottesbildern. Ein Schwanken zwischen Fatalismus und Fanatismus, Beliebigkeit und Entschiedenheit, radikalem Relativismus und Substanzialismus sowie Orientierungslosigkeit und vermeintlicher Gewissheit ist die Folge. Entweder wird jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und der geringste Anspruch auf Objektivität bereits unter Fundamentalismusverdacht gestellt. Oder es werden ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien widerspruchslos hingenommen.

Zuletzt genanntes besagt indes auch: Nicht die radikal eingestellten Jugendlichen, sondern die Ausbreitung von Transzendenzskepsis und die Orientierungslosigkeit der Mehrheit in weltanschaulichen Fragen stellen die eigentliche Gefährdung der Demokratie dar. Der politische Islamismus darf zwar keineswegs verharmlost werden, wie dies bisweilen unter Wohlgesinnten der Fall ist. Selbstredend gilt dies auch für die nicht allein verfassungsrechtliche Proble-



matik, die mit dem radikalen Säkularismus verbunden ist, zumal dieser öffentlich kaum wahrgenommen wird. Doch sollte auch dies nicht dramatisiert werden. Von zentraler Bedeutung unter der plural-inklusive Oberfläche ist vielmehr der Umstand, daß unter Duisburger Jugendlichen Transzendenzskepsis und Säkularismus (soziodeterministische und naturalistische Selbstdeutungen) bei gleichzeitigem Übergewicht von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Selbstdeutungen vorherrschen. Mit anderen Worten: Nur eine Minderheit von Jugendlichen versteht es, Vernunft und Glaube in Einklang zu bringen. Doch sind die Jugendlichen selbst dafür verantwortlich, daß sie die wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung von Vernunft und Glaube nicht hinreichend erkennen können? Wenn Schul-, Aus- und Hochschulbildung vor allem unter der Perspektive des Arbeitsmarkts, der Effektivität und des gesellschaftlichen Nutzens betrachtet werden, und nicht wieder stärker als eine politische, religiöse und persönliche Bildungsaufgabe verstanden werden, dürfte sich daran auch Zukunft wenig ändern. Mögen Meinungsfreiheit und Demokratie, die ja bekanntlich seit *Platon* (vgl. ders., *Politeia* und *Politikos*) als die schlechteste unter den guten und die beste unter den schlechten Regierungsformen gilt, auch zu einem Wettbewerb unter den Bürgerinnen und Bürgern führen, der in aller Regel dafür sorgt, daß zumindest unter günstigen Wirtschaftsbedingungen sich radikale Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen gegenseitig neutralisieren. Eine demokratisch organisierte Gesellschaft fördert aus dem zuletzt genannten Grund den offenen Meinungsstreit. Da sie genau aus diesem Grunde wiederum an dem Prinzip der Gewaltenteilung, der Religionsfreiheit und dem Verbot eines Staatskirchentums bzw. der institutionellen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften festhält, lebt sie von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Erst wenn es zur Gewohnheit geworden ist, daß im öffentlichen Raum für, mit und von Jugendlichen offen und kontrovers über die Vor- und Nachteile von unterschiedlichen Glaubensformen und Weltansichten, Wertorientierungen und Lebensweisen gestritten wird, können die Menschenrechte, die europäischen Prinzipien und die Werte des Grundgesetzes als ideale Maßstäbe und Rangordnung der Lebensziele wahrgenommen werden, die Orientierung bieten und einen Umgang mit kulturellen Konflikten eröffnen, die aus einer Ablehnung, unreflektierten Hinnahme oder Fundamentalisierung kultureller Vielfalt resultieren.

## **5. MODULENTWICKLUNG UND KOMPETENZVERMITTLUNG: WELTDEUTUNG UND WERTORIENTIERUNG – KULTUR(EN), KONFLIKTE UND KONFLIKTMINDERUNG ALS SCHWERPUNKTE INTERKULTURELLER KOMPETENZ**

Die Durchführung und Auswertung der Befragungen auf der Basis des eigenständig entwickelten Konzeptes von Kultur und Interkulturalität haben auch die Inhalte der Modulentwicklung und der Multiplikatorenschulungen bestimmt. Deren Besonderheit besteht daher zunächst darin, daß wir die Weltdeutungen und Wertorientierungen inhaltlich in den Mittelpunkt gestellt haben. Unter *Interkulturalität* im weitesten Sinne haben wir in Anlehnung an unser Kulturverständnis die Interaktionen zwischen Menschen mit unterschiedlichen Existenz-, Gesellschafts-, Geschichts- und Naturdeutungen sowie Wertorientierungen verstanden. Hinreichende Kenntnisse in topisch-kategorialer wie empirischer Hinsicht über religiöse wie säkulare Grundformen von Weltdeutungen und Wertorientierungen bilden somit unseres Erachtens die unverzichtbare Grundlage von kultureller wie interkultureller Kompetenz. Zu dieser gehört indes auch ein Wissen über (inter)kulturelle Konflikte und über die Prinzipien und Paradigmen des Handelns, die ein Miteinander oder zumindest eine Koexistenz von Menschen mit unterschiedlichen Weltdeutungen und Wertorientierungen fördern können. Als kritischer Maßstab kommen hier in unserer Gesellschaft vor allem die Paradigmen des Grundgesetzes in Frage. Zu berücksichtigen gilt es darüber hinaus die von uns in Kapitel 3 *Zum Kulturverständnis und theoretischen Konzept der Befragung* angesprochenen Prinzipien (verhältnismäßige Vollständigkeit und relative Eigenständigkeit etc.). Von zentraler Bedeutung für die gesellschaftliche Gültigkeit der Paradigmen und Grundnormen des Grundgesetzes ist es, daß Kultur weder substantialistisch noch allein relativistisch oder kollektivistisch, sondern als ein grundbezogener Topos der Relationen und ein primär personales Phänomen verstanden wird. Das von uns konzipierte Multiplikatorenkonzept umfaßt daher in inhaltlicher Hinsicht drei aufeinander aufbauende Module mit den Schwerpunkten 1. Kultur(en), 2. kulturelle Konflikte und 3. Konfliktminderung.

### **5.1 DIE MODULENTWICKLUNG**

Da es auf den ersten Blick zumeist nicht ersichtlich ist, auf welchen Wertvorstellungen und Weltdeutungen die im Alltag erlebte Vielfalt kultureller Lebensformen beruht, und der berufliche Entscheidungszwang oftmals nicht ausreichend Zeit zur Klärung weitergehender Fragen läßt, haben wir bei den Multiplikatorenschulungen vor allem folgende Fragen thematisiert:

- Was ist Kultur? Welche Kulturvorstellungen, d.h. Wertorientierungen und Weltdeutungen, liegen unseren alltäglichen Lebensformen und beruflichen Handlungsweisen zugrunde?
- Welche kulturellen Gemeinsamkeiten oder Unterschiede bestehen jenseits der alltäglich oder beruflich zunächst erlebten Differenz?
- Wie deuten junge Bürger aus Duisburg ihr Leben in der Gesellschaft? Welche Einstellungen und Meinungen zu Familie, Partnern und Freunden, Freizeit, Arbeit und Beruf sowie Politik und Religion haben sie?
- Welche Grundformen von Wertorientierungen und Weltdeutungen gibt es?
- Wieviel kulturelle Vielfalt ist zu tolerieren oder welche Formen von implizit oder explizit zugrunde gelegten Wertvorstellungen und Weltdeutungen führen zu kulturellen Konflikten, die das alltägliche und berufliche Miteinander ernsthaft gefährden und nicht mehr tolerabel sind?
- Bieten die im Grundgesetz verankerte Menschenwürde und der in Form der Grund- und Menschenrechte kodifizierte Pluralismus der Werte ein Modell / Paradigma zur Lösung kultureller Konflikte? Welche Erfahrungen und Erinnerungen stiften (neue) kulturelle Gemeinsamkeiten, die ein Miteinander oder zumindest eine Koexistenz von Menschen mit unterschiedlichen Weltdeutungen und Wertorientierungen fördern können? Benötigen wir eine neue (inter)kulturelle Ethik, um mit kulturellen Konflikten am Arbeitsplatz umgehen zu können?

Da mit unserem theoretisch-empirischen Konzept zentrale Inhalte und Prinzipien des interkulturellen Miteinanders im ersten Projektteil bereits erarbeitet wurden, bestand die pädagogische Hauptaufgabe darin, im Rahmen der Schulungen den Teilnehmern und Teilnehmerinnen zunächst ausreichend Gelegenheit einzuräumen, ihr Verständnis von Kultur, von interkulturellen Konflikten und Strategien im Umgang mit diesen erörtern und reflektieren zu können. Unsere Aufgabe bestand darüber hinaus vor allem darin, das private wie berufliche Alltagsverständnis von Kultur und Interkulturalität der Multiplikatoren auf der theoretischen Grundlage unseres Konzepts und der Ergebnisse der von uns durchgeführten Befragungen zu systematisieren, zu kommentieren, empirisch zu veranschaulichen und gegebenenfalls zu ergänzen, sofern das Vorverständnis der Teilnehmenden von Einseitigkeiten und Exklusionen geprägt sein sollte. Nachfolgend werden die in diesem Sinne von uns entwickelten Module kurz vorgestellt.

### 5.1.1 MODUL I: „WAS IST KULTUR?“

Stets ausgehend von dem Kulturverständnis der Teilnehmer/-innen werden im ersten Modul *Was ist Kultur?* mit dem Schwerpunkt *Grundformen von Weltdeutungen und Wertorientierungen* erste Kenntnisse über religiöse wie areligiöse Weltanschauungen als Grundlage von kultureller und interkultureller Kompetenz vermittelt. Mittels der Bausteine *Partnerinterviews* und *Kulturbarometer* wird den Teilnehmenden zunächst Gelegenheit geboten, das eigene Vorverständnis von Kultur zu vergegenwärtigen und dieses anhand vorgestellter Definitionen

zu reflektieren. Auf diese Weise wird das der Fortbildung zugrunde gelegte Kulturkonzept gemeinsam erarbeitet. Anschließend werden zur empirischen Veranschaulichung die Ergebnisse der von uns durchgeführten Befragung zu den aktuellen Weltanschauungen und Wertorientierungen von Berufsschülern vorgestellt. Dabei wird hervorgehoben, daß unter den jungen Erwachsenen, weitgehend unabhängig von ihrem Einkommen, ihrer Bildung, ihrem Geschlecht und ihrer Herkunft, ein Pluralismus von Weltdeutungen und Wertorientierungen und eine Tendenz zu mehr oder weniger inklusiven Weltanschauungen vorherrschend ist.

### 5.1.2 MODUL 2: „KULTURELLE KONFLIKTE“

Im zweiten Modul *Kulturelle Konflikte* mit dem Schwerpunkt: *Offene und geschlossene Weltdeutungsmuster* werden vor allem potentielle wie aktuelle Konflikte behandelt, die mit mehr oder weniger offenen oder geschlossenen Weltdeutungsmustern einhergehen können. Mittels des Bausteins *Weltdeutungs- und Wertorientierungsbarometer* wird den Teilnehmenden diesmal anhand vorgestellter Weltanschauungsmuster Gelegenheit geboten, zu vier verschiedenen Grundformen von Weltdeutungen jeweils Argumente zu finden, die einem Miteinander förderlich oder abträglich sind. Mit der Vorstellung von offenen und geschlossenen Weltdeutungsmustern bei Auszubildenden auf der Grundlage der von uns durchgeführten Befragung wird den Teilnehmenden abschließend noch eine weitere Möglichkeit geboten, konkrete Weltdeutungsmuster auf ihre Konflikthaftigkeit hin zu reflektieren.

### 5.1.3 MODUL 3: „KONFLIKTMINDERUNG“

Das dritte Modul *Konfliktminderung* hat den Schwerpunkt *Politische Kultur in Deutschland – Die Menschenwürde und der Pluralismus der Grundwerte als Paradigmen für den Umgang mit (inter)kulturellen Konflikten*. Wiederum ausgehend von den beruflichen Konfliktbewältigungsstrategien der Teilnehmenden wird vor allem erörtert, welche Grundwerte mit welchen kulturellen Weltdeutungen und Wertorientierungen einhergehen, diese bereichern oder ihnen abträglich sein können. Zu diesem Zweck werden u.a. die Präambel und zentrale Paragraphen des Grundgesetzes im Hinblick auf die ihnen immanente Konflikthaltigkeit einerseits, und ihre daraus resultierenden Konfliktbewältigungspotentiale andererseits, erörtert. Abschließend werden Maß und Mitte als Prinzipien einer handlungsorientierten Ethik vorgestellt und die persönliche, gesellschaftliche wie historische Dimension von Erfahrung und Erinnerung bei der Konstruktion von kulturellen Kollektivvorstellungen diskutiert.

## 5.2 DIE KOMPETENZVERMITTLUNG: ERGEBNISSE UND ERFAHRUNGEN

Die Kernelemente und zentralen Fragen der drei hier vorgestellten Module wurden – jeweils in modifizierter, teils in gekürzter Form – bei Multiplikatorenschulungen mit jungen Erwachsenen und Auszubildenden, mit Ausbildern/-innen aus der Verwaltung sowie mit Berufsschullehrern/-innen erprobt und weiterentwickelt. Der zeitliche Rahmen reichte dabei von vier 2 ½ tägigen Wochenendseminaren mit jungen Erwachsenen / Auszubildenden über eine 2 ½ tägige Fortbildung in der Verwaltung mit Ausbildern bis hin zu einem Bildungsnachmittag mit dem gesamten Lehrerkollegium einer Berufsschule. Dabei hat es sich gezeigt, daß der Erfolg und die Akzeptanz der Schulung weniger von den zeitlichen Rahmenbedingungen abhängig ist, sondern vor allem von der Bereitschaft der Teilnehmenden, ihre eigenen, immer auch privaten Vorstellungen über Glaube, Weltanschauung und Wertorientierung im Kontext ihrer beruflichen Erfahrungen und im Kreis ihrer Kollegen zu reflektieren. Die Bereitschaft hierzu war vor allem unter den Auszubildenden bzw. jungen Erwachsenen, aber auch unter den Berufsschullehrern gegeben, die sich schon von Berufs wegen mit Erziehungsfragen und Wertorientierungen befassen.

An der Fortbildung in der Verwaltung nahmen insbesondere Mitarbeiter/-innen teil, die im Rahmen ihrer Funktion an Auswahlgesprächen beteiligt oder in der praktischen Ausbildung aktiv sind. Die Besonderheit dieser Fortbildung bestand in der Möglichkeit zu einer Metareflexion und Evaluation. Sie sollte vor allem der Projektgruppe Gelegenheit bieten, zu prüfen, inwieweit die einzelnen Bausteine der Module als Grundlage für den Erwerb von kultureller Kompetenz in der Verwaltung geeignet sind und welche verwaltungsspezifischen Anpassungen sinnvoll sind, um diese Bausteine im Rahmen der Ausbildung für die Schulung von Auszubildenden einzusetzen. Dabei hat es sich gezeigt, daß die Bausteine des Seminars – das Kulturkonzept, die Weltdeutungs- und Weltanschauungsformen – eine solide Basis für eine Multiplikatorenschulung sind. Die Module müssen weniger inhaltlich als in der Reihenfolge geändert werden. Es hat sich vor allem herausgestellt, daß es wesentlich effektiver ist, noch weitaus stärker mit Beispielen aus der beruflichen Praxis in die Thematik einzusteigen.

Auf positive Resonanz ist vor allem das Kurzkonzept des Bildungsnachmittags für das Lehrerkollegium einer Berufsschule mit dem Thema: *Brauchen wir ein neues pädagogisches Leitbild? Weltdeutung und Wertorientierung bei Schülern und Lehrern* gestoßen. Die Besonderheit dieses Veranstaltungskonzepts geht darauf zurück, daß die Schulleitung und die Fachbereichsleiter insbesondere an den empirischen Befragungsergebnissen über die Weltdeutungen und Wertorientierungen ihrer Schüler interessiert waren. Deren Orientierungswünsche

haben sie in zupackender und offensiver Weise gleich zum Anlaß genommen, über ihre Erwartungen an die Schüler und ihr Selbstverständnis als Lehrer zu reflektieren. Ihre Offenheit und Bereitschaft, über Werte, Weltdeutungen und daraus resultierende interkulturelle Konflikte nachzudenken, hat es uns ermöglicht, das zu diesem Zeitpunkt bereits mehrfach erprobte und angewendete Konzept nochmals zu straffen und das Modul 1 zu überspringen.

## **6. DAS MOBILE BERATUNGSTEAM: KONKRETE PRAXISBERATUNG UND UNTERSTÜTZUNG**

Zum Abschluß dieses inhaltlichen Kurzberichts sei noch darauf hingewiesen, daß wir über den gesamten Zeitraum des Projektes regionale Akteure der Berufsbildung und des interkulturellen Dialogs in interkulturellen Fragen unterstützt sowie bestehende Praxisprojekte beraten und neue initiiert und begleitet haben.

In praktischer Hinsicht ist - über die Durchführung von Multiplikatorenschulungen und die Dokumentation unseres Fortbildungskonzepts hinaus - eines der wichtigsten Ergebnisse unserer Aktivitäten die kommunalpolitische Unterstützung unseres Projektes und die Bereitschaft der Stadt Duisburg gewesen, einen aktiven Beitrag zur Verbesserung der Bildungs- und Ausbildungssituation von jungen Migranten/-innen im öffentlichen Dienst zu leisten.

Über unseren Kooperationspartner RAA konnte gleich zu Projektbeginn eine Zusammenarbeit mit dem Institut für Aus- und Fortbildung der Stadt Duisburg initiiert werden. Dies führte dazu, daß mit unserer Unterstützung von der Stadt Duisburg im Rahmen des BMBF Programms „Kompetenzen fördern – Berufliche Qualifizierung für Zielgruppen mit besonderem Förderbedarf (BQF)“ ein zusätzlicher Projektantrag zur „Verbesserung der Bildungs- und Ausbildungssituation von jungen Migranten und Migrantinnen für den öffentlichen Dienst der Stadt Duisburg“ erstellt, eingereicht und bewilligt wurde. Seitdem sind wir im Lenkungsteam dieses Projektes, das von der Forschungsgruppe Mikom des RISP wissenschaftlich begleitet wird und noch bis ins nächste Jahr 2006 läuft, beratend tätig.

Zudem wurden wir im Rahmen eines vom Ministerium für Städtebau und Wohnen des Landes NRW finanzierten Projektes zum Leitbildprozeß „Städteregion Ruhr – 2030“ von Mitarbeitern aus den Kommunalverwaltungen der beteiligten Städte (u.a. Duisburg) noch im Herbst 2002 als Experten zu einer Arbeitsgruppe hinzugezogen, um ein interkulturelles Leitbild und Handlungsempfehlungen für eine interkulturelle Stadtpolitik zu erarbeiten. In den der Öffentlichkeit unterbreiteten Handlungsempfehlungen dieser Arbeitsgruppe wurden u.a. die interkulturelle Kompetenzvermittlung und die Förderung der Bildungschancen von Migranten als Ziele kommunalpolitischen Handelns vorgestellt.

Diese Beratungsaktivitäten haben mit dazu beigetragen, daß unser mobiles IQ-Beratungsteam noch im Verlaufe des ersten Projektjahres von weiteren Initiativen um Beratung, Unterstützung und Begleitforschung gebeten wurde. Über die beiden bereits erwähnten Projekte und Initiativen hinaus sei hier nur genannt, daß wir von einem Duisburger Moscheeverein und der

städtischen Entwicklungsgesellschaft Duisburg beim Vorhaben des derzeit größten Moschee-neubaus in Deutschland mit der Bitte um Begleitung und Beratung bei der Konzeption der interkulturellen Begegnungsstätte, die Teil des Gesamtkonzeptes ist, angesprochen und dementsprechend aktiv werden konnten und dies auch heute noch sind.

Soweit es uns bekannt ist, gibt es bisher noch kein bewußtseins- und handlungsorientiertes Konzept der interkulturellen Bildung, das die Weltdeutung und Wertorientierung der Bürger und Bürgerinnen auf der Basis einer eigens durchgeführten empirischen Erhebung in den Mittelpunkt stellt. Unsere Ergebnisse, aber auch die Rückmeldungen unserer Gesprächspartner, ermuntern uns, darauf aufbauend weiterzuarbeiten.