Martin Baumann
Samuel M. Behloul (Hg.)

Religiöser Pluralismus

Empirische Studien und analytische Perspektiven

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Religiöser Pluralismus

Martin Baumann, Samuel M. Behloul (Hg.)

Religiöser Pluralismus

Empirische Studien und analytische Perspektiven

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung und Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Herstellung: Justine Haida, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-350-X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Martin Baumann, Samuel M. Behloul
Einleitung: Zur Aktualität von Religion und religiösem Pluralismus 7

Peter Beyer
Die Lokalisierung des religiösen Pluralismus: Bildet Kanada den Modellfall? 19

Kim Knott
Researching Local and National Pluralism: Britain's New Religious Landscape 45

Karénina Kollmar-Paulenz
Religiöser Pluralismus im mongolischen Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher 69

Karsten Lehmann
Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main 93

Martin Baumann
Religionspluralität in Deutschland – Religiöse Differenz und kulturelle ›Kompatibilität‹ asiatischer Zuwanderer 123

Samuel M. Behloul
Religionspluralismus: europäischer ›Normal-‹ oder ›Notfall‹? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum 145

Adrian Loretan-Saladin
Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften – ein Instrument gesellschaftlicher Integration? 171

Jörg Stolz
Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice 197

Gaetano Romano
Religion und soziale Ordnung –
wie viel Multikulturalität braucht die Gesellschaft? 223

Enno Rudolph
Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur?
Sieben Thesen 241

Autorinnen und Autoren 255

Einleitung: Zur Aktualität von Religion und religiösem Pluralismus

Martin Baumann, Samuel M. Behloul

Nine/eleven stellt eine Zäsur dar. Es dürfte interessant sein der Frage nachzugehen, wie viele öffentliche Vorträge, wissenschaftliche Aufsätze und Bücher, die im Zeitraum nach dem 11. September 2001 entstanden und das Phänomen Religion in der modernen Gesellschaft zum Thema hatten, auf den historisierenden Verweis ›nach dem 11. September‹ verzichtet haben.

Nach den Anschlägen des 11. Septembers 2001 war rasch der Konsensus erreicht, dass ab jetzt nichts mehr so sein wird, wie es war. Der amerikanische Historiker Paul Auster brachte die allgemein herrschende Stimmung ›danach‹ sogar mit der Feststellung zum Ausdruck »Jetzt erst hat das 21. Jahrhundert begonnen« (Auster 2001).

Vor allem mit Blick auf das Phänomen Religion und auf die Frage nach deren gesellschafts-politischer Relevanz in der modernen Gesellschaft scheinen nach dem 11. September 2001 die letzten Zweifel an der zuvor noch mehr oder weniger vorsichtig vertretenen These von einer Rückkehr bzw. Renaissance der Religionen ausgeräumt. Auch wenn bei der These von der Rückkehr der Religionen Religion stets im Plural benutzt wird, gilt der Ausdruck bislang fast ausschließlich dem Islam. Evident wird dies einerseits mit Blick auf die schon länger anhaltende Radikalisierung im Bereich des politischen Islam und zum anderen hinsichtlich der öffentlich demonstrierten Hinwendung muslimisch geprägter Migranten in Westeuropa zu der religiös-kulturellen Symbolressource ihrer Herkunftskultur.

Dass der vorhersehbare Tod und die anschließende Beerdigung von Papst Johannes Paul II. am 8. April 2005 zu einem globalen Ereignis würden – zumindest mit Blick auf die mediale Übertragung der Beerdigungsfeier und die Teilnahme der weltpolitischen Prominenz – war zu erwarten. Dass sie aber eine, wie *Der Spiegel* titelte, »globale Wallfahrt nach Rom« (Nr. 15, 2005) zumeist junger Menschen auslösen würden, war für manche – vor allem die ›Zaungäste‹ – sehr überraschend. Hatte man bislang fast ausschließlich über eine Renaissance des Islam diskutiert – mit Blick auf die religiös aufgeladene Rhetorik des aktuellen amerikanischen Präsidenten neuerdings auch des Christentums, wenn auch nur in seiner (US-amerikanisch) evangelikalen Form – scheint die These von der Rückkehr der Religion(en) um eine neue Komponente reicher geworden zu sein. So unterschiedlich die

beiden Ereignisse – der 11. September 2001 und der 8. April 2005 – auch sein mögen, für die Frage der Positionierung oder zumindest der Wahrnehmung des Phänomens Religion in der modernen Gesellschaft haben sie – so hat es gegenwärtig den Anschein – einen bestätigenden Charakter: a) Religion bleibt auch in der modernen bzw. postmodernen Gesellschaft ein ernst zu nehmender gesellschaftspolitischer (Macht-) Faktor und b) das Bedürfnis nach Religion und Religiösem ist nicht bloß auf den außerchristlichen Raum oder bestenfalls auf nicht-christlich geprägte Migrantengruppen im Westen zu reduzieren.

Das (neu) erwachte Bedürfnis nach Religion, allgemein beschrieben als Rückkehr der Religionen (vgl. Riesebrodt 2000), hat allerdings einen plural-individualistischen Charakter und findet seinen sichtbarsten Ausdruck im Phänomen des religiösen Pluralismus.

Der britische Schriftsteller Salman Rushdie hat möglicherweise am treffendsten das Phänomen des Religionspluralismus charakterisiert, indem er ihn als den Zustand beschrieb, in dem zusammenkommt, was gar nicht zusammengehört (vgl. Appignanesi 1990: 8).

Rushdies Beschreibung war in erster Linie quantitativ gemeint und bezog sich auf das migrationsbedingte Nebeneinander von unterschiedlichen Kulturen und Religionen zur gleichen Zeit und am gleichen Ort. Jedoch auch im qualitativen Sinne scheint uns Rushdies Charakterisierung des religiösen Pluralismus sehr zutreffend. Dies zeigt sich, wenn man die religionsinternen Entwicklungen verschiedener Religionsgemeinschaften unter den religiös-kulturell pluralen und gesellschafts-politisch säkularen Bedingungen genauer anschaut.

Es geht weder nur um die Frage einer (Ko-)Existenz mehrerer Religionstraditionen an einem bestimmten Ort unter den Bedingungen der Pluralität und rechtlicher Säkularität, noch nur um die religionsinternen Polarisierungs- und Spaltungsabläufe entlang der Frage nach einem traditions- bzw. zeitgerechten Umgang mit religiösen Wahrheiten der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Innerhalb ein und derselben Religionstradition sind neuerdings parallel verlaufende Entwicklungstendenzen zu beobachten, die über das klassische Konservativ/Progressiv-Schema hinausgehen.

Zum neuen Träger und Multiplikator des ›Nicht-Zusammengehörens‹ ist das Individuum selbst geworden. Unter den gruppenexternen und gruppeninternen Bedingungen der Pluralität wird der bzw. die Einzelne nicht mehr ausschließlich in eine bestimmte religiöse Tradition geboren und von dieser nachhaltig geprägt. Ebenso verfügt er/sie nicht mehr nur über die religiösen Wahlmöglichkeiten im Sinne einer unverbindlichen Patchwork-Religiosität.

Das Phänomen Religion scheint sich neuerdings unter den verun-

sichernden Bedingungen einer vom Individuum zunehmend als richtungs- und haltlos wahrgenommenen Gesellschaft von einem ›Wahl-Fach‹ zu einem ›Wahl-Pflicht-Fach‹ zu entwickeln. Der bzw. die Einzelne empfindet – so ließe sich die Titelung »globale Wallfahrt nach Rom« interpretieren – ein zunehmend starkes individuelles Bedürfnis nach Religion, nicht jedoch nach einer bestimmten religiösen Institution – schon gar nicht nach ihren Lehrkonzepten. Das Phänomen des Nicht-Zusammengehörens ist somit in der Hybridität des religiösen ›Konsum‹-Verhaltens des Individuums selbst begründet – unabhängig davon, welcher Religionsgemeinschaft man sich zugehörig fühlt.

Ein Beispiel: Eine vor nicht allzu langer Zeit eingewanderte junge, muslimisch geprägte Migrantin wird mit Nachdruck die Wichtigkeit des Islam für ihre Lebensorientierung betonen, denkt aber weder daran, das Kopftuch anzulegen, noch sich den traditionellen Vorstellungen ihrer Religionsgemeinschaft über das Geschlechterverhältnis zu fügen. Ihre gleichaltrige, im Westen geborene und in einer nicht den Islam praktizierenden Familie aufgewachsene ›Glaubens‹-Genossin hingegen entdeckt gerade im Kopftuch das Mittel der Emanzipation gegenüber einer von ihr als versexualisiert empfundenen Gesellschaft.

Der ›Drang nach Rom‹ vom 8. April 2005 ließe sich ebenso als Beispiel für die Hybridität des religiösen Verhaltens des Individuums anführen. Ausgerechnet junge Menschen, die mit der als ewig gestrig wahrgenommenen Lehre der katholischen Kirche – insbesondere im Bereich der Sexualmoral – wenig verbindet, erblicken gerade in deren Oberhaupt, der Personifikation und dem Protagonisten dieser Lehre schlechthin, ein neues Idol. Diese Figur böte Rückhalt und Orientierung bietende Werte in einer als tabulos und zu konformistisch wahrgenommenen Gesellschaft.

Und dennoch ist diese hybride (Neu-)Rezeption der Religion als Orientierung und persönliche Stabilisierung bietender Mehrwert gegen den Konformismus und Wertepluralismus der Moderne – aller Unvorhersehbarkeit des religiösen Verhaltens des Individuums zum Trotz – nicht als eine allen Säkularisierungstrends zuwiderlaufende Rückkehr der Religion zu werten. Vielmehr stellt sie im direkten Vergleich mit der viel beschworenen Patchwork-Religiosität als dem zentralen Merkmal einer infolge der Säkularisierungsabläufe entstandenen Individualisierung der Religiosität eine Weiterprofilierung derselben Individualisierung dar. Sie zeigt gerade, wie säkular und plural die Gesellschaft ist. Im Gegensatz zur Patchwork-Religiosität geht es bei der hybriden Religiosität nicht mehr darum, aus der eigenen Religionstradition ›auszubrechen‹ und sich aus verschiedenen – zumeist asiatischen – Religionstraditionen einen beispielsweise unverbindlichen

›Wellness-Buddhismus‹ zurechtzuschneiden. Es ist der holzschnittartige Charakter der angestammten Religionstraditionen, der im Zeitalter des bedingungslosen Konformismus zu faszinieren scheint, unabhängig davon, ob sich daraus direkte Folgen für die Rationalisierung des täglichen Lebens ergeben oder nicht. Neben dem »Zwang zur Häresie« scheint das Individuum unter pluralen Bedingungen neuerdings auch zur Orthodoxie ›gezwungen‹ sein. Letzteres wahrscheinlich mit wenig orthopraktischen Konsequenzen verbunden.

Der protestantische Theologe Christian Schwöbel hat jüngst den religiösen Pluralismus »als Signatur, [...] als Identifikationsmerkmal, [...] als Erkennungsmelodie unserer Welt« (Schwöbel 2003: 1) beschrieben. In diesem Zusammenhang weist er zurecht darauf hin, »dass der religiöse Pluralismus nicht ein unserer Gesellschaft von außen, etwa durch die Migrationsbewegungen dieses Jahrhunderts und der mit ihr einhergehenden multikulturellen Prägungen unserer Lebenswelt aufgedrängtes Schicksal ist, sondern dass sich diese Einflüsse von außen mit lange vorbereiteten inneren Tendenz der Gesellschaftsentwicklung verbinden« (ebd.: 12).

Zu den wichtigsten Vorbereitungsstadien dieser pluralisierenden Tendenz der Gesellschaft zählt Schwöbel die ab dem 16. Jahrhundert infolge der Reformationen einsetzende konfessionelle Pluralisierung, die auf die Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts folgende Aufklärung als eine der entscheidenden Voraussetzungen für die spätere religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates und schließlich die Religionskritik des 19. Jahrhunderts. Letztere führte, entgegen ihrer Zielsetzung, den religiösen Glauben durch andere weltanschauliche Konzepte zu ersetzen, zur Pluralisierung religiöser Wahrheitsansprüche.

Während Schwöbels historische Rekonstruktion des religiösen Pluralismus implizit einen früheren Zustand religiöser Homogenität voraussetzt, sieht der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg im religiösen Pluralismus einen »Normalfall« der europäischen Religionsgeschichte, und zwar seit der Antike. Religiöser Pluralismus sei der europäischen Religionsgeschichte »schon immer inhärent [...], auf Grund von theologischen und historiografischen Konstruktionen zumeist nicht berücksichtigt« (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 131) gewesen.

Unabhängig davon, ob man im Phänomen des religiösen Pluralismus das ureigenste Merkmal der europäischen Religionsgeschichte sieht oder einen im Nachhinein hausgemachten und geförderten Zustand – kein anderes gesellschafts-politisches Phänomen ist in den letzten Jahren dermaßen zu einem Inbegriff der Infragestellung der

Selbstverständlichkeit des Vorgegebenen und Altbewährten geworden, wie das Phänomen des religiösen Pluralismus. Mag er die »Erkennungsmelodie« unserer Zeit oder sogar der Geschichte sein, unter dem Eindruck der nicht selten äußerst emotional geführten Diskussionen über seine sich möglicherweise anbahnenden sozio-kulturellen und politisch-rechtlichen Implikationen für den Gesamterhalt der ›Selbstverständlichkeit‹ der Gesellschaft scheint religiöser Pluralismus eher zu einer ›Kakophonie‹ der Gegenwart zu werden.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen zurück auf die Internationale Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, die anlässlich der Errichtung der Religionswissenschaft als Hauptfach an der Universität Luzern im Oktober 2003 in Luzern stattfand. Die Tagung stand unter dem Thema »Religionspluralismus im lokalen Raum«. Die doppelte Zielsetzung der Tagung bestand einerseits darin, Erfahrungen mit religiös pluralen Situationen in anderen westlichen Ländern (Kanada, Großbritannien und Deutschland) zu präsentieren und andererseits darin, die religiöse Vielfalt in der Schweiz und Projekte lokaler Religionserhebungen vorzustellen. Ergänzt und bereichert werden die auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge durch Beiträge der interdisziplinären Vortragsreihe »Wie viel Religion(en) verträgt eine Gesellschaft?«. Die Vortragsreihe wurde vom Religionswissenschaftlichen Seminar Luzern im Wintersemester 2003/04 durchgeführt und hatte zum Ziel, unterschiedliche – religionswissenschaftliche, soziologische, rechtliche und philosophische – Zugänge und Perspektiven aufzuzeigen, sich mit dem Phänomen Religion und seiner immer größer werdenden gesellschaftspolitischen Relevanz auseinanderzusetzen. Der vorliegende Sammelband will durch seine interdisziplinäre Konzipierung und internationale Fokussierung die thematische Breite und die Vielfalt methodisch-theoretischer Zugänge zum Phänomen Religion und religiösen Pluralismus aufzeigen, zugleich exemplarisch dokumentieren und analysieren.

Die zwei ersten Beiträge – von Peter Beyer und Kim Knott – geben Einblicke in religionsplurale Situationen und zeichnen nach, wie in den klassischen Einwanderungsländern Kanada und Großbritannien religiöser Pluralismus wuchs und aktuell besteht.

Beyer geht von dem Faktum aus, dass globale Migrationsströme nicht nur irreversible Prozesse darstellen, sondern kontinuierlich zunehmen. Diesbezüglich verweist er auf die immer größer werdende Kluft zwischen der allgemein akzeptierten Semantik der Menschen- und somit auch Religionsrechte auf der einen und dem exklusivistisch

definierten ›Selbstverständnis‹ vieler von der Einwanderung betroffenen Industriegesellschaften auf der anderen Seite.

Als klassisches Einwanderungsland hat Kanada bereits ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in Anbetracht der sich abzeichnenden Abhängigkeit des eigenen Wirtschaftswachstums von der Einwanderung mit einer neuen Migrationspolitik auf die geänderte Lage reagiert. Das Ziel war es, an Stelle eines religiös-kulturellen »melting pot« ein religiös-kulturelles Mosaik zu schaffen. Wie hat sich diese Strategie in der Praxis bewährt und bildet Kanada mit seinem Modell der Lokalisierung des religiösen Pluralismus einen Modellfall? Dieser Fragestellung geht Beyer mittels einer selektiv-illustrativen Analyse, die auch statistische Daten heran zieht, nach.

Wie in Kanada, hat sich – bedingt durch die Geschichte des Landes – auch in Großbritannien eine vielfältige religiös-kulturelle Landschaft entwickelt. In ihrem Beitrag konzentriert sich Kim Knott auf die komplexe und sich verändernde Präsenz von Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum, sowohl auf lokaler wie nationaler Ebene. Die Aufmerksamkeit gilt dabei vor allem den Religionsgemeinschaften, die durch Einwanderung in Großbritannien heimisch geworden sind. Knott legt ein raumbezogenes Analysekonzept zugrunde, wobei der Begriff des »space« sowohl metaphorisch als auch konkret geographisch gefasst ist. »Space« bezieht sich auf die räumliche Lokalität im Bezirk, in der Stadt und dem gesamten Land – aber auch auf den öffentlichen Raum und Formen der Wahrnehmung und Akzeptanz von zugezogener Religion.

Der Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz verdeutlicht, dass das Phänomen des religiösen Pluralismus – zumindest im Sinne einer Präsenz unterschiedlicher Religionsgemeinschaften im selben geographischen Raum und zur selben Zeit – kein alleiniges Phänomen der Moderne darstellt. Gehört ein religiöser Pluralismus zum Kontinuum der europäischen Religionsgeschichte, so ist er ebenso kennzeichnend für die Religionsgeschichte des außereuropäischen Raums, wie sich an der Religionspolitik der Mongolenherrscher zeigt. Die historische Darstellung konzentriert sich auf die relativ kurze Zeitspanne des mongolischen Weltreichs, d.h. auf die Jahrzehnte von 1219/20 bis 1259. Dies war jene Zeit, in der das mongolische Weltreich seine größte Ausdehnungsphase erlebte – von China bis nach Europa – und dementsprechend mit einer großen religiös-kulturellen Vielfalt auf seinem Ausdehnungsgebiet konfrontiert und herausgefordert war. Um die Politik der mongolischen Herrscher gegenüber dieser Vielfalt an religiösen Traditionen in ihren historischen und soziokulturellen

Kontexten zu verstehen, werden im Beitrag zunächst die autochthonen religiösen Konzepte vorgestellt, die auf die Ausformulierung dieser Politik unmittelbaren Einfluss gehabt haben. Der Beitrag zeigt in religionshistorischer Perspektive, dass religiöser Pluralismus bereits lange vor dem Zeitalter globaler Migrationsströme als eine gesellschaftspolitische Herausforderung wahrgenommen wurde und dass dessen Regulierung letztendlich die innere Stabilität einer Gesellschaft bzw. eines Reichs mitbestimmte.

Mit dem Beitrag von Karsten Lehmann beginnt die Fokussierung des vorliegenden Bandes auf Europa, genauer gesagt auf Deutschland und die Schweiz. Lehmann konzentriert sich in seinem Beitrag auf eine häufig vernachlässigte Facette des modernen religiösen Pluralismus – die christlichen Migrantengemeinden. Die unter diesem Begriff zusammengefassten Gruppierungen blicken auf eine erstaunlich lange und wechselvolle Geschichte zwischen langsamer Assimilierung und dynamischer Institutionenbildung zurück. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die Prozesse der religiösen Institutionalisierung und die Frage, inwieweit diese im Rekurs auf die klassische Kirche-Sekte-Typologie analysiert werden können. Es ist vor allem die Rolle der Migrantencommunity, welcher Lehmann in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zuspricht, da sich die Verankerung der Zuwandererkirchen in der Community während der vergangenen Jahrzehnte nachhaltig verändert zu haben scheint. Die empirischen Passagen des Aufsatzes beziehen sich – im Sinne einer Sekundäranalyse – auf die vom Amt für multikulturelle Angelegenheiten im Jahr 2003 herausgegebene Dokumentation »Religionen der Welt – Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main«.

In seinem Beitrag zur aktuellen Situation der religiösen Landschaft Deutschlands verfolgt Martin Baumann das Ziel, den Sachverhalt der Pluralität von Religionen in Deutschland anhand der Rezeptionsgeschichte buddhistischer und hinduistischer Traditionen aufzuzeigen. Mit Blick auf die Tatsache, dass lediglich fünf Prozent der Bevölkerung in Deutschland (ca. 4 Mill. Personen) zu so bezeichneten nicht-christlichen Religionen gehören, spricht Baumann von einer »kleinen Religionspluralität«. In analytischer Perspektive konzentriert sich der Beitrag auf die im Zusammenhang mit der religiös-kulturellen Verortung nicht-christlicher und somit allgemein als dem *mainstream* der Christentumzugehörigkeit in Deutschland nicht zugehörigen Gemeinschaft viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlicher Eingliederung von Migrantengruppen. Dabei wird von der These ausgegangen, dass eine religiöse Differenz

Prozessen gelingender Eingliederung nicht entgegenstehen muss. Wichtig für gesellschaftliche Eingliederungsprozesse sind neben religiöser Zugehörigkeit ebenso – womöglich noch mehr – kulturelle Voraussetzungen, die Zuwanderer mit nach Deutschland gebracht haben.

Samuel Behloul fragt in seinem Beitrag über die religiöse Vielfalt in der Schweiz nach dem Verhältnis der in den Sozial- und Religionswissenschaften gleichzeitig konstatierten und zueinander im Widerspruch stehenden Prozesse der so genannten Rückkehr auf der einen und des so genannten Rückgangs der Religion(en) auf der anderen Seite. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass beide synchron verlaufenden und sich augenscheinlich asymmetrisch zueinander verhaltenden Tendenzen des Rückgangs bzw. der Rückkehr der Religion(en) zwei im Grunde kohärente Manifestationsweisen des Prozesses der Säkularisierung darstellen. Empirisch getestet wird die Hypothese am Beispiel der infrastrukturellen Verortung muslimisch geprägter Migrantengruppen in der Zentralschweiz, im Großraum Luzern.

Auch wenn die kleine Schweiz im direkten Vergleich mit ihren großen Nachbarn aufgrund der föderalen Struktur seit Jahrhunderten von einer grundsätzlichen kulturellen und in religiöser Hinsicht auch konfessionellen Heterogenität geprägt ist – und dementsprechend die infolge der Einwanderung ausgelöste religiös-kulturelle Vielfalt, historisch gesehen, ein Kontinuum in der geschichtlichen Entwicklung des Landes bildet – stellt die Frage nach einer rechtspolitischen Lokalisierung religiöser Vielfalt das Land vor große gesellschafts-politische Herausforderungen. Am Beispiel der in der jüngsten Zeit äußerst emotional diskutierten Frage der öffentlich-rechtlichen Anerkennung nicht-christlicher Religionsgemeinschaften – in erster Linie der zahlenmäßig stärksten Gruppe der Muslime (ca. 400.000 Personen) – zeigt Adrian Loretan in seinem Beitrag, dass es gerade die föderale Struktur der Schweiz ist, die eine landesweit einheitliche juristische Regelung der institutionellen Eingliederung von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften in den öffentlichen Raum unmöglich werden lässt. Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche überlässt das religionsrechtliche System der Schweiz – um der Besonderheit jedes Kantons Rechnung zu tragen – den Kantonen die Gestaltungsfreiheit. Die Komplexität der Frage nach der rechtlichen Eingliederung von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften in die Gesellschaft wird insofern noch zusätzlich verschärft – wie Loretan aufzeigt –, als die öffentlich-rechtliche Anerkennung für die betreffenden Religionsgemeinschaften selbst, d. h. für ihr traditionelles ›Selbstverständnis‹, eine große Herausforderung und unumgängliche Um-

strukturierungen darstellen kann. Es ist ein wichtiger Aspekt, dem in öffentlichen Debatten bislang nur wenig Beachtung geschenkt wird.

In der Soziologie wurde die Frage nach den Implikationen von Pluralität für die individuelle Religiosität stets diskutiert und umstritten. Genauer formuliert, sie führte zu zwei diametral entgegengesetzten Theorien bzw. widersprüchlichen Vorhersagen. Während eine Annahme, verkörpert durch die Wissenssoziologie, davon ausgeht, dass Pluralität zu einer allgemeinen Abnahme der individuellen Religiosität führe, geht die andere Annahme, verkörpert durch die so genannte Rational-choice-Theorie davon aus, dass unter den Bedingungen des Pluralismus eine Zunahme des religiösen Glaubens zu erwarten sei.

Den Gründen für diesen doch erstaunlichen Widerspruch über einen empirisch gut nachprüfbaren Sachverhalt geht Jörg Stolz in seinem Beitrag nach. Zunächst werden beide Theorien verglichen, um festzustellen, aus welchen internen theoretischen Gründen – insbesondere der Wahrnehmung des Phänomens Religion selbst – sie zu ihren sich deutlich widersprechenden Prognosen kommen. Anschließend wird die Stichhaltigkeit beider Theorien am konkreten Fall der religiösen Vielfalt der Schweiz empirisch getestet. Anhand der statistisch gut dokumentierten religiösen Pluralisierung der Schweiz seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts einerseits und der – bereits zuvor von Loretan aufgezeigten – jeweils unterschiedlichen kantonseigenen Regulierung dieser Pluralität andererseits, nimmt Stolz den empirischen Test der Theorien vor.

Kaum ein anderer Teilaspekt der sich global gestaltenden Transformationsprozesse in der modernen Gesellschaft wird so stark paradigmatisch für den Verlust der Selbstverständlichkeiten des Vorgegebenen und die Entstehung von Alternativen wahrgenommen, wie der religiöse und der damit eng verbundene kulturelle Pluralismus. Die auf diesen Teilaspekt der Globalisierung projizierten Ängste und Verunsicherungen verdichten sich letztendlich – scheinbar – in der Frage danach, wie viele Religionen eine Gesellschaft ertrage. Dieser Frage geht der Beitrag von Gaetano Romano in soziologischer Perspektive nach. Das grundsätzlich Problematische in der gegenwärtigen Wahrnehmung – dies gilt auch für den wissenschaftlichen Diskurs – von Religion und deren Stellung in einer funktional differenzierten Gesellschaft sieht Romano in der Funktionalisierung der Religion als Medium der gesamtgesellschaftlichen Integration. Der Autor geht von der Auffassung der Gesellschaft als komplexes Kommunikationssystem aus und plädiert für eine Entkoppelung der Religion von Moral als ihrem konflikttreibenden Kern. In einer funktional differenzierten

Kommunikationsgesellschaft soll Religion selbst ein Teil des gesamtgesellschaftlichen Kommunikationssystems werden und dadurch ihre ureigenste Aufgabe wahrnehmen: die Kommunikation des Nicht-Kommunizierbaren, namentlich der Transzendenz.

Die thematische Breite des Phänomens Religion und die daraus sich ergebende Vielfalt an Zugängen und Perspektiven, sich mit Religion und religiöser Pluralisierung auseinanderzusetzen, werden im letzten Beitrag dieses Sammelbandes durch eine philosophische Annäherung an das Phänomen abgerundet. In Anbetracht des bisherigen Verlaufs des Säkularisierungsprozesses in Europa und der sich daraus scheinbar ergebenden Entbehrlichkeit von Religion – etwa im Hinblick auf Fragen der Theodizee und der Ultimativität des Todes – denkt Enno Rudolph darüber nach, was geschehen würde, wenn die Entwicklung der Kultur zum Absterben einer ihrer prägnantesten Formen, der Religion, führen würde. Den Diskussionsrahmen der Fragestellung bilden sieben Thesen, in denen das (Wechsel-)Verhältnis zwischen Religion auf der einen und den kulturgeschichtlichen Abläufen Europas auf der anderen Seite diskutiert wird. Bewahrt Religion als Teil der Kulturgeschichte in einer zwar von Säkularisierungsabläufen irreversibel geprägten, jedoch zugleich auf bleibendem Bedürfnis nach Kompensation von Endlichkeitserfahrungen fußenden modernen Gesellschaft ihre historisch verifizierbare Unverzichtbarkeit auch als Teil der Gegenwartskultur? Unter Heranziehung des Experimentierfeldes der antiken Polis-Gesellschaft als eines postmythischen religionsneutralen Gesellschaftsmodells entscheidet sich Rudolph für eine indirekte Antwort auf die zu Beginn seines Beitrages direkt gestellte Frage nach der Unentbehrlichkeit von Religion.

Die unterschiedlichen in diesem Sammelband vorgestellten historischen, wissenschaftstheoretischen und empirischen Zugänge zum Phänomen des religiösen Pluralismus haben zum Ziel, vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen Diskussion das Phänomen Religion und den Faktor religiöser Orientierung stärker in das Blickfeld der Migrations- und Pluralismusforschung zu rücken. Die Beiträge stellen je punktuelle, und doch generalisierbare Ausarbeitungen dar, die zur Suche nach Parallelen und Unterschieden in anderen Zeiten und Regionen auffordern. In dem Sinne versteht sich der Band als Anstoß wie auch Fortsetzung einer notwendigen und unausweichlichen gesellschaftlichen Diskussion um religiösen Pluralismus.

Allen Mitautoren und -autorinnen sei herzlich für ihre Beiträge und konstruktive Zusammenarbeit gedankt. Ebenso danken wir dem Forschungsförderungsfond der Universität Luzern sowie der Schwei-

zerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Ihre Zuschüsse ermöglichten das Erscheinen des Bandes.

Im Juni 2005
Martin Baumann, Samuel M. Behloul

Literatur

Appignanesi, Lisa/Maitland, Sara (Hg.) (1990): *The Rushdie File*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Auster, Paul (2001): »Jetzt beginnt das 21. Jahrhundert«, in: *ZEITdokument*. 2, 2001, S. 36.

Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe,* München: C.H. Beck.

Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«,* München: C.H. Beck.

Schwöbel, Christian (2003): *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur,* Tübingen: Mohr Siebeck.

Die Lokalisierung des religiösen Pluralismus: Bildet Kanada den Modellfall?[1]

Peter Beyer

Theoretischer Kontext

Während des 20. Jahrhunderts kam es im historischen Prozess der Globalisierung zu einer fast weltweiten, wenn auch gelegentlich stark debattierten und umstrittenen Legitimierung einer neuen Art von soziokulturellem Pluralismus. Dieser Pluralismus beruht nicht wie zuvor auf hierarchischen Unterschieden wie z. B. dem zwischen »Zivilisation« und »Barbarei«, sondern er behauptet die Gleichrangigkeit aller anerkannten Einheiten. Die Gesamtheit der jeweiligen Kulturen, Nationen, Ethnien und anderen Identitäten soll dieser Vorstellung nach als »gut« und wertvoll geschätzt werden, d. h. sie verdienen Achtung, Anerkennung und Förderung. Dieser Pluralismus betrifft zudem weitere Kategorien, die exklusive und kollektive Identitäten repräsentieren, so etwa Klasse, Rasse, Geschlecht und, in unserem gegenwärtigen Kontext sehr wichtig, Religion. Die verschiedenen Einheiten zeigen zwei Seiten hinsichtlich der Semantik der Gleichheit, der Menschenrechte, der Religionsfreiheit und des Multikulturalismus. Auf der einen Seite sollen sie nicht zweckrational sein: Sie stellen unbezweifelbare, expressive soziale und persönliche »Substanzen« dar, die als solche *anzuerkennen* sind. Sie gelten als selbstverständlich, als das, *was sie eben sind*. Jedoch werden andererseits diese Identitäten auch konstruiert, sie müssen aktiv reproduziert und verteidigt werden. Das bedeutet zugleich, dass diese Identitäten sich konkret und kontinuierlich in sozialen Institutionen ausdrücken müssen. Sie erheben damit nicht nur einen Anspruch auf Sinnhaftigkeit, sondern ausdrücklich auch auf Macht. Dementsprechend sind diese Identitäten umstritten, sowohl innerhalb ihrer selbst wie auch von außen. Die Repräsentanten einer jeden Identität streiten um verschiedene Visionen und Strategien

1 Dem Artikel liegt der Vortrag zugrunde, der auf der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft vom 24. bis 25. Oktober 2003 an der Universität Luzern gehalten wurde. Der Vortrag wurde sprachlich überarbeitet und um bibliographische Angaben und verschiedene inhaltliche Änderungen erweitert. Der Vortragsstil wurde überwiegend beibehalten.

für ihre Selbstbehauptung, Außenstehende stellen entweder die Authentizität der Einheit oder deren institutionellen Ausdruck in Frage.

Drei weitere Aspekte sind vorab noch zu behandeln. Der erste betrifft die relationale Qualität der Identitäten. Gleichgültig, ob von Kulturen, Religionen, Rassen oder Geschlechtern die Rede ist, alle Einheiten bilden sich im wechselseitigen und bewussten Gegenüber zueinander. In jeder Kategorie mag sich diese Wechselseitigkeit als mehr gegensätzlich oder mehr harmonisch darstellen, aber immer müssen klare Unterschiede hergestellt werden. Die im Vergleich gewonnenen Unterscheidungen können – und müssen sogar – zu stereotypen Vorstellungen sowohl über die eigene als auch die fremde Identität führen. Gewisse Merkmale erhalten in diesem Prozess einen höheren symbolischen Wert als andere. Manchmal geschieht es gar, dass Selbst- und Fremdwahrnehmung sich bei wichtigen symbolischen Merkmalen überschneiden. Ein Beispiel wäre das Stereotyp des *hijab* (Schleier der Frau), das im Westen einen ebenso außerordentlichen symbolischen Wert erhält wie innerhalb islamistischer Kreise. Man könnte sogar behaupten, dass solche Überschneidungen mehr die Regel als die Ausnahme darstellen.

Dies leitet zum zweiten Aspekt über, der die Modellierung betrifft. Im Kontext der wechselseitigen Identifizierung entstehen abstrakte Modelle, an denen sich die Einheiten in ihrer Konstruktion der verschiedenen Identitätskategorien mehr oder weniger orientieren (vgl. Appadurai 1996; Meyer et al. 1997). Wenn z. B. eine Religion als solche anerkannt und praktizierbar bleiben will, dann sieht sie sich einem gewissen Druck ausgeliefert, bestimmte Merkmale hervorzuheben. So kann sie etwa eine klare Vorstellung von einer »transzendenten« Wirklichkeit und ein ausformuliertes Set von Ritualen und Gebräuchen entwickeln, mittels derer der kommunikative Zugang zu dieser Wirklichkeit kontrolliert und ermöglicht wird. Oder sie betont feste institutionelle Formen, wie z. B. repräsentative Organisationen und soziale Einrichtungen. Solche Modelle einer Religion, einer Kultur, einer Rasse oder eines Geschlechts können verständlicherweise nicht in reiner Form erscheinen, denn das würde einem partikulären Ausdruck einer Kategorie universellen Status zuschreiben. Vertreter einer bestimmten Einheit könnten dies möglicherweise behaupten, aber für Außenstehende bliebe dergleichen schwer zu akzeptieren. Außer derart ungleicher Machtverteilung, die eine solche Verschmelzung von partikulär und universal bewirken könnte, verläuft Modellierung konkret stets mit Bezug auf alle bzw. einige der anderen Vertreter der jeweiligen Kategorie und nie abstrakt mit Bezug auf nur eine dieser Kategorien.

Der dritte Aspekt der skizzierten Spannung ist ein räumlich-zeitlicher. In der Globalisierungs- und Transnationalismusliteratur ist oft die Rede von zwei eng verflochtenen Ereignissen: Deterritorialisierung und Zeitkomprimierung (siehe z. B. Giddens 1990; Papastergiadis 2000; Tomlinson 1999). Mit der Entterritorialisierung soll der Zustand der gegenwärtigen Welt beschrieben werden, wobei Lokalisierungs- bzw. Partikularisierungsprozesse und Partikularisierungsstrukturen gleichzeitig in einem Ort verankert und translokal angesetzt sein können. Zeitkomprimierung soll heißen, dass Ereignisse in einem Teil der Welt sehr rasch – manchmal sogar sofort – Auswirkungen in weit entfernten anderen Erdteilen haben können. Beide Effekte sind unmittelbare Korrelate der intensivierten und globalisierten Kommunikationsmöglichkeiten unserer Welt: Es kann schneller, öfter und weltweit kommuniziert werden, und dies geschieht auch.

Eine wichtige Auswirkung von Deterritorialisierung und Zeitkomprimierung stellt der Sachverhalt der transnationalen Migration dar. Menschen sind heute in größerer Anzahl weltweit unterwegs, nicht nur aufgrund zeitlich begrenzter Anlässe wie Handel, Diplomatie, Krieg oder Tourismus. Viele verlassen ihre Heimat auch auf Dauer. Die Gründe sind verschieden, aber die Tatsache an sich führt zu bedeutenden Migrationsbewegungen. Die Neuankömmlinge sind sodann bemüht, sich in ihrer neuen Heimat zu verankern und dort ein normaler Teil der vorhandenen Kommunikationsnetzwerke zu werden. Zugleich halten sie jedoch auch wichtige kommunikative Verbindungen mit ihren Herkunftsländern aufrecht.

Mit Blick auf die Identitäten, von denen hier die Rede ist, erzeugt diese »Völkerwanderung« eine erhebliche Entlokalisierung. In der Folge befinden sich sehr verschiedene Identitäten häufig unmittelbar nebeneinander. Zum Teil ist dies der Grund, warum die Identitäten gleichsam gezwungen sind, sich wechselseitig zu konstruieren. Um Salman Rushdie paraphrasiert zu zitieren, besteht das Wesentliche des globalen Zustands darin, dass Dinge, die nicht zusammengehören, sich doch nebeneinander befinden (zitiert in Appignanesi/Maitland 1990: 8). Und ich füge hinzu, dass Dinge bzw. Sachverhalte, die unzweifelhaft zusammengehören, nicht notwendig nebeneinander existieren müssen. Umgangssprachlich ausgedrückt: Zu einem Menschen auf der anderen Seite des Erdballs kann durchaus eine Seelenverwandtschaft bestehen, während der eigene Nachbar vielleicht in einer völlig anderen Welt lebt.

Translokalisierung und Pluralisierung ziehen gemeinsam mit der Semantik der Gleichwertigkeit aller Identitäten schwerwiegende und manchmal auch kontradiktorische Auswirkungen in den vielen Län-

dern nach sich, die die Hauptziele der Migration darstellen. Diese Länder verfügen in aller Regel über eine ausgeprägte nationale Identität. Die Immigranten fühlen sich als die »Anderen«, als die »Fremden in einem fremden Land« und werden von den Einheimischen auch als solche betrachtet. In diesem Kontext versuchen sie, ihre Unterschiede als partikuläre Identitäten zu rekonstruieren. Dies betrifft ebenso individuelle wie kollektive Identitäten, und unter den kollektiven sind es die ethnischen und religiösen Selbstwahrnehmungen, die am häufigsten auftreten. Als Folge davon werden die Einwanderungsländer in kurzer Zeit mit einer stetig wachsenden multikulturellen und multireligiösen Bevölkerung konfrontiert. Ihre etablierten religiösen, erzieherischen, künstlerischen, politischen oder rechtlichen Institutionen müssen auf diese Situation reagieren.

Diejenigen westlichen Länder, die von derartigen Entwicklungen besonders betroffen sind, sehen sich herausgefordert, die bislang als selbstverständlich geltenden christlichen und »europäischen« Selbstbeschreibungen neu und pluralistischer zu fassen. Im Kontext der globalen Legitimierung eines solchen Pluralismus – wie es sich etwa in den Menschenrechten und der damit verbundenen Religionsfreiheit ausdrückt (siehe Spickard 2002) – wird es zunehmend schwierig, auf diese Entwicklungen negativ zu reagieren. Als Beispiele einer ablehnenden Haltung seien etwa die Einführung einer selektiven Immigrationspolitik oder explizite Assimilations- und Konversionsstrategien genannt. Obwohl in verschiedenen Ländern mitunter einflussreiche Bewegungen entstehen, die exakt darauf abzielen, ist es doch bezeichnend, dass diese Bewegungen stets zu großen Kontroversen führen, dass sie bisher nie erfolgreich gewesen sind und dass sie auch in jedem Fall das internationale Image der betroffenen Länder beschädigen.

Auf der Grundlage dieser sehr allgemeinen Beobachtungen will ich nachfolgend eine Analyse durchführen, die sich auf den religiösen Pluralismus in Kanada im Kontext der transnationalen Migration konzentriert. Ich greife hier den religiösen anstatt den ethnisch-kulturellen Pluralismus heraus, da diesem mein Hauptinteresse gilt und auch Thema der oben erwähnten Tagung war. Beide Pluralismen sind ohnehin zumeist sehr eng miteinander verflochten. Die Wahl Kanadas als repräsentativer Region liegt insofern nahe, als hier die Kernprobleme des religiösen Pluralismus besonders klar offensichtlich werden. Sie zeigen sich so eindeutig, dass vorgeschlagen werden könnte, Kanada in dieser Beziehung einen globalen Modellfall zu nennen. Ich will damit jedoch nicht behaupten, Kanada wäre deshalb ein Modell, das andere Länder zu imitieren hätten. Dies ist weder meine Absicht noch mein Anliegen. Ich nehme Kanada als einen Beispielfall, nicht zuletzt,

weil es das Land ist, mit dem ich mich am meisten beschäftigt habe. Hinzu kommt mein Interesse an der transnationalen Migration, die sich in Kanada besonders gut untersuchen lässt. Kanada ist seit Jahrhunderten ein Einwanderungsland. Diese Tatsache kommt unter anderem in Fragen des religiösen Pluralismus deutlich zum Ausdruck. Der religiöse Pluralismus stellt in Kanada alles andere als eine neue Erscheinung dar, vielmehr war er in der gesamten modernen Geschichte des Landes ein wesentlicher Faktor. Dadurch wird es ermöglicht, im historischen Kontext einen Blick auf unser Thema zu werfen: die Lokalisierung des religiösen Pluralismus.

Kanada, Globalisierung und Migration

In vieler Hinsicht ist Kanada ein Ergebnis und ein Ausdruck des historischen Prozesses der Globalisierung. Kanada entstand in Folge der europäischen Ausbreitung und Kolonisierung seit dem 16. Jahrhundert. Es war zuerst Teil des französischen, dann des britischen Weltreichs. Nach der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat es sich allmählich die politische Eigenständigkeit erworben und wurde ein souveräner Staat. Wirtschaftlich ist Kanada am Aufbau der weltweiten kapitalistischen Ökonomie beteiligt und schon seit langem ein Mitglied des mächtigen und privilegierten Kerns (Wallerstein 1974-1980). Deswegen ist Kanada im modernen Zeitalter fortwährend ein Land der Einwanderer und ihres Nachwuchses gewesen. Der Einfluss der Ureinwohner ging spätestens Anfang des 19. Jahrhunderts verloren. Während der französischen Kolonisierung fand eine Einwanderung von europäischen Immigranten, der *habitants*, in das Tal des Sankt-Lorenz statt. Ihre sieben bis acht Millionen Nachkommen bilden noch heute die überwältigende Mehrheit der französischsprachigen Kanadier. Nach 1760 kamen die Einwanderer zuerst aus den ehemals britischen Kolonien in den Vereinigten Staaten, dann das ganze 19. Jahrhundert hindurch von den britischen Inseln und vom sehr späten 19. an bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts auch aus weiteren Ländern Ost-, Süd- und Westeuropas. Allmählich bevölkerten die Immigranten die südlichen und klimatisch freundlicheren Regionen des Landes, sodass die Bevölkerung Kanadas 1967 auf 20 Millionen Personen angestiegen war.

Während dieser langen Zeitperiode wurde nur sehr wenigen Nichteuropäern die Einwanderung erlaubt. Außer einer geringen Anzahl schwarzer Flüchtlinge, welche aus der Zeit der amerikanischen Sklaverei (Milan/Tran 2004; Winks 1971) stammten, kamen die meis-

ten aus Ost- und Südasien, zum größten Teil zwischen 1880 und 1910. Danach schlossen einheimische Rassenvorurteile und staatliche Vorschriften eine weitere Einwanderung von Nichteuropäern bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg praktisch aus (Henripin 2003; Johnston 1989).

Als europäische Kolonie war das Land bis 1760 im Wesentlichen von der französischen Kultur geprägt. Nach der englischen Eroberung eignete sich Kanada allmählich die britische Kultur und Lebensweise – einschließlich der englischen, schottischen und irischen Spielarten – an. Eine sehr große und durchaus selbstbewusste französisch-kanadische Minorität (*les Canadiens*) integrierte sich in den britischen Kulturbereich. Schließlich ergab sich eine Art europäische Mischung mit britischer und kanadisch-französischer Dominanz, die bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts unbestritten blieb. Während dieser langen Epoche wurde Kanada fast ausschließlich christlich geprägt, nämlich mehr oder weniger gleichmäßig katholisch und protestantisch. Protestanten waren in viele kleinere und größere, oft untereinander konkurrierende Gruppen aufgeteilt. Diese durchaus schon pluralistische christliche Dominanz wurde im frühen 20. Jahrhundert durch die Ankunft einer bedeutenden Anzahl meist osteuropäischer Juden, die nie mehr als zwei Prozent der Bevölkerung ausmachten, nur sehr schwach relativiert. Als Widerspiegelung dieser langfristigen Entwicklung findet man in Kanada während der ganzen Nachkonföderationszeit (d.h. nach 1867)[2] und sogar schon vorher ein öffentliches Bewusstsein dieses religiösen und ethnisch-kulturellen Pluralismus als eines wichtigen, wenn auch nicht immer positiv gewerteten Merkmals der kanadischen Realität. Die Versorgung und Integration von Neuankömmlingen verschiedener ethnischer und religiöser Herkunft stellten daher ein dauerhaftes Thema innerhalb der kanadischen Gesellschaft dar.

Eine der vielen Konsequenzen dieser Geschichte besteht darin, dass Kanada schon seit 1840 und regelmäßig seit 1871 staatliche Volkszählungen durchgeführt hat, und zwar auch bezüglich der ethnischen und religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung. Die verschiedensten staatlichen Grundsätze, sozialen Bewegungen und kulturellen

2 Konföderation bedeutet hier die Herstellung eines mehr oder weniger autonomen Kanada durch ein Gesetz des britischen Parlaments. Das Datum dieses Gesetzes, den 1. Juli 1867, feiert man in Kanada als den wichtigsten Nationalfeiertag, gleichsam als Unabhängigkeitstag, jedoch ohne großen Enthusiasmus in Quebec.

Entwicklungen reflektieren sich in den demographischen Statistiken der Volkszählungen. Dazu gehören z. B. die Trennung von Staat und Kirche, die sehr früh erklärte Tolerierung verschiedener Religionen und Kirchen, sämtliche religiös und ethnisch begründeten Konflikte, der französisch-kanadische religiöse und kulturelle Nationalismus, die staatliche Förderung gewisser Formen der Immigration bzw. der Ausschluss anderer Verfahren, die Wandlung protestantischer Konfessionen, die Problematisierung der Integration und Assimilierung neuer Immigranten sowie die Anpassung der einheimischen zweiten Generationen der Einwanderer an die in Kanada herrschenden Verhältnisse.

Die demographischen Daten bilden seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine historische Konstante. Dies hat eine maßgebende Rolle in den öffentlichen kanadischen Selbstbeschreibungen und in der Staatspolitik gespielt. Die Veränderungen im Selbstbewusstsein, in der Politik, im Einwandererfluss, aber auch in den Einzelheiten der Volkszählungspolitik nach 1960 hängen demzufolge zusammen. Ich unterstreiche diese statistischen Merkmale, in denen sich das kanadische Selbstverständnis ausdrückt, weil die empirischen Daten, auf die ich mich in diesem Beitrag stütze, von den neuesten Volkszählungen stammen.

Das Muster der Vergangenheit und die Veränderungen nach 1960

Wie in anderen Ländern mit einer ähnlichen Geschichte ist auch die Erfahrung der verschiedenen Einwanderergruppen Kanadas und ihrer Nachfolgegenerationen geprägt durch eine Kombination von Erhaltung, Transformation und Anpassung ihrer Identitäten an die herrschenden religiösen und kulturellen Muster der etablierten Mehrheit. Typisch ist, dass die religiösen Unterschiede, die unter Neuankömmlingen maßgebend waren, im Laufe der Zeit und für die nächsten Generationen ihren Sinn verloren haben (Simpson 1977). Die kulturelle Anpassung hat bisher eine allmähliche Abschwächung der typischen ethnischen Merkmale, z. B. bezüglich Sprache, Heiratsmuster und ethnisch-religiöser Zugehörigkeit, herbeigeführt. Dennoch haben diese Gruppen sich treu an – wenn auch transformierte – Darstellungen ihres ethnischen und religiösen Erbes gehalten (Driedger 1989). Die Nachkommen der französischen *habitants* betrachten z. B. ihre römisch-katholische Identität heute noch als einen integralen Teil ihres *patrimoine*, ihres Erbes bzw. ihrer *mémoire*, ihrer Erinnerung, obwohl dieser Katholizismus schon seit langem dem der ursprünglichen Heimat nicht mehr gleicht und sich über die Jahrhunderte mehrmals gewan-

delt hat. Dies ist der Extremfall eines Volkes, das in fast jeder Hinsicht schon seit langem nichts anderes ist als vollkommen einheimisch.

In ähnlicher Weise sind die Nachkommen der protestantischen Schotten immer noch zum großen Teil Presbyterianer. Darunter schlossen sich viele im Jahre 1925 der Sektion der neuen United Church of Canada an. Die Abkömmlinge der irisch-katholischen Einwanderer des 19. Jahrhunderts sind im Großen und Ganzen noch katholisch, wenn sie auch schon seit geraumer Zeit nicht mehr auf ausschließlich irische Gemeinden insistieren. Die nachkommenden Generationen der Ukrainer, die sich am Anfang des 20. Jahrhunderts im kanadischen Westen angesiedelt hatten, gehören immer weniger den ukrainisch-orthodoxen oder ukrainisch-katholischen Kirchen an, doch gleichzeitig spielen die überlieferten Bräuche oft noch eine besondere Rolle in ihrem Leben. Die Nachfahren der osteuropäischen Juden, die zur gleichen Zeit angekommen waren, betrachten sich überwiegend noch als jüdisch. Manche unter ihnen sind auch noch religiöse Juden, aber die Organisation ihrer Synagogen folgt schon seit langer Zeit der typischen nordamerikanischen Aufteilung in orthodox, konservativ und reformiert. Sie teilen sich nicht mehr, wie zu Beginn, nach den Ländern der ursprünglichen Herkunft auf und haben auch Jiddisch als jüdische Umgangssprache zum größten Teil aufgegeben (Kallen 1977; Weinfeld 1981).

Diese Ergebnisse der Anpassung und Integration der Einwanderer und ihrer Nachkommen sind natürlich nicht erstaunlich. Für meine Ausführungen sind sie jedoch wichtig, denn man kann auf ihrer Basis ähnliche Fragen bezüglich der neuesten Einwandererwellen nach den 60er Jahren stellen. Die Zusammensetzung der Einwanderer sowie der soziale Kontext der Immigration haben sich in wichtiger Hinsicht verändert. Die Unterschiede beziehen sich auf Veränderungen in Kanada selbst als auch in der übrigen Welt. In der Nachkriegszeit modifizierte Kanada sein Selbstbild bzw. seine Selbstbilder in erheblicher Weise. Nach 1960 hatten die Frankokanadier in Quebec ihren angestammten religiös-kulturellen Nationalismus in einen ausgeprägten und manchmal stark separatistischen, territorial bestimmten Säkularnationalismus umgewandelt. Dieser Wandlungsprozess schließt eine größere Offenheit für Immigration ein, mit der Einschränkung, dass die Einwanderungspolitik in den Händen der Quebecer zu bleiben habe und dass sie den nationalen Interessen dieses Volkes entspreche, vor allem mit Blick auf die Hauptsprache der Neuankömmlinge.

In den anderen Regionen Kanadas, vor allem in Ontario und in den zunehmend wichtiger werdenden Westprovinzen, hat die neue Aufgeschlossenheit für die übrige Welt allmählich den schon fast ein-

gefleischten Euro- und Anglozentrismus ersetzt, mit der Folge einer grundsätzlichen Umwandlung der Immigrationspolitik. Das hat die Tore für eine massive Einwanderung von praktisch überall her geöffnet, und diese Öffnung wurde sogar ausdrücklich gefordert.[3]

Die ideologische Begleiterscheinung dieser Veränderung war die Entwicklung und dann offizielle Verkündigung einer Politik des Multikulturalismus, und zwar in einer Form, die es erlauben und auch anregen sollte, dass die neuen Einwanderer ihre partikulären Identitäten beibehalten können und sich nicht unbedingt an die in Kanada herrschenden Identitäten anzupassen haben. Von daher stammt die Idee, dass Kanada ein kulturelles Mosaik sein und bleiben sollte und nicht ein »melting pot« (Schmelztiegel) nach US-amerikanischem Vorbild werden dürfe. Folglich sollen die religiösen Unterschiede, die unausweichlich eine Begleiterscheinung eines solchen Pluralismus sind, nicht nur akzeptiert, sondern sogar gutgeheißen werden. So wenigstens lauten die offizielle Politik und die öffentliche Meinung.

Die eigentliche Realität kann durchaus anders sein, und die Forschungen, die im Folgenden vorgestellt werden, suchen zum Teil Ant-

3 Siehe Halli/Driedger 1999; Kalbach/Richard 1990; McVey/Kalbach 1995; Stafford 1994. Kanada kontrolliert seine Immigration an Hand eines Systems, das verschiedene Kategorien mit einem Punktsystem kombiniert. Es gibt drei Hauptkategorien: ökonomisch eigenständige Einwanderer, Familienzugehörige schon etablierter Einwanderer und Flüchtlinge. Flüchtlinge müssen beweisen können, dass sie im Heimatland körperlich gefährdet wären. Der Familienklassenbewerber bzw. -bewerberin muss einen bestimmten Verwandtschaftsgrad mit schon etablierten Einwanderern nachweisen, und diese müssen jenen auch unterstützen. Der eigenständige Bewerber bzw. Bewerberin, die Kernkategorie dieser Politik, muss ein Minimum von 67 Punkten erreichen, nach einem System, das Kriterien wie Religion, ethnische Herkunft und besonders Heimatland ausschließt. Punktkriterien sind englische und/oder französische Sprachkenntnisse, Ausbildung, ein schon erworbener Arbeitsplatz in Kanada, Berufserfahrung in einem offiziell anerkannten Beruf, Alter und Anpassungsfähigkeit (z. B. die Punkte des Ehepartners). Es gibt auch eine Geschäftskategorie, die die Einreise von Personen, die bereit sind, erhebliche Geldsummen in Kanada zu investieren, vorsieht. Im Allgemeinen erklärt diese Politik, »Schickt uns eure Besten und eure Geschickten« und gerade nicht, »Gebt uns eure Armen, eure Hungrigen, die sich nach Freiheit sehnen« (so auf der amerikanischen Freiheitsstatue: »Give us your tired, your hungry, your yearning to be free«)! Siehe *http://www.cic.gc.ca* (eingesehen 14.08.2004), insbesondere die »skilled worker self-assessment«-Prüfung bei/english/skilled/assess/index.html.

worten auf diese Frage. Dem wäre hinzuzufügen, dass der Druck, eine kontinuierliche Immigration zu erlauben und bewusst zu fördern, maßgeblich auf Grund demographischer und wirtschaftlicher Entwicklungen entstanden war. Will Kanada im Kontext des globalisierten Wirtschaftssystems weiter gedeihen, so bedarf es einer wachsenden Bevölkerung. Da Kanada – wie die meisten westlichen Länder – eine niedrige Geburtenrate innerhalb der einheimischen Bevölkerung hat (10,5 auf 1000 Einwohner in 2003, Statistics Canada 2004), muss das notwendige Wachstum durch die Immigranten erzielt werden. Weil diese nicht mehr wie früher üblich in ausreichender Zahl aus Europa kommen, müssen Einwanderungswillige zwangsläufig in anderen Erdteilen gesucht werden, vor allem in Asien, Afrika und in der südlichen Hälfte der Neuen Welt. Dieser wichtige Aspekt der kanadischen Lage verweist nun auch auf den allgemeinen globalen Kontext.

Die kanadischen Entwicklungen zeigen auf, was sich in den anderen Erdteilen ereignet hat. In dieser Beziehung ist eine Intensivierung des historischen Prozesses der Globalisierung besonders wichtig. Einige der Hauptmerkmale der neuesten Migrationsphase bilden die Veränderungen in den internationalen Migrationsmustern. In Kanada wie auch in den meisten anderen Einwanderungsländern stammen die Immigranten heute aus sehr vielen – wenn auch nicht allen – Weltregionen und nicht mehr wie früher nur aus den klassischen Auswanderungsgebieten. Die Gründe dafür ähneln denen, die auch in Kanada festzustellen sind. Genau dieses weltweite Vorherrschen der den Pluralismus fördernden Migration macht die Frage sinnvoll, ob Kanada vielleicht als globaler Modellfall betrachtet werden kann. Dazu kommt die Tatsache, dass verbesserte Kommunikationsmedien und Kommunikationsmöglichkeiten sowie das höhere ökonomische, soziale sowie Bildungsniveau eines größeren Teils der Migranten es viel wahrscheinlicher machen, dass diese auf Dauer wirksame transnationale Verbindungen mit ihren jeweiligen Heimatländern und anderen Diasporaregionen aufbauen und aufrechterhalten können. Dadurch werden mehr Migranten über die Mittel verfügen, in ihrer neuen Heimat Institutionen zu schaffen, die das erhalten, was sie erhalten wollen und das ändern, was sie ändern möchten. Im Kontext intensivierter globaler Beziehungen mag das Errichten und die Erhaltung klarer, unterschiedlicher religiöser und kultureller Identitäten leichter sein. Daher kann vielleicht der »Fall Kanada« zum globalen »Modellfall« werden und nicht nur eine Ausnahme darstellen, die höchstens für die von Europa kolonisierten Länder typisch wäre.

Die religiöse Identität heutiger Einwanderer in Kanada

Die Auswirkungen der globalen Migration auf den religiösen Pluralismus in Kanada sind in vielerlei Hinsicht noch nicht klar einzuschätzen. Dieses dürfte wahrscheinlich noch für einige Zeit so gelten. Im Gegensatz zu der früheren Situation – und das ist ein bedeutender Aspekt der gegenwärtigen Lage – findet die heutige Migration nicht über längere Zeiträume statt, sondern bildet eine relativ kurze, fast flutartige Welle. Es handelt sich um einen ständigen Zustrom auf hohem Niveau, welcher weniger von aktuellen Entscheidungen und bestimmten Krisen beeinflusst wird, sondern von der Eigenlogik der Strukturen der Weltgesellschaft.

Der Islam wächst am schnellsten unter den nicht-christlichen Religionen in Kanada, was auf die große Zunahme der Muslime weltweit zurückzuführen ist. Südasien ist die Quelle einer disproportionalen Menge der kanadischen Muslime, was nicht nur damit in Zusammenhang steht, dass Kanada und Indien einst Teile des britischen Weltreichs waren – was dennoch nicht unwichtig ist –, sondern vielmehr damit, dass im südasiatischen Raum 400 Millionen Muslime leben, mehr als in allen Ländern des islamischen Kernbereichs zusammen. Aufgrund hoher Bevölkerungszahlen gehören China und Indien seit 20 Jahren, d.h. seit zehn Jahren nach der Einführung der neuen Immigrationspolitik, zu den wichtigsten Ursprungsgebieten der kanadischen Immigranten. Diese beiden Länder befinden sich in einem ökonomischen Aufschwung und weisen beide eine dementsprechend wachsende Mittelklasse auf. Daher gibt es dort viele Menschen, denen Kanada die Gelegenheit bietet, wirtschaftlich viel rascher aufzusteigen bzw. in größerer politischer Freiheit zu leben und die gleichzeitig auch die Mittel besitzen, um die Auswanderung zu verwirklichen. Dies gehört zu den globalen Faktoren.

Es gibt jedoch auch Einflüsse der besonderen kanadischen Realität. Dazu gehört die Tatsache, dass Kanada keine »natürliche« Immigrationsquelle hat, z.B. eine geographisch angrenzende und verhältnismäßig arme Gegend wie den Maghreb bzw. das Nahostgebiet für Europa oder Mexiko für die Vereinigten Staaten. Kanada hat – wie bereits erwähnt – auch eine Kultur- und Einwanderungspolitik entwickelt, die mehr oder weniger ganz von der Herkunftsregion möglicher Einwanderer absieht. Es ist im Prinzip farben-, glaubens-, geschlechts- und herkunfts*blind*. Das soll nicht heißen, dass die praktische Realität genau dieser offiziellen Blindheit entspricht (Satzewich 1998); aber es bedeutet doch, dass die eingewanderte Bevölkerung nicht von sehr wenigen Einzelgruppen dominiert wird – sie bilden lediglich ein Spie-

gelbild der Weltgesellschaft im Ganzen. Diese Eigenschaften machen aus Kanada wenn nicht gerade ein Vorbild, das woanders nachzuahmen wäre, so doch vielleicht eine Art Testfall für eine Anpassung ohne Assimilations- und Akkulturationszwang.

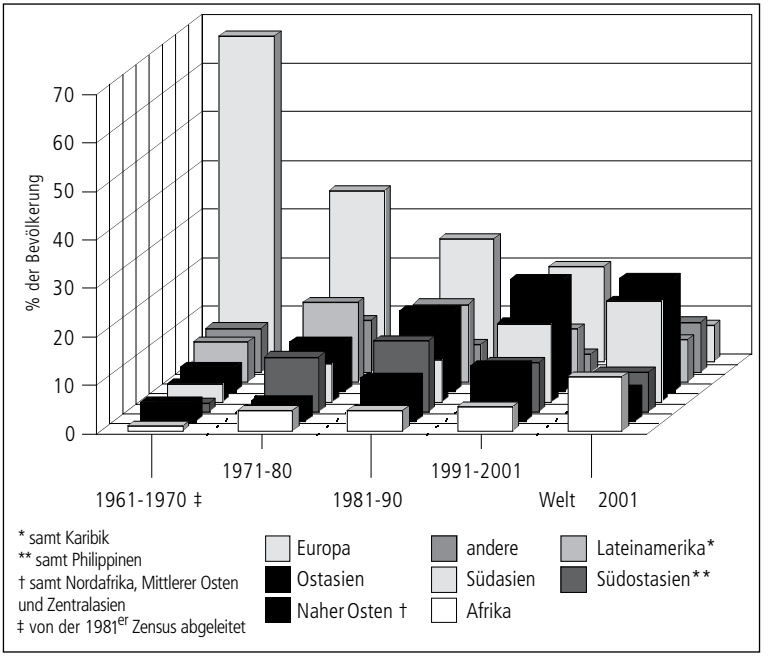
Diese Aspekte der kanadischen Situation spiegeln sich klar in den neueren kanadischen Zensusdaten wider. Gewiss bilden diese nicht die einzige Informationsquelle, die für eine Einschätzung der Auswirkungen der Immigration auf den kanadischen religiösen Pluralismus maßgebend wäre. Dennoch sind sie zu diesem Zweck wichtig und können zumindest andeutungsweise darüber Auskunft geben, welche Trends sich gegenwärtig durchsetzen. Drei kritische Dimensionen der aktuellen Lage können in dieser Weise beurteilt werden: 1. die allgemeine Zusammensetzung der Bevölkerung; 2. das Maß, in welchem die Einwanderergruppen und ihre Nachkommen sich an die dominanten Muster religiöser Identität mit der Zeit anpassen und 3. die Schwerpunkte der religiösen Vielfalt in verschiedenen Regionen Kanadas, besonders in den wichtigsten Großstädten.

Die erste dieser Dimensionen reflektiert die globalen Trends der Migration, den gleichsam weltweiten Impuls für den religiösen Pluralismus. Die zweite vermag den Adaptions- bzw. Lokalisierungsdruck auf die Einwanderer, aber auch die Art und Weise, in der sich die kanadische Multikulturalismuspolitik eigentlich in konkrete Wirklichkeit übersetzt, zu operationalisieren. Die dritte Dimension wendet sich indirekt der wichtigen Frage der multireligiösen Institutionenbildung zu: Nur eine zureichende Konzentration der maßgebenden Gruppen ermöglicht dies auf die Dauer, was sich positiv auf die Entwicklung und Bewahrung eines religiösen Pluralismus auswirkt. Dies ist eine andere Lokalisierung als die, die in der zweiten Dimension reflektiert wird.

Vergleicht man die Geburtsländer der heutigen kanadischen Einwanderer mit dem Muster ihrer religiösen Identitäten, so erkennt man ohne Schwierigkeiten, wie sich die neuen Quellen dieser Immigration auf den kanadischen religiösen Pluralismus auswirken. Die Tabellen 1 und 2 zeigen Statistiken für die vier neuesten zehnjährigen Einwanderungskohorten. Obwohl zwischen 1991 und 2001 immer noch eine der Weltbevölkerung nach disproportional große Anzahl der kanadischen Einwanderer aus Europa stammte, so wird diese Asymmetrie im Laufe der Zeit doch erheblich schwächer. Unter den neueren Schichten sind alle Weltregionen von gut bis sehr gut repräsentiert.

Die religiösen Identitäten dieser Kohorten zeigen dementsprechend einen viel höheren Prozentsatz von Nicht-Christen bzw. jener, die keine religiöse Zugehörigkeit erklären. Letztere stammen zum

Tabelle 1: Geburtenregionen kanadischer Immigrationskohorten, 1961-2001



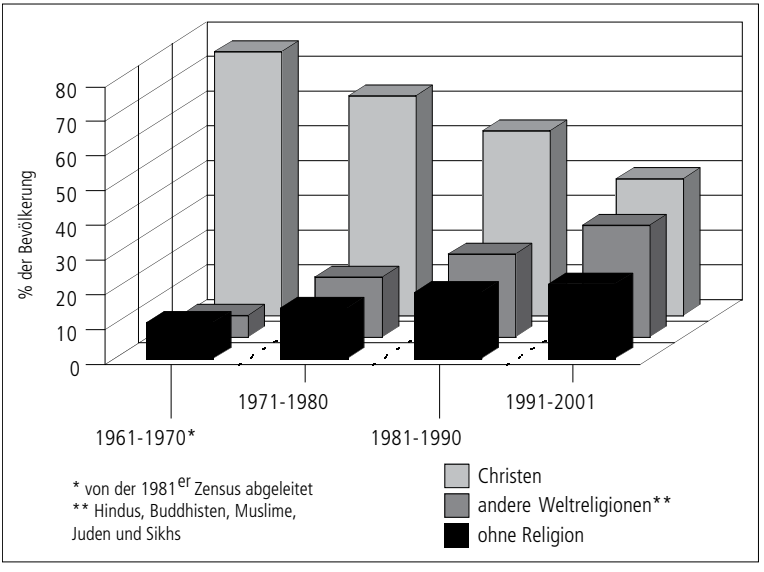
Quelle: Statistics Canada 2003; The Economist 2002

größten Teil aus Ostasien. Dazu kommt, dass weniger als 50 Prozent der neuesten Kohorte sich als Christen bezeichnen, auch wenn diese immer noch die wichtigste Gruppe darstellen. Da augenblicklich nichts diesem neueren Muster entgegenwirkt, ist anzunehmen, dass sich dieser Trend fortsetzen und die kanadische Bevölkerung in religiöser Hinsicht mehr und mehr pluralistisch werden wird.

Die Konsequenzen dieser Immigration zeigen sich auch im erheblichen Anstieg der Zahl von Angehörigen anderer Religionen. Tabelle 3 macht erwartungsgemäß sichtbar, dass die Zahl der Muslime am meisten zugenommen hat, was ihren Anteil an der allgemeinen Weltbevölkerung widerspiegelt. Aber auch Religionen wie Hinduismus und Buddhismus weisen bedeutende Zuwächse auf. Auch die Zahl der Sikhs wächst, wenn auch nicht in so großem Ausmaß wie die zuvor erwähnten religiösen Traditionen. Einzig der Anteil jüdischer Religionsangehörige ist nur sehr wenig gewachsen. Diese letzteren Ergebnisse deuten auch auf die Tragweite älterer Einwanderungsmuster und auf gewisse gegenwärtige Zustände hin. Kanadas Juden sind überwiegend einheimisch; sie bestehen aus dem Nachwuchs früherer europäi-

scher Immigranten. Die Zahl der Juden wächst demzufolge viel langsamer als die Gesamtbevölkerung (4 Prozent gegenüber 9 Prozent während des letzten Jahrzehnts). Bei den Sikhs sieht es etwas anders aus, denn eine disproportional große Menge der südasiatischen Einwanderer hat bis heute aus Sikhs bestanden. Darin zeigt sich zum einen eine höhere Bereitschaft unter Sikhs zur Emigration und zum anderen die Tatsache, dass sie englischsprachige Länder – insbesondere die des Commonwealth wie England, Australien und Kanada – bevorzugen. Die Immigration nach Kanada ist nicht nur eine Reflexion der globalen Bevölkerungsverteilung. Wie in allen Ländern mit bedeutender Immigration spielen auch andere Faktoren eine Rolle.

Tabelle 2: Religiöse Identitäten kanadischer Immigrantionskohorten, 1961-2001

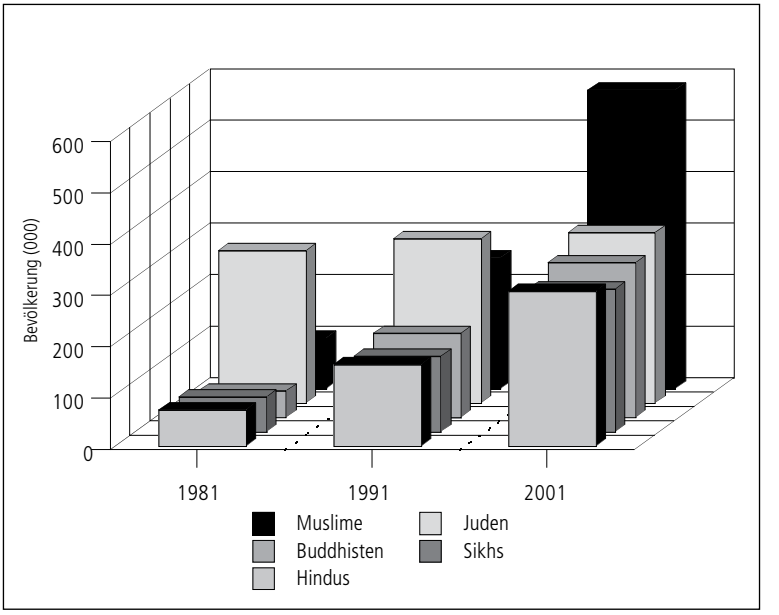


Quelle: Statistics Canada 2003

Die Veränderungen im Schema der Einwanderung und der religiösen Identitäten sind schon an sich bedeutungsvoll, aber ihr Effekt wird durch die Konzentration in den Großstädten noch erweitert. Rund 90 Prozent jener, die sich als Nicht-Christen erklären, bewohnen die sechs größten städtischen Ballungsgebiete, besonders die von Vancouver und Toronto. Dort wohnten 2001 lediglich 28 Prozent der Gesamtbevölkerung, jedoch 64 Prozent der Nicht-Christen. In beiden dieser Städte

identifizieren sich ungefähr 14 Prozent der Einwohner mit anderen Religionen als dem Christentum. Dabei hat Vancouver eine höhere Konzentration von Sikhs und Buddhisten, wogegen zwei Drittel von Kanadas Hindus und rund die Hälfte der Muslime (und auch Juden) in Toronto leben.

Tabelle 3: Wachstum der Zugehörigen nicht-christlicher Weltreligionen in Kanada, 1981-2001



Quelle: Statistics Canada 2003

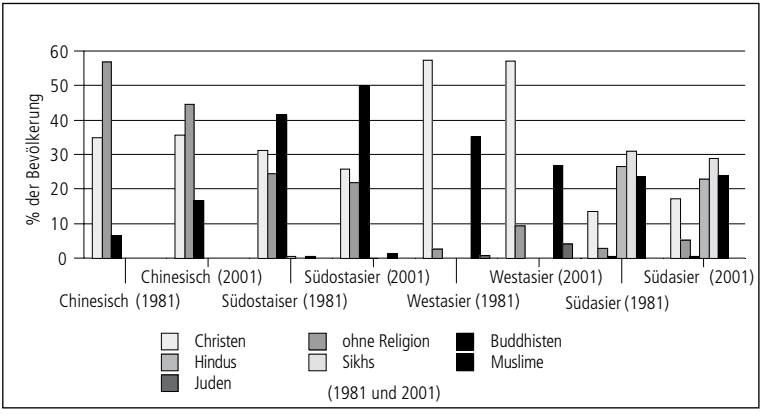
Die Bevorzugung der Großstädte in ihrer neuen Heimat ist für Einwanderer heute typisch. Sie ist maßgebend, weil sie ihnen eine bessere Möglichkeit bietet, ihre Ressourcen zusammenzulegen. Man kann so z. B. leichter Geld für die Errichtung religiöser Infrastruktur sammeln, schneller einen Ehepartner aus der eigenen Gruppe finden oder erfolgreicher Vertreter aus der eigenen Gruppe in politische Ämter wählen[4] und somit letztendlich ein kulturell vertrautes Milieu aufbauen. Im

4 Um nur ein Beispiel zu nennen: In der Bundeswahl von 2004 war der Wahlsieg von Mitgliedern »kultureller Minoritäten« in gewissen Wahlkreisen in Vancouver und Toronto dadurch gesichert, dass die Kandidaten aller Hauptparteien zu diesen Gruppen gehörten.

Allgemeinen kann man in den Großstädten viel besser seine kulturelle und religiöse Identität bewahren und behaupten als das bei gleichmäßigerer Verteilung unter der dominanten europäisch-christlichen Bevölkerung zu erwarten wäre.

Diese Überlegungen führen nun zu der wichtigen Frage der Anpassung der Einwanderer nach der Ankunft im Lande. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, dass der ständige Zustrom von immer mehr Einwanderern die Muster kanadischer religiöser Identitäten und daher den kanadischen religiösen Pluralismus erheblich stärker beeinflusst als die unvermeidlichen Anpassungen der schon angesiedelten Migranten und ihrer zweiten Generation. Tabelle 4 nimmt als repräsentative Beispiele für die Letztgenannten alle jene aus vier verschiedenen Herkunftsregionen, die während der 70er Jahre entweder als Einwanderer nach Kanada kamen oder als Kinder von Einwanderern in Kanada geboren wurden. Man testet sozusagen den Effekt der Länge des Aufenthalts in Kanada auf die religiöse Identität der Einwanderer und ihrer Kinder.

Tabelle 4: Religiöse Identifikationen in Kanada mit der Zeit: 1971-80 Einwanderungs- und Alterskohorten ausgewählter ehtnischer Gruppen



Quelle: Statistics Canada 2003

Der aus Tabelle 4 ersichtliche und wahrscheinlich stetigste Trend ist, dass im Allgemeinen der Prozentsatz christlich geprägter Einwanderer mit der Zeit zunimmt. Dieser Trend ist jedoch weder in allen Gruppen einheitlich noch in irgendeiner Gruppe sehr bemerkenswert und entspricht daher einer genauso leichten Abschwächung nichtchristlicher Identitäten. Die schwerer wiegenden Ergebnisse liegen woanders. Ein

wesentliches Merkmal besteht darin, dass die größere Tendenz unter den Einwanderern, die aus Ostasien stammen und zunächst angaben, »keiner Religion« anzugehören, darin besteht, sich später zum Buddhismus zu bekennen. Dies stellt ein Resultat dar, das nicht unbedingt ein Wiederfinden der »traditionellen« religiösen Identität – geschweige denn eine Konversion zum Buddhismus – bedeutet. Wahrscheinlicher ist, dass diese Tendenz auf eine allmähliche Entwicklung hin zur Annahme einer positiven religiösen Zugehörigkeit verweist. Solch ein Wandel der Identifizierung kann eine eigentliche Veränderung des Glaubens und der religiösen Bräuche bedeuten oder auch nicht. Genauso wahrscheinlich ist es, dass der kanadische soziale Kontext einfach eine positivere religiöse Identität fördert – wobei auch eine positivere Einstellung zur öffentlichen Erklärung solcher Identität herrscht – als gegenwärtig in verschiedenen ostasiatischen Ländern.

Ein gleichfalls bemerkenswerter Trend liegt jedoch in der genau entgegengesetzten Richtung, und zwar nur unter Menschen aus Süd- und Westasien. Für jene, die aus diesen Erdteilen stammen, korreliert die Länge des Aufenthalts in Kanada mit einer höheren Wahrscheinlichkeit, dass sie sich als religionslos erklären. Ebenso wie es die Verhältnisse in Kanada erlauben und sogar unterstützen, eine positive religiöse Identität zu reklamieren, ist auch das Gegenteil möglich, nämlich das öffentliche Eingeständnis, über keine religiöse Identität zu verfügen. Beides ist gleichermaßen verbreitet und akzeptiert. Die öffentliche Politik des Multikulturalismus und der religiösen Freiheit spiegeln eine kulturelle Lage wider, in der die Religion recht positiv betrachtet wird, aber nicht unbedingt als etwas, das der ›nationalen‹ Identität eigen wäre. Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten und vielen anderen Ländern der Welt ist religiöses Engagement in Kanada weder ein Zeichen für gute Staatsbürgerschaft noch das Gegenteil davon. Quebec ist vielleicht in dieser Beziehung teilweise eine Ausnahme, da unter den Quebecern, wie zuvor schon erwähnt, römisch-katholische Identifizierung noch immer als eine Dimension des »nationalen Erbes« (*patrimoine*) betrachtet wird, was jedoch unter den Einwanderern nicht der Fall ist. Das herrschende Schema zur Anpassung, wozu sich Neuankömmlinge vielleicht gezwungen fühlen, besteht im Allgemeinen aus Neutralität gegenüber der Religion. Diese Beobachtung soll natürlich in keiner Weise die historische und demographische Dominanz der Christenheit in diesem Land leugnen.

Der demographische Faktor lässt nun die weitere Frage zu, ob trotz einer öffentlichen Politik und einer kulturellen Atmosphäre, die die Neuankömmlinge nicht in Richtung christlicher Identität zwingen, sich nicht doch ein Trend zu dieser Religion bemerkbar machen wird,

wenn Immigranten sich physisch in die dominante Bevölkerung integrieren. Diese Frage wird vor allem in der Problematik von Mischehen samt dem Ergebnis der ethnischen Mischung in der zweiten Generation deutlich. Hier trifft man wieder auf den wichtigen Punkt der kritischen Masse und wie sich die weiterhin massive Einwanderung möglicherweise auf die Anpassungsmuster der früheren Einwanderer bzw. ihrer Nachkommen auswirken wird.

Insgesamt nimmt in Kanada die Zahl der Mischehen[5] zwischen Partnern, die aus verschiedenen Erdteilen stammen, zu.[6] Im Jahre 2001 waren etwas mehr als 3 Prozent der Ehen in Kanada Mischehen (ungefähr 225.000 Paare von insgesamt leicht mehr als 7 Millionen), eine Steigerung von einem Drittel in einer zehnjährigen Zeitperiode, in der dieses Segment der Gesamtbevölkerung sich nur um 10 Prozent vermehrt hat. Dazu kommt, dass die große Mehrheit dieser ›Mischpartnerschaften‹ zwischen Menschen europäischer Abstammung und solchen, die die kanadischen Behörden als »sichtbare Minoritäten« bezeichnen, stattfindet. Es sind also Menschen, deren Familien aus anderen Erdteilen als Nordamerika, Australasien oder Europa stammen. Obwohl schon die Tatsache dieses Zuwachses an sich bedeutend ist, sind im Kontext der Anpassung der Einwanderer die interessanteren Trends unter den verschiedenen Teilgruppen dieser sichtbaren Minoritäten zu finden. Zwei Ergebnisse der Daten sind besonders bemerkenswert: Mischehen finden sich am häufigsten unter den neueren Einwanderergruppen, die man typischerweise weit mehr mit der christlichen als mit sonstigen Religionen assoziiert, und die niedrigste Zahl gibt es unter den größten Immigrationsgruppen, also jenen, die normalerweise mit der christlichen Religion nicht in Verbindung gebracht werden.

So sind z. B. unter Lateinamerikanern und Schwarzen (zum größten Teil aus der Karibik stammend) etwas weniger als die Hälfte (45 bzw. 43 Prozent) der Ehen Mischehen. Unter Koreanern, Chinesen und Südasiaten hingegen beträgt der Prozentsatz der Mischehen nur 13 bis 18 Prozent. Die letzteren zwei Gruppen sind bei weitem die größten Minderheiten in Kanada, mit je ungefähr einer Viertelmillion Paaren. Die Ehegemeinschaften in anderen kleineren, nicht typisch christlich geprägten Gruppen, wie z. B. Südostasiaten oder Araber, bestehen zu rund 25 Prozent aus Mischehen.

Solche Daten unterstützen (wenngleich nicht notwendig) die These, dass religiöse Unterschiede und insbesondere die Bevölkerungs-

5 D. h. rechtsgültige Ehen sowie eheähnliche Gemeinschaften.

6 Die Daten der folgenden Analyse sind Milan/Hamm 2004 entnommen.

größe Mischehen weniger wahrscheinlich machen. Da die heutigen, neueren Einwanderer in Kanada sich überwiegend in den Großstädten konzentrieren, kann eine viel kleinere Bevölkerungsgruppe schon einen ersten Ausschlag in dieser Beziehung geben. Es ist jedoch zu beachten, was schon Reginald Bibby (2000) in seinen Analysen der Volkszählungsdaten von 1991 aufgezeigt hat, nämlich dass Mischehen zwischen Partnern verschiedener religiöser Zugehörigkeit entweder eine christliche oder eine nichtreligiöse Identität der Kinder aus solchen Ehen begünstigen.

Es gibt noch viele andere Trends in der religiösen Identifizierung kanadischer Einwanderer, wovon einer besonders wichtig ist, weil er auch das sich ändernde Gesamtbild in Kanada widerspiegelt. Es handelt sich um innerchristliche Veränderungsprozesse. Schon seit 30 bis 40 Jahren ist zu beobachten, dass die großen protestantischen Kirchen in Kanada immer kleiner werden, wenn sie auch nicht gerade im Aussterben begriffen sind. Das betrifft insbesondere die Zahl ihrer Anhänger. 2001 haben sich knapp 20 Prozent der Bevölkerung mit den liberalen protestantischen »mainline« Kirchen identifiziert. Das schließt die United Church of Canada (eine Vereinigung der Methodisten und des größten Teils der Presbyterianer, die aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stammt), die Anglikaner, die Presbyterianer und die Lutheraner ein. 1981 machten diese noch 32 Prozent aus. Hinzu kommt, dass sogar der absoluten Menge nach diese Kirchen kleiner geworden sind. 1981 hatten sie insgesamt noch 7,7 Millionen Anhänger, dagegen nur noch 5,9 Millionen im Jahre 2001. Die presbyterianische Kirche hat sogar von 1991 bis 2001 fast die Hälfte ihrer Mitglieder verloren. Im Gegensatz dazu können Katholiken bessere Zahlen aufweisen. Wenn auch ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung in der letzten Zeit ein wenig kleiner geworden ist, so vermehrt sich doch ständig die Zahl ihrer Mitglieder. Sie bilden immer noch ungefähr 44 Prozent der Gesamtbevölkerung.

In diesem Kontext ist es vielleicht überraschend, dass auch die konservativen protestantischen Kirchen in Kanada nicht erheblich wachsen. Ihre Mitgliederzahl steigt zwar auch, sie bleibt jedoch seit über 20 Jahren konstant bei knapp 8 Prozent der Gesamtbevölkerung. Ohne die evangelischen Baptisten hätte sogar diese Zahl 2001 abgenommen. Erstaunlicherweise sind die Pfingstler, die zweitgrößte Gruppe in diesem Segment, von 1991 bis 2001 um deutliche 15 Prozent zurückgegangen! Das eigentliche Wachstum unter den Christen findet sich hauptsächlich unter den »generischen« Christen, also denjenigen, die sich einfach als Christen identifizieren, jedoch ohne weitere Angabe. Obwohl sie 2001 immer noch nur 5 Prozent der Gesamtbe-

völkerung bildeten, ist dieses fünf Mal so viel wie vor 20 Jahren. Mangels gegenläufiger Beweise darf angenommen werden, dass die Mehrheit unter ihnen Besucher konservativer, eigenständiger protestantischer Kirchen sind.

Wendet man sich den Einwanderern und ihren Kindern zu, so stellt sich heraus, dass sie dieses allgemeine Muster unter den Christen recht genau widerspiegeln. Wenngleich insgesamt der Prozentsatz von Christen unter den Immigranten der gleiche bleibt – oder sogar leicht abnimmt –, entwickelt sich diese Gruppe intern weg von den großen protestantischen Kirchen und sogar auch von den konservativen protestantischen Denominationen, zugunsten der Katholiken und der »generischen« Christen. Wie man diese Trends genau erklären soll, bleibt noch zu erforschen.

Bildet Kanada den globalen Modellfall?

Mit Bezug auf die Art und Weise, wie Kanada den religiösen Pluralismus hervorbringt und auf ihn reagiert, kann das Land möglicherweise einen globalen Modellfall bilden – und dieses in mehrfacher Hinsicht. Der gegenwärtigen Globalisierungstheorie nach wäre der partikuläre religiöse Pluralismus Kanadas in seinen Hauptmerkmalen dahingehend universalisierbar, als andere Regionen oder Länder ihn adaptieren bzw. für sich partikularisieren könnten. Würde man fragen, wozu andere Länder solch ein Modell nötig hätten, so ist die Antwort in dem globalen, zu Beginn des Beitrags erläuterten Kontext begründet. In der aktuellen Phase des Globalisierungsprozesses ist das Phänomen der konstanten und weltweit sogar zunehmenden Migrationsbewegungen eine zwangsläufige Erscheinung. Dies gilt insbesondere für die reichen Industrieländer. Diese müssen daher Wege finden, um die Folgen der Migration zu verkraften. Kanada ist bei weitem nicht das einzige Land, das sich vor diese Aufgabe gestellt sieht. Eventuelle Modellierung könnte genauso gut in die Gegenrichtung gehen, etwa dadurch, dass Kanada sich in seiner Einwanderungspolitik die Strategien anderer Länder zu Eigen macht. Im Augenblick will ich mich jedoch auf die erste Möglichkeit konzentrieren.

Um die Diskussion in angemessenen Grenzen zu halten, beschränke ich mich auf drei Merkmale der kanadischen Reaktion. Diese deuten möglicherweise auf einen Modellstatus hin. Es geht mir um die »geographische Blindheit« seiner Politik, seine offizielle und öffentliche Ideologie des Multikulturalismus und etwas, dass ich seine prakti-

sche Behauptung auf institutionelle Assimilation nennen möchte. Das Letztere habe ich zuvor noch nicht besprochen.

Im Hintergrund der Möglichkeit, dass Kanada den Modellfall bildet, steht die Art historischer Erfahrung, die es mit anderen Kolonialländern wie Australien, den Vereinigten Staaten und – um ein ganz anderes Set historischer Reaktionen mit einzuschließen – Südafrika teilt. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Kanada immer schon eine gewisse Toleranz gegenüber kulturellen und religiösen Unterschieden praktiziert hat. Wenn diese Toleranz auch mindestens bis in die 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts eine Kehrseite hatte, indem Kanada gewissen Teilgruppen seines kulturellen und religiösen »Mosaiks« eine randständige Position zugeordnet und daher ein »vertikales Mosaik« (Porter 1965) aufgebaut hatte, so war die Toleranz im Vergleich zu manchen anderen Ländern dennoch bedeutend größer. Ungeachtet dieser Toleranz jedoch ist der andere wichtige Aspekt der historischen Dimension, dass Kanada trotz allem auf institutioneller Einheit bestanden hat (mit Ausnahme mancher sektarischer Gruppen wie z. B. der Hutterer und Mennoniten). Weder aufgezwungene noch selbst herbeigeführte Apartheid (die einzige Ausnahme war die Indianerpolitik von 1875 bis ca. 1960, ebenso ansatzweise die unterschwelligen Vorurteile gegenüber Schwarzen) war anscheinend eine tatsächliche Möglichkeit. In dieser Hinsicht ist die praktische Strategie der jüdischen Bevölkerung Kanadas bezeichnend: Privat lebte man nach seiner Religion, im öffentlichen Leben jedoch verhielt man sich wie alle anderen (Kallen 1977). Dementsprechend herrscht in Kanada heute immer noch die Meinung, Religion sei eine Privatsache und sollte es bleiben, besonders für Politiker.

Betrachtet man die Situation nach 1960, so ist das vielleicht wichtigste Merkmal des kanadischen Modells die Normalität der Immigration. Sie bildet einen wesentlichen Teil der auf Dauerhaftigkeit angelegten Politik. Die Immigration ist nicht nur Folge humanitärer Hilfe bei Krisen in anderen Erdteilen, wie sie beispielsweise durch Asylgewährung für Flüchtlinge zum Ausdruck kommt. Sie ist auch nicht von der konjunkturellen Lage abhängig, indem man einen vorübergehenden Mangel an Arbeitskräften durch Gastarbeiter zu beseitigen versucht. Ebenso wenig wird die Immigration als etwas gesehen, das ein Land einfach hinnehmen muss, weil so viele mittellose Menschen sich an seinen Grenzen drängen, oder als Endergebnis eines ehemaligen Kolonialreichs. Kanada hat möglicherweise Glück gehabt, dass es geographisch in einer halbisolierten Ecke der Welt liegt, mit nur einem reichen und übermächtigen Nachbarn. Diese Lage machte es möglich,

eine relativ neutrale Einwanderungspolitik einzuführen, die zur Folge hatte, dass kanadische Einwanderer allmählich einen Querschnitt der Weltbevölkerung abbilden.

Sollte sich dieser Trend in den nächsten Jahrzehnten fortsetzten – und das ist höchst wahrscheinlich, es sei denn, es käme erneut zu Ereignissen wie dem 11. September 2001 –, so werden die beschriebenen Tendenzen andauern, wenigstens in den Großstädten Kanadas, in denen die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung wohnt. Demographisch also könnte Kanada durchaus einen Modellfall bilden.

In Kanada hört man oft die Klage, der Multikulturalismus sei eigentlich nicht ernst gemeint, da die erlaubten Unterschiede nur die oberflächlichen seien oder noch schlimmer, da er nur dazu führe, die Menschen voneinander zu entfremden und manche davon zu marginalisieren (Bissoondath 1994). Diese Ansichten sind nicht vollkommen unberechtigt. Die in aller Öffentlichkeit ausgetragene Politik ist jedoch, wie so viele ›Formalitäten‹, ein wesentlicher Teil des kanadischen Bildes. Kurz gesagt, man kann sich auf der öffentlichen Bühne in Kanada nicht als Gegner des Pluralismus darstellen, ohne sofort gebrandmarkt zu werden. Ein Jörg Haider oder Pym Fortune wären kaum vorstellbar, und ein Grund dafür liegt in der öffentlich legitimierten Fähigkeit der Einwanderergruppen selbst, solchen auf Ausgrenzung zielenden Ideen entgegenzutreten. Auch hier ist die Erfahrung der kanadischen Juden wegweisend.

Trotz dieser Möglichkeit wird jedoch auch ein Mangel offenbar. Abgesehen vom Nationalismus der Quebecer hat Kanada kein dominantes, ethnisch begründetes Selbstbild bzw. es hat ein solches nicht mehr. Seine historischen Wurzeln im britischen Empire sind ein Teil seiner Geschichte, aber eben nicht mehr als das. Der Mythos des Multikulturalismus hat insofern ein Eigenleben entwickelt, als er selbst zu einem wesentlichen Teil des kanadischen Selbstbildes geworden ist. Gewiss ist es ein umstrittenes Bild, aber auch ein unwidersprochenes. Ideologisch oder semantisch könnte Kanada also den Modellfall bilden.

Als Nächstes stellt sich die Frage, wie Kanada mit seinem Multikulturalismus praktisch umgehen kann. Tatsächlich sind dem kulturellen und religiösen Pluralismus zwar nicht enge, aber doch wirksame Grenzen gesetzt. Kanada hat z. B. kein wirklich pluralistisches Schulsystem, und nur in wenigen Provinzen ist es möglich, mit öffentlicher Unterstützung Schulen zu gründen, die auf konfessioneller oder ethnischer Zugehörigkeit basieren (die katholischen Schulen in den meisten Provinzen sind die Ausnahme, aber sogar diese sind vom Grundrecht garantierte Ergebnisse einer älteren Toleranzpolitik bezüglich religiöser Konfession). Die einzigen, die ein (auch nur teilweise) eigenständi-

ges Rechtssystem haben, sind manche Indianergruppen. Indianer bilden in Kanada, wie auch in anderen ehemaligen Kolonialländern, einen historischen und aktuellen Sonderfall. In dieser Beziehung stellt die Geschichte der »Ersten Nationen«, wie man in Kanada sagt, einen interessanten Kontrapunkt zum kanadischen Multikulturalismus dar. Bereiche wie das Familienrecht sind praktisch einheitlich geregelt und nur deswegen je nach Provinz verschieden, weil diesbezügliche Regelungen den Provinzen verfassungsgemäß zustehen. Man legt in allen Institutionen Wert auf Inklusion, d.h. darauf, dass alle, ungeachtet ihrer Unterschiede, gleich behandelt werden. Nur auf der Ebene gewisser kultureller und in den hier diskutierten religiösen Institutionen darf sich der Pluralismus klar und öffentlich statt lediglich privat artikulieren. Jeder kann sein Anderssein leben, vorausgesetzt, er orientiert sich an der allgemeinen Norm. So gesehen ist Kanada, mit den soeben erwähnten kulturellen und religiösen Ausnahmen, auf der institutionellen Ebene doch eher ein Schmelztiegel als ein Mosaik. Auch in dieser Hinsicht dürfte Kanada den Modellfall bilden. Nicht mittels Ideologien, nicht indem es darauf zielt, die Immigration einzuschränken, sondern durch die öffentlichen Institutionen wie Staat, Schule, Wirtschaft, Massenmedien und Gesundheitswesen versucht Kanada eine übergreifende Einheit zu erzeugen, die eigentlich erst die Differenzen ermöglicht. Das kann man nicht so leicht von den Statistiken ablesen, aber es ist im Grunde genommen eine Dimension der kanadischen Realität, die gegen den Pluralismus wirkt.

Schließlich dürfte Kanada den Modellfall bilden, indem es bisher – und ich unterstreiche diesen zeitlichen Vorbehalt – seinen Pluralismus in einigermaßen geregelte Bahnen lenken konnte. Kanadas Großstädte werden nicht durch ethnische oder religiöse Konflikte herausgefordert, die ihre Wurzel in der Ghettobildung und mangelnder Anpassung haben. Zweifelsohne gibt es auch Probleme. Kanada ist keineswegs ein Paradies. Es ist ganz und gar kein Land ohne Rassismus oder Vorurteile. Aber dem Ausdruck solcher Einstellungen sind praktische, enge Grenzen gesetzt. Je mehr »Fremde« ins Land gelassen werden und je unterschiedlicher deren Herkunft ist, desto enger und fester werden diese Grenzen in einem ganz konkreten Sinne. So will ich mit einer Anekdote schließen. Vor kurzem stand ich in einer Bank Schlange, als jemand hinter mir anfing, sich über die Einwanderer zu beschweren. Sie wären angeblich alle Verbrecher, Sozialhilfeempfänger oder beides auf einmal. Leider haben ich und die meisten anderen in der Schlange ihn reden lassen. Einige stimmten seinen unsäglichen Aussagen sogar zu. Die Sache kam zu einem plötzlichen Ende, als ein großer Mann afrikanischer Abstammung sich der Schlange anschloss. Nun herrsch-

te Schweigen. Wäre dieser Mann nicht hinzugekommen, so doch sicherlich ein anderer »Fremder« an seiner Stelle. Je mehr es von solchen Menschen gibt, je mehr sie in der ganzen Stadt verbreitet sind, desto wahrscheinlicher wird es, dass man ihre Anwesenheit als ganz normal betrachtet.

Literatur

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Public Worlds, D. Goankar and B. Lee. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Appignanesi, Lisa/Maitland, Sara (Hg.) (1990): *The Rushdie File*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Bibby, Reginald W. (2000): »Canada's Mythical Religious Mosaic: Some Census Findings«. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, S. 235-239.

Bissoondath, Neil (1994): *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin.

Driedger, Leo (1989): *The Ethnic Factor: Identity in Diversity*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.

Economist, The (2002): *Pocket World in Figures, 2003 Edition*. London: Profile Books.

Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Halli, S. S./Driedger, Leo (Hg.) (1999): *Immigrant Canada: Demographic, Economic, and Social Challenges*. Toronto: University of Toronto Press.

Henripin, Jacques (2003): *La métamorphose de la population canadienne*. Montreal: Les Éditions Varia.

Johnston, H. M. (1989): *The Voyage of the Komagata Maru: The Sikh Challenge to Canada's Colour Bar*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Kalbach, Warren/Richard, Madeline A. (1990): »Ethno-Religious Identity and Acculturation«. In: Shiva S. Halli/Frank Trovato/Leo Driedger (Hg.): *Ethnic Demography: Canadian Immigrant, Racial and Cultural Variations*, Ottawa: Carleton University Press, S. 179-198.

Kallen, Evelyn (1977): *Spanning the Generations: A Study in Jewish Identity*. Don Mills, ON: Longman.

McVey, Jr., Wayne W./Kalbach, Warren E. (1995): *Canadian Population*. Toronto: Neslon Canada.

Meyer, John W./Boli, John/Thomas, George M./Ramirez, Francisco O. (1997): »World Society and the Nation-State«. In: *American Journal of Sociology* 103, 1, S. 144-181.

Milan, Anne/Hamm, Brian (2004): »Mixed Unions«. In: *Canadian Social Trends* 73, S. 2-6.

Milan, Anne/Tran, Kelly (2004): »Blacks in Canada: A Long History«. In: *Canadian Social Trends* 72, S. 2-7.

Papastergiadis, Nikos (2000): *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization, and Hybridity*. Cambridge & Malden MA: Polity Press & Blackwell.

Porter, John A. (1965): *The Vertical Mosaic: An Analysis of Social Class and Power in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

Satzewich, V. (Hg.) (1998): *Racism and Social Inequality in Canada: Concepts, Controversies and Strategies of Resistance*. Toronto: Thompson Educational Publishing.

Simpson, J. H. (1977): »Ethnic Groups and Church Attendance in the United States and Canada«. In: *Ethnicity (Concilium, vol. 101)*. G. Baum and A. Greeley. New York: Seabury, S. 16-22.

Spickard, James V (2002): »Human Rights through a Religious Lens: A Programmatic Argument«. In: *Social Compass* 49, S. 227-238.

Stafford, James (1994): »Welcome But Why? Recent Changes in Canadian Immigration Policy«. In: *Perspectives on Canada's Population: An Introduction to Concepts and Issues*. Frank Trovato and Carl F. Grindstaff. Toronto: Oxford University Press, S. 322-341.

Statistics Canada (2003): *1971, 1981, 1991 & 2001 Census Custom Tabulations. DO0324*. CD-ROM. Ottawa: Statistics Canada, Advisory Services Division.

Statistics Canada (2004): *www.statcan.ca*. Consulted 22 June 2004.

Tomlinson, John (1999): *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Wallerstein, Immanuel (1974-1980): *The Modern World System*. New York: Academic Press.

Weinfeld, Morton/Shaffir, William/Cottler, Irwin (Hg.) (1981): *The Canadian Jewish Mosaic*. Toronto, New York: J. Wiley.

Winks, Robin W. (1971): *The Blacks in Canada: A History*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Researching Local and National Pluralism: Britain's New Religious Landscape[1]

Kim Knott

This paper presents an analysis of the spatial representation of some of Britain's newer religions at both local and national level. Their changing presence in the geographical, social, political and religious landscape is considered, as is the way in which they have engaged with the dominant order and local micro-cultures. I begin by introducing the spatial methodology to be used in the paper through its application to the case of a domestic murder in London in 2003.[2]

A recent case and some methodological comments

On 30 September 2003 at the Old Bailey in London a Kurdish man was imprisoned for life for murdering his 16-year old daughter in what is commonly referred to in the media as an ›honour killing‹: To quote from a headline in *The Guardian* newspaper of 30 September,

»Kurd who slit daughter's throat in ›honour killing‹ is jailed for life. Muslim father of girl, 16, who had relationship outside her religion, subjected her to months of beatings before stabbing her repeatedly.« (Dodd 2003)[3]

1 This was first given as a keynote paper at the Internationale Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft: Religiöser Pluralismus im Lokalen Raum, 24-25 October 2003 in Lucerne. An earlier version of parts of the paper appeared in *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78, 2 (Knott 2004a).

2 This case was selected because it was in the news when I gave the original paper in October 2003. I wanted to show that a spatial analysis could be used to illuminate the place of religion in *any* given case so I chose a current one in which social and religious diversity was debated.

3 Elizabeth Poole, in a book on media representations of Islam, reminds us that »we cannot [...] divorce ›events‹ from their reporting, for this is how they acquire their meaning« (2002: 15). That is very clear in the case of ›honour killing‹. Media and other public agencies have created the notion of ›honour killing‹ (perhaps borrowing it originally from the discipline of anthropology) to describe a community-based murder motivated by strong feelings associated with honour and shame. As Poole writes, there can be no »transparent process of re-presenting an objective reality« (ibid.: 23). This

Some important religio-political issues were raised by this event and its reporting. These included whether such killings are religiously or tribally motivated, and whether ›honour‹ is a religious notion at all. Was it helpful to distinguish ›honour killings‹ from other types of domestic abuse of women? Did identifying such crimes as ›cultural‹ or ›religious‹ discourage the police and other agencies from becoming involved in such incidents on the assumption that they were community and not public matters?[4]

What we saw in the reporting of this case were some of the problems that arise from the attempt to separate religion from other social and political domains. First, they are difficult if not impossible to differentiate; second, the consequences of separating them are sometimes unhelpful and damaging. The more clarity that can be brought to bear on the relationship between religion and other aspects of culture and society the better it will be for both scholars and the wider public who have to make sense of the way religions function in everyday life. A spatial approach that allows us to look closely at the location of religion in a variety of ›spaces‹ – whether these are places, bodies, things, events or organisations – can help us to discern how religion relates to other domains, how it operates in the ostensibly secular world, and the way in which it is interwoven with the struggle for power (Knott 2005). It is just such an approach that I have employed here.

An ›honour killing‹ is a power struggle in which one party takes the law into ›his‹ own hands. Furthermore, the prosecuting of the crime, the reporting of the events, and the intellectual evaluation of them are also struggles involving power, whether embodied in institutions, legal representation, news headlines and editorials, or ideological debates between interested commentators. Like all struggles, they are played out spatially – whether in physical, social or ideological space –

holds true for the many other acts of representation alluded to in this paper, including the one implied within its title: Whilst we evidently have both ethnic and religious diversity or *plurality* in Britain, even to classify Britain's minority populations as ›black or black British‹, ›Asian or Asian British‹, or, alternatively, as ›Christian‹, ›Buddhist‹, ›Hindu‹, ›Muslim‹, ›Sikh‹ is an act of representation which takes us from mere *plurality* into the territory of *pluralism*. Furthermore, in Britain there are now many *pluralisms*, that is, many different attempts to codify, describe, explain, and idealise social and cultural diversity.

4 These and other questions have been raised in recent years by critical voices in the British news media (Allison 2003; Asthana/Mistry 2003; Dodd 2003; Gupta 2003; Alam 2004).

and are thus amenable to a spatial analysis.[5] In the tragic case of Heshu Yones, the young victim, the first site of struggle was her own home, a place that was meant to be safe and secure.[6] Other important sites were the court of law, the Old Bailey, the public area outside it where legal representatives made statements to the hungry media, the news media themselves and the spaces they filled with stories and comments about the case, and the metaphorical spaces of cultural interpretation, whether anti-communalist feminist, patriarchal Kurdistani, Islamist, or western secularist (and there were competing renditions of each of these).

Were we – as scholars of religion – to choose to investigate the place of religion in such a case, we would find a focused analysis of these multiple spaces helpful for exploring the relationship between religion and other aspects of the case (whether tribal, criminal, legal, gender-oriented or rights-based). We would learn more about the way in which the media represent religion and relate it to other concepts, domains, and human activities. By looking at the various spaces that contribute to this case we would also see how different parties use such spaces to present their own perspectives on these tragic events – to defend this killing as one motivated by honour (and thus specific to certain ethnic communities), to describe it as a domestic murder driven by patriarchal ends, to represent it as an expression of the sacrality of moral and ethnic boundaries, to understand it as contravening the human right to life. Henri Lefebvre, whose ideas about space and its production and reproduction are at the centre of my approach to the location of religion, identifies the following dimensions of space: »[First] the *physical* – nature, the Cosmos; secondly, the *mental*, including logical and formal abstractions; and, thirdly, the *social*.« (Lefebvre 1991: 11) He invites us to examine them together as a means of reuniting previously separated fields of enquiry. He also reminds us that, in space and its dimensions, values take shape and compete with one another, and power struggles are enacted (ibid.: 416-419).

In the remainder of this paper Lefebvre's ideas will not detain us, but the discussion will be premised upon them – that Britain's newer religions (those borne in by migrants and refugees) are struggling to make room for themselves in a predominantly secular space, and that

5 Following Henri Lefebvre's three dimensional view of space (1991: 11), and his view that all struggles are spatial and that spaces are fought for and contested (ibid.: 410-420).

6 See Tobler 2000 for a discussion about the home as both gendered sacred space and site of gender struggle.

they are doing so on all fronts by asserting themselves physically, mentally or ideologically, and socially. A spatial analysis – in this case an examination of the effect of these religions upon the landscape – can assist us in understanding the changing nature of their presence and the way in which they have engaged with both the dominant order of government and public institutions and the everyday order of local political and social life.

In this analysis of Britain's new religious landscapes, I shall use the terms ›space‹ and ›landscape‹ to refer to practices, artefacts, arenas and institutions with a material – as well as mental and social – dimension.[7] By landscape I shall mean a physical space formed by both nature and culture, socially inhabited, and prone to representation such that it is often known only by its representations.[8] But no landscape is uncomplicated. Both de Certeau (1984: 201-202) and Park (1994: 198), have seen landscape as a palimpsest, a manuscript on which two or more successive texts have been written, each one being erased to make room for the next. As Lefebvre (1991: 142-143) suggested, interpreting the repeatedly over-written landscape, not least of all its most recent text, requires geographical and historical knowledge, but also a sense of the social, cultural and political processes which produce it.

My main concern, however, will not be a consideration of the meaning or nature of the British landscape as such, but a spatial examination of some key aspects of the representation of new religions in Britain since 1970. In the next section, I shall briefly review the rise of religious diversity as it has been discussed by those with an interest in social and cultural geography.[9] Two sections then follow, focusing on first the local and then the national scale. In both, several interrelated themes will be discussed: the place of worship, inter-religious engage-

7 Lefebvre speaks of »mental space« (1991: 11), but includes within that an acknowledgement of the role of power and ideology. Although the inclusion of the material dimension may sound too obvious to be worth mentioning, Jackson recently thought it necessary to call for a »re-materialisation« of social and cultural geography (2000).

8 See Muir 1999: 2-12 for a discussion of the interpretation of landscape. See also Eade 2000 on the landscape of London and its representations.

9 Non-Christian religions were being established in Britain before 1970 (for historical accounts, see Thomas 1988; Badham 1989; Parsons 1993; Knott 1997; Weller 2001). I have chosen that date in particular because it was in 1971 that the first book was published that drew attention to a spatial consideration of these religions (as well as Christian and quasi-Christian churches and movements).

ment, and religion in the public domain. Finally, I shall draw some conclusions about the changing religious landscape in Britain before returning briefly to the value of a spatial approach for researching religion at local and national levels.

Britain's new religious landscape since 1970

John Gay published his geography of religion in England in 1971. In pursuit of his quest »to examine the part played by the religious motive in man's transformation of the landscape« (Isaac in: Gay 1971: 18) and after considering the major Christian denominations and the smaller Christian groups present in Britain, he then moved on to discuss eastern religions and Judaism. Despite his interest in the growing religious diversity of England, he seemed unable to imagine a religious future beyond secularisation and assimilation. Of Hindus, he concluded that they »leave their religion behind in India and fail to give their philosophy of life any organizational expression in this country« (ibid.: 201).[10] Of Sikhs and Muslims, he predicted that the youth will »quickly fall in with the norms and values of British society« (ibid.). After recognising the role of England's Jews in developing close-knit communities, he wrote that »slowly but inevitably [they] are being absorbed into the prevailing national culture [...]. Eventually English Judaism is likely to become the concern of the historical geographer« (ibid.: 220).

We need only look at the publications of those scholars with a concern for geography who have written about religion in Britain in the last decade to see that Gay's predictions were wrong. They were the function of a secular consciousness that saw religion as under threat and ethnic identity as prone to death by assimilation. Hindus in fact have developed many institutions in Britain since the 1970s (Knott 2000a; Naylor/Ryan, in press). Muslims have defied the norms and values of British society and the process of assimilation by establishing purpose-built mosques (Eade 1996; Naylor/Ryan, 2002), by pressing for their own schools (Dwyer 1993), and by asserting their own styles of dress and performance in the public space (Dwyer 1999a and 1999b; McLoughlin 1998; Werbner 1996). Some Jews, of course, have stressed ethnic rather than religious identity, but others have fought strongly to assert their difference through separate communities of faith (Valins 2003). Recent research on these groups has shown that religion plays an important role in determining patterns of settlement (Phillips n.d.;

10 See Knott 2000a for a discussion of this view.

Valins 2003), in identity formation, often superseding the determinants of race and ethnicity, (Peach 2002; Chivallon 2001), and in the legislation and practice of urban planning (Gale/Naylor 2002). Furthermore, counter to Gay's pessimism, the size of all these groups has increased – except the Jews for whom emigration to Israel and some out-marriage have brought about a gradual decline in numbers. This is shown in a comparison of figures for England and Wales for the late-1970s and 2001.[11]

	Muslims	Hindus	Sikhs	Jews
1977	353,610[12]	306,941	304,950	(300,000)
2001	1,591,126	558,810	336,149	266,740

A key feature of religious change in Britain in the last 30 years, then, has been the growth of religious diversity.[13] This has been accompanied by a parallel development, the rise of identity politics. Commentators have explored the relationship between the two processes in terms of ›community‹, ›culture‹, new forms of identity, and the redefinition of established loyalties and networks.[14]

11 Figures for 1977 were based on information from the 1971 population census, updated for 1977, and the results of the 1976 labour force survey (Knott/Toon 1982). Figures for 2001 are taken from population census data for England and Wales (*www.statistics.gov.uk/census2001/*). It is estimated that the Jewish population fell in this thirty year period from about 300,000 to 266,740.

12 The 1977 figure for Muslims included only those with ethnic origins in the Indian sub-continent (Knott/Toon 1982). The equivalent figure for 2001 exceeds one million, with more than 73% of Muslims professing an Asian or British Asian identity.

13 See Thomas 1988; Badham 1989; Parsons 1993; Knott 1997; Weller 2001.

14 On ›community‹, see Baumann 1996, Dwyer 1999a, Knott 2004b; on ›culture‹, Baumann 1996, Caglar 1997, Parekh 2000a, Nye 2001; on new forms of identity, Nesbitt 1998, McLoughlin 1998, Dwyer 1999b, Chivallon 2001; and on established loyalties and networks, Vertovec/Cohen 1999 and Vertovec (2004). This is just a selection of the many publications on these topics.

Religious diversity and pluralism: the local scale

Investigating this religious diversity at local level (the city of Leeds) and regional level (the region of Yorkshire and the Humber) has been the purpose of the Community Religions Project (CRP) at the University of Leeds since 1976.[15] Reflecting on the value and interest of taking the religions of the locality as a scholarly starting point, the first director of the CRP, Michael Pye, wrote that:

»By now the City of Leeds itself contains population elements from south and east of the Hindu Kush. In addition the hymns of Martin Luther are sung in German, the Catholic mass is celebrated by Poles, and Greek Orthodox perform their exits and entrances in the Church of the Three Hierarchs directly beside the main West Indian and Sikh communities of Chapeltown. Moreover, Yorkshiremen are interesting too, and so is the Church of England in its mysterious empirical forms.« (Pye 1977: 1)

This became the initial motivation and focus for the research that was to follow: studies, for example, of Hindus, Sikhs and Greek Orthodox – as well as popular religion – in Leeds, and of Bengali and Pakistani Muslims and Sathya Sai Baba devotees in Bradford.[16] The attention to local detail was pursued further from 1994 when teams of students first began to map the place of religion in the city of Leeds and its engagement with other social, educational, political and economic concerns.[17] During the same period, other studies were undertaken, often involving partnerships with local religious and secular agencies.

15 I have discussed the work of the Community Religions Project in various articles, see Knott 1984, 1988, 1998, 2000b, 2004b.

16 This local focus was soon widened to include similar community-based studies situated in other localities, such as Polish Catholics in London, Buddhists in Bath, young Sikhs in Coventry, and young Pakistani Muslims in Oslo. For a full list of the publications of the Community Religions Project, see *www.leeds.ac.uk/trs/*

17 ›The Religious Mapping of Leeds‹ is a team work project run for undergraduate and masters students in the Department of Theology and Religious Studies at the University of Leeds. The areas mapped to date include the neighbourhoods of Beeston (1994), Moortown (1996), the city centre (1997), Armley (2000), the University of Leeds (2002), and South Headingley/Burley (2004). Reports are available for most of these mappings, see *www.leeds.ac.uk/trs/* For a discussion of the pedagogical value of religious mapping, see Knott 1998.

In 1994, a collection of essays was published on *Religion in Leeds* (Mason 1994) to mark the city's centenary. From 1996-98, the Department of Theology and Religious Studies joined forces with Leeds Church Institute to conduct a local study of inter-religious social action, which concluded with an international conference on the subject of religion and locality (Knott et al, in press) and a final report entitled *Faith in the Future: People of Faith, Social Action, and the City of Leeds* (Burlet/Reid 1998). Since 2001, the CRP has worked with the Churches Regional Commission, the Yorkshire and Humber Assembly, Leeds Faith Communities Liaison Forum, and the British Government's Home Office to study religious literacy in Yorkshire and the Humber, the feasibility of a regional faiths forum, and the effectiveness of consultative processes between government and local faith communities.

This work demonstrates the need, in Britain at least, for research on the interface between the priorities and experiences of religious communities and public bodies, particularly national, regional and local government and those agencies established to enact their policies. It also reveals the demand of secular institutions and the religiously illiterate for information about religions, their local social expressions, their beliefs, practices and values, and the way in which these affect the democratic participation, social inclusion, and public order of minority populations.[18] When the CRP was first set up, the ideologies of government, law and the media in Britain were firmly secularist in orientation. Although this is still largely the case, there is now much greater recognition that secularisation has only partially occurred. Religion has not disappeared or died out, but has been revitalised by the presence of those religions carried to Britain by migrants and refugees. The current Prime Minister, Tony Blair (a Christian socialist), has called for ›faith communities‹ to be involved in partnership with local government and statutory agencies in the process of urban regeneration; the Deputy Prime Minister, John Prescott, has called for such communities to be consulted on relevant matters of public policy.[19] For successful im-

18 The need for ›religious literacy‹ in the region was the subject of Knott/Randolph-Horn 2002.

19 See Blair 2001, Office of the Deputy Prime Minister, Neighbourhood Renewal Unit (Inner City Religious Council), *http://www.neighbourhood.gov.uk/faith_communities.asp*, and the Faith Communities Unit of the Home Office, *http://www.homeoffice.gov.uk/docs3/workingtog_faith040329.pdf*. The term ›faith communities‹ is commonly used in British public discourse by secular and religious representatives alike to refer to the social organisation

plementation of such policies, things have to change at local level. And it is here that a research project like the CRP can play a part, in mapping the religious terrain, communicating information about religions to those who need to know, and in undertaking research which helps to facilitate this two-way process between local religious communities and the wider public domain and its agents.[20]

Having given some attention to religion in the local public domain, I shall now turn to spaces of worship and encounters between religious groups. I begin by looking back to April 1999.

Figure 1: The 1999 inaugurated gurdwara on Chapeltown Road, Leeds, on Vaisakhi

Source: Knott 2005

It is *Vaisakhi*, the tercentenary of the Sikh *khalsa*, 300 years on from that momentous occasion when Guru Gobind Singh is said to have demanded the self-sacrifice of five followers only to transform them – through *amrit* or initiation – into Sikhs. In Leeds a splendid new *gurdwara* is opened (to add to the five others already flourishing in the city). It has been built at much cost and local voluntary effort (*sewa*) in a

of religious people into communities of interest (often determined by ethnic and linguistic as well as sectarian factors). I shall continue to use ›faith communities‹ in this sense.

20 There are important issues here of research ethics, the values and standpoint of researchers, the role of ›caretaker or critic‹, and issues of objectivity, involvement in public issues and debate, even advocacy. For discussion of these, see McCutcheon 1997, Cady et al. 1998, Knott 2000b.

prominent position on a main arterial route running north out of the city centre, on Chapeltown Road. The new *gurdwara* is huge, one of the largest in Britain, with parking available for hundreds of cars, and space for large social as well as religious occasions. Its trustees and patrons see it as a flag-ship among Leeds gurdwaras, and a local civic landmark.[21]

Let us look more closely though. What does a spatial analysis reveal? First, this *gurdwara* is on the city's major migratory route, from the inner city to the affluent suburbs.[22] Through this geographical corridor have passed those aspiring Yorkshire citizens escaping the filth of nineteenth century urban Leeds and heading for greener pastures, Jews in the first half of the twentieth century (now residing out as far as the spa town of Harrogate), Eastern Europeans and South Asians – particularly Sikhs who are on the same upwardly-mobile social trajectory. The area in which the *gurdwara* is situated is now largely African Caribbean. But its history can still be discovered in the landscape. Within a radius of half a kilometre from the *gurdwara* can be seen nineteenth and twentieth century churches, a synagogue from the 1930s (now the Northern College of Dance), and houses and other buildings converted for use by Polish Catholics, Ukrainians, Greek Orthodox, other Sikh groups, Muslims and Black Christians.

Secondly and more precisely, if we stand with our backs to the new *gurdwara*, we face its predecessor, evidently a building that was once a church, but one that from 1961 to 1999 housed the main *gurdwara* for Leeds Sikhs, the ›Leeds Sikh temple‹ as it was always known.[23] [Round to one side of it there is another building on the same site that has been used at times as a black Pentecostal church and a Hindu temple.] In these recycled sacred buildings different religious groups have found a temporary home, from the Congregationalist and Baptist Christians who first founded their ›unity church‹ here in 1887 – a startlingly original venture for its time in what was then a garden suburb (Binfield 1994: 104) – to the Punjabi Sikhs and Hindus of the 1960s in what had

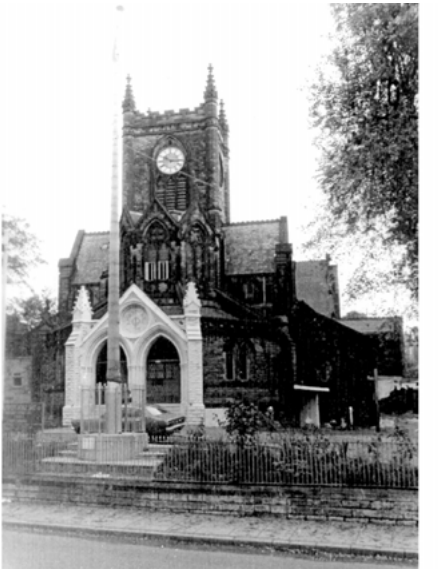
21 That places of worship have acquired this status in Leeds is demonstrated by their inclusion in a series of ›Heritage Open Days‹ organised by Leeds Civic Trust and Leeds City Council.

22 See Phillips (n.d.) for recent research on South Asian settlement and mobility within Leeds.

23 Pictures of the new and old *gurdwaras* can be seen in *http://www.hathisoft.com/sikhism/Gurdwaras/gurdindx.htm*.

by then become part of the inner city.[24] Inside and outside the building the traces of both Christian and Sikh usage can still be seen.[25]

Figure 2: The former main gurdwara for Leeds Sikhs situated in a recycled church (copyright Community Religions Project, Leeds)



Source: Kellgren in Toon 1977

In this spatial reflection, we see what is primarily a history of ›replacement‹, of one community moving in as another moves out, not entirely removing the traces of the first, but certainly taking up what was once its space. In other situations, however, the spatial arrangements – whether temporary or permanent – reflect not replacement but the encounter between groups: in the case of the »Sikh Christmas dinners« in the 1970s, for example, when local dignitaries from Christian churches and other religions were invited by the Sikhs to a nearby school to

24 In their early years in Leeds Punjabi Sikhs and Hindus worshipped together. Theological differences later drove them apart (Knott/Kalsi 1994: 166-167).

25 And the stories of both are told in different chapters of Mason's edited collection, *Religion in Leeds* (Binfield 1994; Knott/Kalsi 1994; see also Toon 1977 and Kalsi 1992).

celebrate the season of goodwill (Knott/Kalsi 1994: 175). A contemporary example, which has led to the development of new shared community space, is the working relationship between Methodist Christians and Bangladeshi Muslims living in the neighbourhood of Beeston in South Leeds (Prideaux 2004). Another, which is principally a social and mental rather than physical space, is the Leeds Faith Communities Liaison Forum, a network linking representative faith bodies (such as Leeds Buddhist Council and Leeds Islamic Forum).[26] This new opportunity for inter-religious encounter is not limited to dialogue on matters of belief and practice, but provides both a mechanism for faith groups to engage with local government on issues of public policy and a means by which they can bid – *together* – for funding to regenerate their neighbourhoods and communities. Public investment in religion in Leeds is now a multi-faith concerns. If a single religious group wishes to develop its own social or physical space, it must now do so from within its own resources. The rhetoric and ideology of multiculturalism are now issuing forth in practical multi-faith projects which will still further alter the Leeds landscape in years to come.

Religious diversity and pluralism: the national scale

As we have seen at the local level, the growth of religious diversity since the mid-twentieth century has changed the physical landscape of Britain, in both its urban and suburban settings. Furthermore, it has changed the way in which religions new to Britain are represented: As John Eade noted, mosques have become places »not only for prayer but for representation of the Muslim presence« (Eade 1996: 227).[27] And a similar process has occurred with temples and *gurdwaras*. Simon Naylor and James Ryan (in press), with reference to a major national study of Islamic, Hindu and Sikh places of worship, have confirmed the scale of the change, noting that, in 1964, there were thirteen officially certified sites of worship rising to 614 certified mosques, 109 Hindu temples or *mandirs*, and 193 Sikh *gurdwaras* by 1998.[28] In many cases,

26 Information about the Beeston project and Leeds Faith Communities Liaison Forum can be found in Knott/McLoughlin/Prideaux 2003.

27 Although the post-war period has seen the establishment of South Asian religious communities, there were in fact several mosques (1887, 1884, 1926) and a *gurdwara* (1911) opened before that time.

28 See publications by James Ryan, Simon Naylor and Richard Gale arising

and particularly in the period to 1980, new religious communities recycled buildings used for other purposes, such as houses, schools, factories and churches. Although building exteriors were sometimes modified, and communities often announced their presence with billboards featuring the name of the group and other manifest symbols, such as the Islamic crescent and Hindu and Sikh flags, the outward appearance of these places of worship generally made little overt impact on the environment (though the exits and entrances of worshippers, particularly their use of local roads and parking facilities, sometimes attracted attention). Inside, however, these places of worship often contained material secrets that many of those critics who were fearful of »an alien invasion of local space« (ibid.: 231) would have found profoundly challenging: Hindu icons or *murti* (including pictures of goddesses and divine animals alongside Jesus and the Buddha), the Islamic *qibla*, directing the prayerful attention of Muslims towards Mecca, and the central presence in the *gurdwara* of the Sikh holy book to which worshippers paid obeisance. However, to quote a well-known English phrase, »What the eye doesn't see, the heart doesn't grieve over«. Thus, it was not the spatial practices and material features occurring behind the closed doors of these outwardly familiar buildings that caused alarm, but the social and cultural challenges that arose from the construction of *new* buildings.

The responses of local people to purpose-built mosques, *gurdwaras* and *mandirs* often took the form of complaints about parking and traffic congestion (Gale/Naylor 2002: 392-394), but sometimes of more outspoken objections concerning the perceived threat to the appearance and ambience of the local area, whether through the islamicisation of »the garden suburb« of Northolt (Eade 1996: 228), or the »inappropriate« erosion of the local community with the development of the Swaminarayan Hindu temple in Neasden (Naylor/Ryan, in press).[29] In such cases, alien cultural traditions were thought by some local people to be transforming the English suburban landscape in an unwelcome way. Other local voices – often liberal, self-consciously anti-racist, and either secular or Christian – embraced more positively the transition and its social and ethical possibilities for »welcoming the stranger«,

from ›Ethnicity and cultural landscapes‹, a research project funded by the Leverhulme Trust, 1998-2001 at the University of Oxford (and directed by Ceri Peach).

29 Northolt and Neasden are both London suburbs.

»living together in harmony«, and for providing »equality of opportunity«.[30]

Figure 3: Postcard of the Swaminarayan Hindu Temple, North London' (copyright Swaminarayan Hindu Temple, 1995)

Source: Postcard 1995

As Naylor and Ryan (2002, and in press) have suggested, colonialist impulses have often been behind the expression of opinions about the development of Islamic, Hindu and Sikh places of worship in Britain. This, together with a related nostalgia for ›English-ness‹, has often been interwoven in the minds of many with what it means to be ›British‹.[31] Unsympathetic discourses, whatever their source or motivation, have not been confined to public complaints and challenges, however. They have also been enshrined in local planning law and decision-making. These have, until recently, lacked any provision for religious freedom and have been conservative with regard both to changes in the use of buildings and to the construction of new places of worship, especially where these are thought to endanger what planners call

30 These are all phrases used in recent publications on the contribution of faith communities to local civic life in Britain.

31 The relationships between England and Britain, and between English and British identities have been much debated in recent years, with innovative inclusive and pluralistic notions of the latter beginning to emerge. See in particular Parekh 2000b and other articles in the same issue of *Political Quarterly*, and Kumar 2003.

›amenity‹ or the intrinsic features of a given locality (Gale/Naylor 2002: 389).

Seen from a postcolonialist and anti-discriminatory perspective with regard to religion, the presence of new religious landmarks is a positive sign in the transition to new British identities, not only those of a hyphenated variety like British-Muslim and British-Hindu, but also those associated with »local multicultures« in which people initiate civic projects which serve both their own and wider local interests (Ash 2002). New places of worship and their associated community spaces may be used for diverse social action initiatives, such as multicultural gatherings, immigration advice centres and cross-community facilities for the young or the elderly. This negotiated process – in which a wide range of groups, individuals and agencies participate – is in some parts of Britain supported by increasingly imaginative and inclusive planning practices (Gale/Naylor 2002: 395-405). Furthermore, purpose-built places of worship may quickly become part of the local – and sometimes even national – heritage, attracting interested tourists as well as worshippers, and becoming significant sites in the landscape (Ridout 2000). Well known examples in England's capital include the Swaminarayan Hindu Temple in north London, referred to by *Reader's Digest* as »the eighth wonder of the world«, and Regent's Park Mosque.

Additionally, seen from the perspective of the faith communities who build and maintain these new mosques, *gurdwaras* and *mandirs*, they have the benefit of providing much needed local religious space, designed specifically for the purposes of ablutions, worship, education and social life. Simultaneously, they both sacralize a space (Chidester/Linenthal 1995; Metcalf 1996) and make a statement about a faith community's place in and contribution to local life. Their spatial relationship to other places of worship – whether of the same religion or others – may well reveal issues of intra- or inter-community contestation and rivalry. Studies of particular localities, the places of worship within them, their interrelationship, outreach, and socio-economic embeddedness can be informative, as we saw earlier, for understanding the place of religion in local landscapes (Knott 2000b).

The development of new places of worship has not been the only way in which religious plurality in Britain has affected the landscape. Increasingly, since the coming to power of ›New Labour‹ in 1997, faith communities have found it useful to work separately and together to keep religion on the public agenda of social inclusion, and to maximise the opportunity to obtain funding and support.[32] One national network

32 National and local government initiatives on the place of faith communi-

has been central in this process. The Inter Faith Network for the UK was founded in 1987 with a membership of representative faith bodies, national inter-faith organisations, local inter-faith groups, and educational bodies with an interest in multi-faith issues. It has aimed »to advance public knowledge and mutual understanding of the teachings, traditions and practices of different faith communities in Britain [...] and to promote good relations between persons of different religious faiths« (Weller 2001: 80).[33] Although it occupies office space in central London, it is characterised spatially by networked communications with its member bodies, and by regular annual meetings in different locations at which representatives from various religious organisations and inter-faith groups get together to discuss common interests such as education, media, young people, and service to the community. Its other key roles are in representing contemporary religious issues to government and other statutory bodies and in informing them about the contribution of faith communities to public life. Examples include the Network's contribution to events during the year of the Millennium, its work with the Local Government Association, and its role in research on religious discrimination funded by the Government's Home Office (Weller et al. 2001).[34] Following the adoption in 2003 of equality legislation on religion and belief, it assisted by providing information for employers and trainers on religions in Britain, their beliefs and practices. It has been an effective player in keeping religion ›in the public eye‹, in other words, in drawing attention to its place in the landscape.

ties in urban regeneration and regional development have increasingly encouraged close interreligious relationships and arrangements (arguably as a means of social control and community cohesion). See Burlet/Reid 1998, and reports on these issues available on the following websites: *www.interfaith.org.uk*, *www.lga.gov.uk* (see publications on ›faith communities‹), *www.rayh.gov.uk* (see ›The feasibility of a faith forum‹).

33 For additional information on the Inter Faith Network for the UK, see *www.interfaith.org.uk*.

34 This research has contributed in part to legislative and policy change in the UK. In December 2003, in order to bring England and Wales in line with European Council directives, *Employment Equality (Religion and Belief) Regulations 2003* was introduced. It offers legal protection to employees from various forms of discrimination in the workplace. Its introduction was followed in 2004 by consultation and planning for a single equality commission to include religion and belief along with race, gender and other human rights.

Britain's dynamic religious landscape through a spatial approach

Even in an apparently secular era, religious people have left their marks on the British landscape. These distinguishing features are sometimes contested, as in the planning of new places of worship, the conduct of public festivals or processions, or the demand by religious bodies for civil rights. These features are often difficult to interpret. When one faith group recycles a building once used by another, how are we to understand the place of religion therein? The symbols and meaningful physical arrangements of the first are overlaid by the second, and may either be forgotten or reinterpreted. These are the »imbricated stata« referred to by Michel de Certeau (1984: 200), the »piling up of heterogeneous places« (ibid.: 201) which overlap, poke through, and provide directions to separate historical landscapes. But, as we have seen, new religious spaces are not always physically embodied. Sometimes they emerge in public discourse, in negotiations between people of different religions, or in networks of mutual self-interest and opportunity. As we saw in the case of Leeds, though, these social and discursive spaces can lead quickly to adaptations in the physical landscape, whether temporary or permanent.

What we see suggests four possible areas of change in Britain's new religious landscape. The first concerns religious literacy, that is, people's general knowledge and awareness of religions, their beliefs and practices, communities of faith, needs and rights, and public contribution. With fewer people attending churches and nurtured in Christian values and teachings (and here we must concur with the secularisation thesis), there is a significant lack of religious literacy. However, the making of a religiously diverse landscape and the transformation of familiar everyday spaces (streets, parks, shops, homes) into temporary, and sometimes permanent sacred sites gives public acknowledgement to the place of religion, helps to make people aware of religious plurality, and opens up the possibility of their wider civic participation in religious cultures.

Secondly, from the perspective of committed practitioners themselves, such a religious presence denotes the sacralisation of urban spaces. A landscape which is commonly reported to be industrialised, commercialised, secular and material is re-imagined and reclaimed as ›sacred‹. In an article on a Sufi procession in Birmingham, Pnina Werbner (1996: 167) writes of Muslims »stamping the earth with the name of Allah«. Whether it is through the ritual performance of processions or festivals, the erection of new places of worship, or the reli-

gious infection of public and private spaces, the march of sacralisation – as opposed to secularisation – seems to be in evidence among many of Britain's Muslims, Sikhs, and Hindus.

Thirdly, as we witnessed above, the social spaces of religiosity are changing. This invites us to think beyond the over-used categories of ›membership‹ and ›attendance‹ as indicators of participation in religious and spiritual life, to such things as inter-faith encounter, new civic-religious partnerships, and shared cross-cultural experience as alternative ways of understanding the socio-spatial nature of religiosity in cosmopolitan Britain.

Fourthly, with the emergence of a new discursive space of religion in government policy, the law and the workplace, it becomes pertinent to ask whether religion has successfully re-entered the public domain from which it was so recently declared absent by secularisation theorists. In Britain, at least, the physical and political presence of Muslims, Sikhs and Hindus seems to have slowed and challenged the process of secularisation, forcing government and other public institutions to once again recognise religious claims.

Although these four conclusions about the changing nature of the religious landscape apply at the national scale, it is our spatial examination of local cases which makes them convincing. As anthropologist, Thomas Hylland Eriksen (1995) wrote, »small places, large issues«. For each small place contains within it examples of processes at work at national and global levels (Martikainen 2004). I have suggested here that a spatial analysis can reveal the layers of history and meaning, the power struggles, and the spatial expression and representation by religious groups of their motivations and aspirations in everyday local context. And, working inductively, this can raise vital questions for us to investigate in relation to other local cases, and to pursue more generally and comparatively at national and international levels.

References

Alam, Fareena (2004): »Take the honour out of killing«, in: *The Guardian* 06.07.2004.

Allison, Rebecca (2003): »Where's the honour in this?«, in: *The Guardian* 03.10.2003.

Asthana, Anushka/Mistry, Ushma (2003): »For families that fear dishonour, there is only one remedy... murder«, in: *The Observer* 05.10.2003.

Ash, Amin (2002): »Ethnicity and the multicultural city: living with diversity«, in: *Environment and Planning A* 34, 6, pp. 959-980.

Badham, Paul (ed.) (1989): *Religion, State and Society in Britain,* Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen Press.

Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London,* Cambridge: Cambridge University Press.

Binfield, Clive (1994): »The history of Button Hill: an essay in Leeds non-conformity«, in: Alistair Mason (ed.), *Religion in Leeds,* Stroud: Alan Sutton, pp. 79-107.

Blair, Tony (2001): »Faith in politics«, speech by Tony Blair to the Christian Socialist Movement, London, 29.03.2001, www.experiencecorps.co.uk/docs/fd.asp?doc=faith_mar_01_I.pdf, accessed 27.11.2004.

Brierley, Peter (1998): *UK Christian Handbook: Religious Trends, 1998-9,* Christian Research with Paternoster Publishing.

Burlet, Stacey/Reid, Helen (1998): *Faith in the Future: People of Faith, Social Action and the City of Leeds,* Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds with Leeds Church Institute.

Caglar, Ayse (1997): »Hyphenated identities and the limits of culture«, in: Tariq Modood/Pnina Werbner (ed.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe,* London: Zed Books, pp. 169-185.

Cady, Linell E. (1998): »The public intellectual and effective critique«, in: *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 27, 2, pp. 36-38.

Census 2001, *www.statistics.gov.uk/census2001/*, accessed 27.11.2004.

de Certeau, Michel (1984): *The Practice of Everyday Life,* Berkeley: University of California Press.

Chidester, David/Linenthal, Edward T. (ed.) (1995): *American Sacred Space*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Chivallon, Christine (2001): »Religion as space for the expression of Caribbean identity in the United Kingdom«, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 19, pp. 461-483.

Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford and Cambridge MA: Blackwell.

Dodd, Vikram (2003): »Kurd who slit daughter's throat in ›honour killing‹ is jailed for life«, in: *The Guardian* 30.09.2003.

Dwyer, Claire (1993): »Constructions of Muslim identity and the contesting of power: the debate over Muslim schools in the UK«, in: Peter Jackson/J. Penrose (ed.), *Constructions of Race, Place and Nation*, London: UCL Press.

Dwyer, Claire (1999a): »Contradictions of community: questions of identity for young British Muslim women«, in: *Environment and Planning A* 31, pp. 53-68.

Dwyer, Claire (1999b): »Veiled Meanings: young British Muslim women and the negotiation of differences«, in: *Gender, Place and Culture* 6, pp. 5-26.

Eade, John (1996): »Nationalism, community and the Islamization of space in London«, in: Barbara Daly Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe,* Berkeley: University of California Press, pp. 217-233.

Eade, John (2000): *Placing London: From Imperial Capital to Global City,* New York and Oxford: Berghahn Books.

Eriksen, Thomas Hylland (1995): *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London: Pluto.

Faith Communities Unit, Home Office, *http://www.homeoffice.gov.uk/docs3/workingtog_faith040329.pdf*, accessed 29.11.2004.

Gay, John (1971): *The Geography of Religion in England*, London: Duckworth.

Gale, Richard/Naylor, Simon (2002): »Religion, planning and the city: the spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns«, in: *Ethnicities* 2, pp. 387-409.

Gupta, Rahila (2003) »A veil drawn over brutal crimes«, in: *The Guardian* 02.10.2003.

Hathisoft (Sikhism in Leeds), *http://www.hathisoft.com/sikhism/Gurdwaras/gurdindx.htm*, accessed 27.11.2004.

Isaac, Erich (1965): »Religious geography and the geography of religions«, in: *Man and the Earth*, University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences 3, pp. 1-14.

Inter Faith Network for the UK, *www.interfaith.org.uk*, accessed 27.11. 2004.

Jackson, Peter (2000): »Rematerializing social and cultural geography«, in: *Social and Cultural Geography* 1, pp. 9-14.

Kalsi, Sewa Singh (1992): *The Evolution of a Sikh Community in Britain,* Leeds: Community Religions Project, University of Leeds.

Kong, Lily (2001): »Mapping ›new‹ geographies of religion: politics and poetics in modernity«, in: *Progress in Human Geography* 25, pp. 211-233.

Knott, Kim (1984): »Community religions at the University of Leeds«, in: *Community Religions Project Research Papers* 1, Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

Knott, Kim (1988): »The Community Religions Project Past and Present«, in: *Journal of Beliefs and Values* 9, 2, pp. 8-11.

Knott, Kim (1997): »The religions of South Asian communities in Britain«, in: John Hinnells (ed.), *A New Handbook of Living Religions,* Oxford: Blackwell, pp. 756-774.

Knott, Kim (1998): »Issues in the study of religions and locality«, in: *Method and Theory in the Study of Religions* 10, pp. 279-290.

Knott, Kim (2000a): »Hinduism in Britain«, in: Harold Coward/John R. Hinnells/Raymond Brady Williams (ed.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada and the United States,* Albany NY: State University of Albany Press, pp. 89-107.

Knott, Kim (2000b): »Community and locality in the study of religions«, in: Tim Jensen/Mikael Rothstein (ed.), *Secular Theories in the Study of Religions,* Copenhagen: Museum Tusculanum Press, pp. 87-105.

Knott, Kim (2004a): »Britain's changing religious landscape: drowning or waving?«, in: *Bericht zur deutschen Landeskunde* 78, 2, pp. 213-229.

Knott, Kim (2004b): »The sense and nonsense of ›community‹«, in: Steven J. Sutcliffe (ed.), *Religion: Empirical Studies,* Aldershot and Burlington: Ashgate, pp. 67-90.

Knott, Kim (2005): *The Location of Religion: A Spatial Analysis of the Left Hand,* London: Equinox.

Knott, Kim/Kalsi, Sewa Singh (1994): »The advent of Asian religions«, in: Alistair Mason (ed.), *Religion in Leeds,* Stroud: Alan Sutton, pp. 161-179.

Knott, Kim/McLoughlin, Séan/Prideaux, Melanie (2003): *The Feasibility of a Faith Forum for Yorkshire and the Humber: Final Report,* Leeds: Community Religions Project in association with the Yorkshire and Humber Assembly and Churches Regional Commission.

Knott, Kim/Randolph-Horn, David (2002): *Religious Literacy: A Guide to the Region's Faith Communities,* Wakefield: Yorkshire and Humber Assembly.

Knott, Kim/Ward, Kevin/Mason, Alistair/Willmer, Haddon (ed.) (in press): *Religion and Locality,* Leeds: Community Religions Project, University of Leeds.

Knott Kim/Toon Richard (1982): »Muslims, Sikhs and Hindus in the UK: problems in the estimation of religious statistics«, in: *Religious Research Papers* 6, Leeds: Department of Sociology, University of Leeds.

Kumar, Krishan (2003): *The Making of English National Identity,* Cambridge: Cambridge University Press.

Lefebvre, Henri (1991 [1974]): *The Production of Space,* Oxford and Cambridge MA: Blackwell.

Local Government Association, *www.lga.gov.uk*, accessed 27.11.2004.
Martikainen, Tuomas (2004): *Immigrant Religions in Local Society: Historical and Contemporary Perspectives in the City of Turku*, Åbo: Åbo Akademi University Press.
Mason, Alistair (ed.) (1994): *Religion in Leeds,* Stroud: Alan Sutton.
McCutcheon, Russell T. (1997): »A default of critical intelligence? The scholar of religion as public intellectual«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 65, 2, pp. 443-468.
McLoughlin, Séan (1998): »An Underclass in Purdah: discrepant representations of identity and the experiences of Young-British-Asian-Muslim-Women«, in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 80, 3, pp. 89-106.
McLoughlin, Séan (2005): »Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 6.
Metcalf, Barbara Daly (ed.) (1996): *Making Muslim Space in North America and Europe,* Berkeley: University of California Press.
Muir, Richard (1999): *Approaches to Landscape,* Basingstoke and London: Macmillan.
Naylor, Simon/Ryan, James (2002): »The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London«, in: *Social and Cultural Geography* 3, pp. 39-59.
Naylor, Simon/Ryan, James (in press): »Tracing the geographies of religious minorities in the UK: using surveys and case studies«, in: Kim Knott/Haddon Willmer/Kevin Ward/Alistair Mason (ed.) *Religion and Locality,* Leeds: Community Religions Project, University of Leeds.
Neighbourhood Renewal Unit (Office of the Deputy Prime Minister), *http://www.neighbourhood.gov.uk/faith_communities.asp*, accessed 27.11.2004.
Nesbitt, Eleanor (1998): »British, Asian and Hindu: identity, self-narration and the ethnographic interview«, in: *Journal of Beliefs and Values* 19, pp. 189-200.
Nye, Malory (2001): *Multiculturalism and Minority Religions in Britain,* Richmond: Curzon.
Parekh, Bhikhu (2000a): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory,* Basingstoke: Macmillan.
Parekh, Bhikhu (2000b): »Defining British national identity«, in: *Political Quarterly* 71, pp. 4-14.
Park, Chris (1994): *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*, London: Routledge.

Parsons, Gerald (ed.) (1993): *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945,* Vol 1: *Traditions,* London: Routledge/Open University Press.

Peach, Ceri (2002): »Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography«, in: *Progress in Human Geography* 26, pp. 252-260.

Phillips, Deborah (n.d.): »Asian mobility in Leeds and Bradford«, Leeds: School of Geography, University of Leeds, *www.geog.leeds.ac.uk/projects/mobility/*, accessed 27.11.2004.

Poole, Elizabeth (2002): *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims,* London: I. B. Tauris.

Prideaux, Melanie (2004): »Faiths together? The effects and implications for Muslims and Christians of joint community projects publicly funded«, paper given at the 50th Anniversary Conference of the British Association for the Study of Religions, Oxford, 16.09.2004.

Pye, Michael (1977): »A paper presented at the Senior Seminar, 16 March 1977«, in: *Community Religions Project Working Paper* 3, Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

Ridout, J. (2000): »Religion and ›the heritage‹ in Britain«, in: Crispin Paine (ed.), *Godly Things: Museums, Objects and Religion,* London and New York: Leicester University Press, pp. 210-227.

Thomas, Terence (ed.) (1988): *The British: Their Religious Beliefs and Practices 1800-1986,* London: Routledge.

Tobler, Judy (2000): »›Home is where the heart is?‹: Gendered sacred space in South Africa«, in: *Journal for the Study of Religion* 13, pp. 69-98.

Toon, Richard (1977): »A study of the Sikhs in Leeds«, in: *Community Religions Project Research Paper* 3, Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

Valins, Oliver (2003): »Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries: ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain«, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* NS 28, pp. 158-175.

Vertovec, Steven (2004): »Religion and diaspora«, in: Peter Antes/Armin W. Geertz/Randi Warne (ed.), *New Approaches to the Study of Religion,* Berlin and New York: Verlag de Gruyter, pp. 275-304.

Vertovec, Steven/Cohen, Robin (ed.) (1999): *Migration, Diasporas and Transnationalism,* Aldershot: Ashgate.

Weller, Paul (ed.) (2001): *Religions in the UK: Directory 2001-03,* Derby: Multi-Faith Centre at the University of Derby in association with the Inter Faith Network for the UK, third edition.

Weller, Paul/Feldman, Alice/Purdam, Keith (2001): *Religious Discrimination in England and Wales: Home Office Research Study* 220, London: The Home Office.

Werbner, Pnina (1996): »Stamping the earth with the name of Allah: *Zikr* and the sacralizing of space among British Muslims«, in: Barbara Daly Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley: University of California Press, pp. 167-185.

Yorkshire and Humber Regional Assembly, *www.rayh.gov.uk*, accessed 27.11.2004.

Religiöser Pluralismus im mongolischen Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher

Karénina Kollmar-Paulenz

> »Wir Mongolen glauben, dass nur ein Gott ist, in dem wir leben und sterben, und auf ihn richten wir unser ganzes Herz [...]. Aber so wie Gott der Hand verschiedene Finger gab, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege, die Seligkeit zu erlangen.« (Rubruk 1984: 193)

Einleitung

Diese eindrücklichen Worte legt der flandrische Kapuzinermönch Wilhelm von Rubruk niemand Geringerem als dem mongolischen Großqan Möngke in den Mund. Wilhelm war von dem französischen König Ludwig IX. zu den Mongolen entsandt worden, in der Hoffnung, dass dieses fremde, aber mächtige Reitervolk als Verbündete gegen die Sarazenen gewonnen werden könnte. In christlichem Sprachduktus berichtet uns Wilhelm von Rubruk über die mongolische Auffassung von religiösem Pluralismus. Der Begriff ›religiöser Pluralismus‹ beschreibt hier jedoch nicht nur die religiöse Pluralität in der mongolischen Gesellschaft der Mitte des 13. Jahrhunderts, sondern vor allem die vom Herrscher gewollte und bestätigte Pluralität von Religionen. Damit bezeichnet Pluralismus »nicht einfach das Faktum von Pluralität, sondern den eine solche Pluralität intentional bestätigenden Diskurs« (Schulze 2004, *im Druck*). Wir werden im Folgenden sehen, dass durch die Religionspolitik der Mongolenherrscher die Partizipation der Akteure der verschiedenen Religionen am gesellschaftlichen Diskurs gewährleistet war, zugleich jedoch auch klar die Grenzen dieser Partizipation kommuniziert wurden.

Die Pluralität der Religionen im mongolischen Weltreich war beeindruckend: Die europäischen Gesandten, die im 13. Jahrhundert Qaraqorum, die ›Hauptstadt‹ des Mongolenreichs, besuchten, berichten ausführlich von der religiösen Vielfalt, der sie begegneten. So gab es in Qaraqorum zwölf ›Götzentempel‹, zwei Moscheen und mindestens eine (wahrscheinlich nestorianische) Kirche (vgl. Rubruk 1984: 175). Die Angaben der mittelalterlichen Reiseberichte werden durch archäologische Funde bestätigt. Seit 1999 wird die alte Hauptstadt der Mon-

golen, die im 13. Jahrhundert circa 30.000 Einwohner hatte, in einem gemeinsamen Projekt der Mongolischen Akademie der Wissenschaften und des Deutschen Archäologischen Instituts ausgegraben. Das Stadtgebiet ist inzwischen weitgehend freigelegt worden. Die Stadt war in einzelne Viertel eingeteilt, die anscheinend nach Ethnien und/oder Religionszugehörigkeit gegliedert waren. Es gab u.a. ein chinesisches und ein muslimisches Stadtviertel (vgl. Märtin 2002: 25). Die Präsenz des Christentums in der mongolischen Steppe bezeugen die christlichen Gräber, die in der Mongolei und in China gefunden wurden, so das Grab einer jungen Venezianerin, das 1961 in Yangzhou entdeckt wurde.[1]

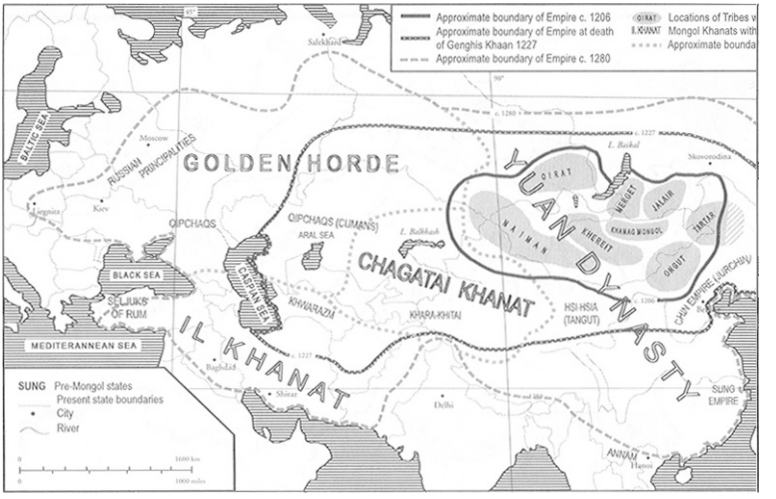
Schon diese wenigen Bemerkungen verdeutlichen, dass die Mongolei, die heute auf der globalen politischen Bühne bestenfalls eine Nebenrolle spielt, im europäischen Hochmittelalter keineswegs ein abgelegener Winkel Asiens war. Das mongolische Reich, das im frühen 13. Jahrhundert von Činggis Qan begründet wurde und das politische Schicksal einer ganzen Reihe europäischer und vorderorientalischer Länder über Jahrhunderte hinweg bis in die frühe Neuzeit hinein bestimmen sollte, ist von seiner geographischen Ausdehnung her das größte Reich der Weltgeschichte gewesen. Dieses riesige Reich bestand genau genommen nur wenige Jahrzehnte, danach zerfiel es in vier Teilreiche, den *Čaghatai ulus,* ein Gebiet, das das heutige westliche Zentralasien umfasst, das *Yuan Qanat*, die chinesischen Gebiete, das Gebiet der *Goldenen Horde*[2] im südöstlichen Russland und das *Ilqanat*, die Gebiete des heutigen Iran. Ich möchte meine Ausführungen vor allem auf die relativ kurze Zeitspanne des mongolischen Weltreichs beschränken, also die Jahrzehnte von ca. 1219/20 bis 1259, dem Tod Möngke Qaghans. Für die daran anschließende Periode, die durch einen Singularisierungsprozess zugunsten einer einzigen Religion in den einzelnen Teilreichen bestimmt war,[3] werde ich beispielhaft die Entwicklung im Yuan-Qanat skizzieren.

1 Eine Steinritzzeichnung auf dem Grabstein der Katarina Vilioni, gestorben in Yangzhou 1342, zeigt die Madonna mit Kind. Abbildung in Wood 2002: 126.

2 So benannt nach mong. *ordo*, »Heerlager«, und dem Goldbesatz der mongolischen Herrscher-Yurte. Es wurde auch *Qanat Qyptschaq* genannt, nach den türkischen *Qyptschaq*, die östlich der Wolga und des Dnepr nomadisierten.

3 Zur Beobachtung, dass die mongolischen Herrscher des Gesamtreichs keine der im Reich vertretenen großen Religionen bevorzugten, während die Herrscher der Teilreiche sich einer einzelnen Tradition zuwandten, vgl. Mej 2004: 424-443.

Abbildung 1: Das mongolische Weltreich und die vier mongolischen Teilreiche



Quelle: Bat-Ochir Bold, 2001, S. xi

1. Der Aufstieg der Mongolen unter Činggis Qan zur militärischen ›Weltmacht‹

Die Geschichte der Mongolen ist eng mit dem Namen Činggis Qan verbunden, der nicht nur die einzelnen Klane der *Mongghol* zu einer Föderation zusammenschloss, sondern es auch verstand, sich eine Reihe mongolischer und türkischer Stammesgruppen durch sein Charisma und seine militärischen Erfolge botmäßig zu machen. Temüjin, der spätere Činggis Qan, wurde in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts in der Mongolei als Angehöriger des Klans der *Borjigid* geboren. Nach einer entbehrungsreichen Kindheit und Jugend[4] gelang es ihm, sich die benachbarten turkmongolischen Stämme zu unterwerfen. Auf einem *Quriltai*, einer Versammlung der Stammesfürsten der verschiedenen Steppenstämme, im Jahr 1206 wurde er zu ihrem Herrscher erhoben, die neunschwänzige Standarte (mong. *sülde*) wurde als

4 Die Biographie des Činggis Qan ist in der »Geheimen Geschichte der Mongolen« enthalten, dem ältesten erhaltenen mongolischen Literaturdenkmal, vgl. Haenisch 1962 und Rachewiltz 2004. Die »Geheime Geschichte« wurde in ihren Hauptteilen 1228 verfasst (vgl. Rachewiltz 1965: 185-206).

sichtbares Symbol seiner Herrschermacht aufgepflanzt, und der Titel *Činggis Qan* wurde ihm verliehen. In den folgenden drei Jahren reorganisierte der neu gewählte Herrscher die Sozialordnung der mongolischen Stammesverbände. Die Basis der mongolischen Sozialordnung war (und ist auch heute noch) der einzelne Klan, mong. *obogh* (vgl. Vladimircov 1934: 46f.). Ein Klan ist im mongolischen soziokulturellen Kontext ein patrilinearer und exogam strukturierter Familienverband, der auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückgeführt wird. Der Klan erwirbt das Recht auf die Nutzung seines Weidegebiets, des *nutugh*, durch den Kult der Territorialgottheit, des Herrn des betreffenden Gebiets bzw. den Kult der Berggottheit, der zugleich auch die Ahnengeister verkörpert. Die an Deszendenzlinien orientierte Sozialstruktur ersetzte Činggis Qan durch eine militärisch-politische Ordnung, die in Zehntausendschaften, mong. *tümen*, untergliedert war. Führungspositionen wurden allein nach Verdienst und Leistung vergeben. Damit war die Abstammung nicht mehr wichtig für sozialen Aufstieg und soziales Ansehen. Die neue Sozialstruktur erwies sich als außerordentlich flexibel und ermöglichte es, immer neue Völker dem mongolischen Reich einzugliedern. Činggis Qan ging nun daran, sein Reich planmäßig durch militärische Eroberungszüge auszudehnen. Er sah sich hierzu durch den »Befehl des Blauen Himmels oben« legitimiert, eines transzendenten Ordnungsprinzips, das die Mongolen als oberste Gottheit jenseits aller Gestalthaftigkeit verehrten. Nach Feldzügen gegen die Tanguten und das chinesische Chin-Reich wandte sich Činggis Qan 1218 nach Westen und eroberte das Reich der Kara-Kitai, danach Buchara und Samarkand, Balch und Chorasan. 1223 schlugen die mongolischen Armeen ein vereinigtes Heer von Kumanen und Russen an der Kalka und stießen bis zum Dnepr vor. 1227, im Todesjahr Činggis Qans, war aus dem mongolischen Steppenimperium ein Weltreich bisher nicht gekannten Ausmaßes geworden, das unter Činggis Qans Sohn und Nachfolger Ögedei Qaghan konsolidiert und noch weiter ausgedehnt wurde.

2. Die Quellen

Schon seit 1204 besaßen die Mongolen eine eigene Schrift, die der Uigure Tatatunga auf Geheiß Činggis Qans aus der uigurischen Schrift entwickelt hatte. In dieser Schrift, deren frühestes Zeugnis der Gedenkstein für den Enkel des Činggis Qan, Yisüngge, ca. 1227 errichtet, darstellt, sind die meisten religiösen und säkularen Zeugnisse der Mongolen geschrieben worden. Einen unschätzbaren Fundus an In-

formationen über Kultur, Religion und Sozialstruktur der Mongolen bietet uns das früheste Werk der mongolischen Literaturgeschichte, die *Geheime Geschichte der Mongolen*, die in großen Teilen schon 1228 verfasst wurde und um 1240/41 ihre Endredaktion erfahren hat (vgl. Rachewiltz 2004). Neben diesem episch-historiographischen Werk besitzen wir eine Reihe mongolischer Inschriften, Erlasse und Sendschreiben der Herrscher an ihre Untertanen in einer Vielzahl von Sprachen, nicht nur in Mongolisch, sondern auch in Arabisch, Persisch, Chinesisch, Tibetisch und anderen Sprachen.

Darüber hinaus sind die Reiseberichte europäischer Gesandter an die Höfe der Qane, so vor allem die *Ystoria Mongalorum* des Johannes de Plano Carpini (vgl. Plano Carpini 1997) und das schon zitierte *Itenerarium* des Wilhelm von Rubruk, und die Berichte persischer Historiker (vgl. Lech 1968; Rašid ad-Dîn 1946-1960) für uns aufschlussreich. Neben den lateinischen und vorderorientalischen liegen uns altrussische Quellen (vgl. Dietze 1971) vor, die die ersten Mongoleneinfälle in Russland und die Verhältnisse des Teilreichs der Goldenen Horde beschreiben. In meiner Darstellung habe ich mich neben den mongolischen und tibetischen Quellen auch auf die lateinischen und altrussischen Berichte gestützt.

3. Autochthone mongolische religiöse Weltdeutungskonzepte

Die Vielzahl der unterworfenen Völkerschaften im mongolischen Weltreich brachte eine enorme religiöse Vielfalt mit sich. Im mongolischen Reich lebten christliche Nestorianer, Katholiken und orthodoxe Christen, Muslime, buddhistische Uiguren, Tanguten und Tibeter, Manichäer, Zoroastrier, Juden, Anhänger der Lehre des Konfuzius und andere mehr. Um die Politik der mongolischen Herrscher gegenüber dieser Vielfalt an religiösen Traditionen in ihren historischen und soziokulturellen Kontexten zu verstehen, müssen in einem ersten Schritt die autochthonen religiösen Konzepte, die auf die Ausformulierung dieser Politik unmittelbaren Einfluss gehabt haben, vorgestellt werden.

Unter den komplexen autochthonen religiösen Weltdeutungskonzepten möchte ich im folgenden zwei Aspekte hervorheben, die die Einstellung der Mongolen zu ihnen fremden religiösen Weltdeutungen und Handlungen prägten und damit auch die Religionspolitik im mongolischen Reich in gewisser Weise determinierten. Dies ist zum einen die Verehrung des Himmels, mong. *tngri*, und die damit verbundenen

Vorstellungen einer vom Himmel ermächtigten Herrschaft, zum anderen aber die Verehrung des Činggis Qan als Ahnengottheit.

Die Verehrung des Himmels scheint religiöses Gemeingut der Turkvölker und Mongolen gewesen zu ein. Das mongolische Wort *tngri*[5] leitet sich aus dem alttürkischen *tängri* ab. Das erste Mal literarisch fassbar ist die Himmelsverehrung bei den Köktürken am Orchon-Fluss in der mongolischen Steppe. In der Kül tegin-Inschrift (6./7. Jahrhundert) legitimiert der türkische Herrscher Bilgä Qaghan seine Herrschaft im Rekurs auf den Himmel:

»Weil der Himmel eingewilligt hat und weil ich selbst Heil besaß, bin ich Großqan geworden.« (Thomsen 1896: 97f.)[6]

Die Himmelsverehrung fiel schon den ersten europäischen Reisenden im 13. Jahrhundert auf:

»Sie glauben an einen einzigen Gott, von dem sie glauben, dass er der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren sei und alle guten wie auch schlechten Dinge in dieser Welt gebe [...].« (Plano Carpini 1997: 47)

Die Formel *möngke tngri*, »Blauer Himmel«, ist auch aus mongolischen Herrscherschreiben an europäische Fürsten und verschiedene Päpste bekannt. Das Siegel des Schreibens des Güyük Qaghan, das er an Papst Innozenz IV. richtete,[7] enthält den folgenden Text:

»Durch die Kraft des Ewigen Himmels,
Der Befehl des Meeres-Qans
Der großen mongolischen Nation
Möge Frieden bringen!« (Ligeti 1972: 20)[8]

Die Formel »Durch die Kraft des Ewigen Himmels« ist im 13. und 14.

5 Zum Konzept von *tngri* s. Rachewiltz 2004: 224-227, zur Himmelsverehrung der altaischen Völker Roux 1956.

6 Für den türkischen Originaltext s. Radloff 1892-1899.

7 Das Schreiben selbst, das Plano Carpini der römischen Kurie überbrachte, ist in persischer Sprache, der damaligen *lingua franca* Zentralasiens, verfasst, während das Siegel in mongolischer Sprache abgefasst ist. Das Schreiben wurde erst im Jahr 1920 in den Archiven des Vatikans wieder gefunden.

8 *Möngke tngri-yin/küčün-tür yeke monghol/ulus-un dalay-in/qanu jrlgh il bulgha.*

Jahrhundert omnipräsent in mongolischen Sendschreiben, in Erlassen und Befehlstafeln und in den so genannten *p'ai-tzu*, den Passierscheinen, die Reisende mit sich trugen und die im gesamten Reich Gültigkeit besaßen. *Deger-e tngri*, »der Himmel oben«, auch *möngke tngri/ tenggeri*, »Ewiger Himmel« oder *köke möngke tngri*, »Blauer Ewiger Himmel« genannt, das transzendente Himmelsprinzip der Mongolen, wurde sowohl von frühen christlichen Missionaren am Hof der mongolischen Herrscher als auch von späteren Missionaren mit dem christlichen Schöpfergott gleichgesetzt. So wird in kumanischen Marienpsaltern das lateinische *deus* mit *tngri* übersetzt. Im Ilqanat und später in der Goldenen Horde wurde *tngri* wahrscheinlich mit Allah gleichgesetzt, wie ein Herrschersiegel auf einem mongolischen Dokument aus dem Jahr 1348 oder 1360 nahe legt: Der türkischen Inschrift (in *'Phags pa*-Schrift) auf dem Siegel, die *oron qudluq bolsun*, »möge der Thron gedeihen«, lautet, ist in arabischer Schrift das Wort »Allah« angefügt (vgl. Franke 1978: 19).

In der *Geheimen Geschichte* werden das Gebet an den Ewigen Himmel (vgl. Rachewiltz 2004: 8), sodann Stangenopfer und Streuopfer erwähnt, die stellvertretend der Sonne dargebracht wurden. Der »Blaue Ewige Himmel« ist in den ältesten mongolischen Texten nur mehr abstrakt genannt, und vor allem fast immer in Bezügen, die die enge Verbindung zwischen Transzendenz und irdischer Herrschaft aufzeigen. Der Rekurs auf den Himmel dient als Legitimation des Herrschaftsanspruchs Činggis Qans, der von sich sagt: »Vom mächtigen Himmel wurde ich bezeichnet.«[9] In einem Schreiben des Ögedei Qaghan an Bela IV. von Ungarn heißt es entsprechend:

»Ich der Qan, Gesandter des himmlischen Königs, dem er Macht über die Erde gegeben hat, um diejenigen, die sich mir unterworfen haben, zu erhöhen und diejenigen, die mir widerstehen, zu unterdrücken.«[10]

Am deutlichsten kommt der durch den Himmel legitimierte Herrschaftsanspruch wohl in den einleitenden Worten zum Ausdruck, die Möngke Qaghan in seinem Schreiben an Ludwig IX. richtet:

»Im Himmel gibt es nur einen ewigen Gott,
auf Erden gibt es nur einen Herrn, Chingischan.«[11]

9 *Geheime Geschichte*, Paragraph 113 (Rachewiltz 2004: 43).

10 *»Ego, Chayn, nuntius regis celestis, cui dedit potentiam super terram subicientes mihi se exaltare et deprimere adversantes«*, zitiert nach Franke 1978: 16.

11 Der Brief wird von Wilhelm von Rubruk in seinem *Itinerarium* mitgeteilt.

Die Legitimation irdischer Herrschaft im Rekurs auf den Himmel ist seit frühester Zeit für China belegt, daher erscheinen chinesische Einflüsse auf das mongolische Konzept der transzendenten Legitimation irdischer Herrschaft wahrscheinlich (vgl. Franke 1978: 18). Die religiöse Legitimation weltlicher Herrschaft war im mongolischen Weltreich von überragender Bedeutung, sowohl hinsichtlich der mongolischen Expansionsbestrebungen als auch hinsichtlich der inneren Ordnung des Reichs. Ich werde noch einmal, wenn ich die Konsolidierung des mongolischen Weltreichs behandle, auf sie zurückkommen.
Ein weiteres wichtiges Element autochthoner Religiosität war bei den Mongolen die Ahnenverehrung. Die Ahnengeister sind unsterbliche Totenseelen. Bei den Mongolen herrschte die Vorstellung, dass der Mensch drei verschiedene Seelen besitzt. Die Fleischseelen, mong. *sünesün*, werden von der Mutter empfangen und leben nach dem Tod weiter. Sie, die zu Ahnen- und Schutzgeistern werden, werden *ongghon* (Plural: *ongghod*) genannt. Die *ongghod* sind zugleich die Hilfsgeister der Schamaninnen und Schamanen. Nach einer mongolischen Erzählung[12] verwandelten sich die Ahnen der Familie in die ersten *ongghod*. Die Seelen von außergewöhnlichen Menschen, z.B. Schamaninnen und Schamanen, Klanältesten, berühmten Jägern oder Fischern werden zu besonders mächtigen *ongghod*, die nicht nur die einzelne Familie, sondern den ganzen Klan beschützen. Am Ehrenplatz in der Yurte hängen die aus Filz, Eisen, Holz, Leder, Stoff oder sogar Papier gefertigten Figuren, die die Ahnengeister repräsentieren. Sie werden verehrt und während der gemeinsamen Mahlzeiten der Familienmitglieder ebenfalls mit Nahrung ›gefüttert‹.

Schon die europäischen Gesandten des 13. Jahrhunderts haben über die *ongghod* berichtet, so Johannes de Plano Carpini:

»[...] [sie] haben aber [...] Abgötter, aus Filz nach menschlichem Bild geformt, die sie zu beiden Seiten der Tür ihrer Behausung aufhängen [...]. Andere Götterbilder fertigen sie aus Seidenstoffen und ehren sie sehr [...]. Den beschriebenen Bildern opfern sie die erste Milch allen Viehs und jeder Stute, und wenn sie zu trinken oder zu essen beginnen, opfern sie ihnen zuerst von den Speisen und Getränken.« (Plano Carpini 1997: 47)

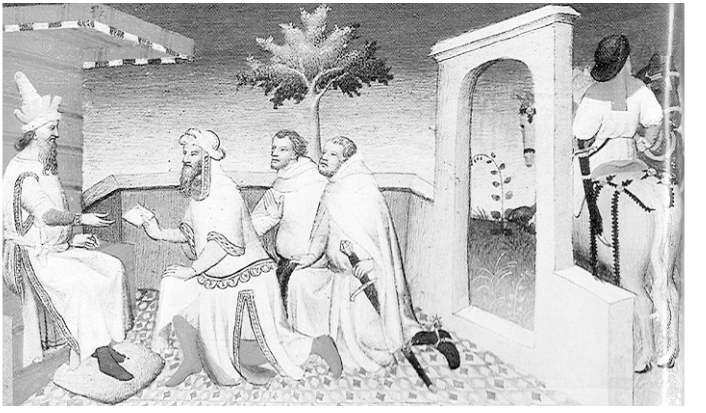
Der Kult der Ahnengeister erscheint in der mongolischen Frühzeit an

Der lateinische Text lautet: »*In celo non est nisi unus Deus eternus, super terram non sit nisi unus dominus Chingischan.*« Zitiert nach Sagaster 1973: 242.

12 *Ongghod qara sakighulsun teüke sudur bičig*, »Erzählung über den Ursprung des schwarzen Schutzgeistes«.

den einzelnen Klan gebunden und ist es prinzipiell auch heute noch. Nach dem Tod Činggis Qans wurde die Lebenskraft des Qans von seinem Klan, den Borjigid, als mächtiger Ahnengeist verehrt. Unter seinem Sohn und Nachfolger Ögedei Qaghan wurde dieser klangebundene Ahnenkult zum Staatskult erhoben und die reichsweite Verehrung des Činggis Qan per Gesetz vorgeschrieben. Auf die Gründe, die hierzu geführt haben, werde ich weiter unten eingehen. Für den Moment ist es wichtig festzuhalten, dass die Verehrung des Činggis Qan als Ahnengottheit für alle Untertanen des mongolischen Reichs unabhängig von ihrer eigenen Religionszugehörigkeit normative Gültigkeit besaß.

Abbildung 2: Qubilai Qaghan übergibt den Brüdern Polo eine Bortschaft an den Papst.



Quelle: Jean-Paul Roux 2003, S. 46

4. Die Konsolidierung eines Weltreichs

Nach dem Tod Činggis Qans im Jahr 1227 umfasste das mongolische Reich eine riesige Landfläche, die von China bis nach Europa reichte. Unter Ögedei Qaghan erfuhr das Reich eine weitere Ausdehnung, aber zugleich auch eine innere Stabilisierung, deren Grundsteine schon unter Činggis Qan gelegt worden waren:

»Man kann zwar ein Reich vom Rücken der Pferde her erobern, aber man kann es nicht vom Rücken der Pferde aus verwalten.«

Diese berühmte Mahnung des Ministers Ye-lü Ch'u-ts'ai an Ögedei Qaghan charakterisiert treffend die strukturellen Probleme, denen das mongolische Weltreich ausgesetzt war. Ögedei Qaghan ging nun daran, das Reich durch geschickte administrative Maßnahmen zu konsolidieren. Lassen wir den mongolischen Herrscher selbst zu Wort kommen. In der *Geheimen Geschichte* nennt er »vier gute Dinge«, die er während seiner Herrschaft geleistet hat. Das erste ist ein Feldzug gegen die Nordchinesen, der uns hier nicht interessiert, aber dann zählt er auf:

»Als meine zweite Tat habe ich Poststationen aufstellen lassen, so dass unsere Boten in Eile den ganzen Weg reiten konnten; und zu diesem Zweck habe ich den Poststationen sämtliche nötigen Dinge zur Verfügung gestellt.

Was die nächste Tat angeht, so habe ich Brunnen graben lassen an Orten ohne Wasser und habe Wasser hervorbringen lassen, auf diese Weise die Leute mit Wasser und Gras versorgend.

Weiter habe ich Wachleute und Truppen stationiert überall unter den Menschen der Städte, und so habe ich die Menschen in Frieden leben lassen, sie ausruhen lassend, ihre Füße auf dem Boden, ihre Hände auf der Erde.«[13]

Das wahrscheinlich schon unter Činggis Qans Herrschaft eingerichtete Post- und Kurierwesen (mong. *jam*), das von Ögedei Qaghan ausgebaut wurde, führte dazu, dass das mongolische Imperium über Nachrichten- und Reiseverbindungen verfügte, wie sie bis dahin noch nicht existiert hatten. Des Weiteren sorgte Ögedei Qaghan dafür, dass seine Untertanen genügend zu essen hatten, sowie für die innere Sicherheit des Reichs.

Die innere Ordnung des mongolischen Reichs fiel schon den europäischen Reisenden des Mittelalters auf. So stellt Johannes de Plano Carpini erstaunt fest:

»Kriege, Streitigkeiten, Verletzungen, Morde geschehen unter ihnen niemals. Auch Räuber und Diebe wertvoller Dinge sind dort nicht zu finden. Deshalb werden ihre Behausungen und Karren, in denen sie ihre Schätze haben, des Abends und auf der Fahrt nicht verschlossen. Wenn Tiere verloren gehen, dann lässt, wer immer sie findet, sie dort oder bringt sie zu den Männern, die dafür eingesetzt sind; die Leute aber, denen die Tiere gehören, suchen sie bei eben diesen und bekommen sie ohne alle Umstände zurück.« (Plano Carpini 1997: 55-56)

13 Mongolischer Text in Haenisch 1962: 102.

Diese Schilderung steht in krassem Gegensatz zu den Berichten der *Geheimen Geschichte*, in denen ausführlich die Jugendjahre Činggis Qans geschildert werden, die sich vor allem durch ständige Viehdiebstähle, Überfälle auf benachbarte Nomadenstämme, Streit um Weiderechte, Frauenraub und anderes mehr auszeichneten. Obwohl er in seiner Jugend selbst durch solche Unternehmungen seine Macht kontinuierlich stabilisiert und ausgebaut hatte, griff Činggis Qan, als er sich eine solide Machtbasis erkämpft hatte, anscheinend gerade hier hart durch, weil er richtig erkannt hatte, dass gerade die immerwährenden Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Klanen und Stämmen zu einer permanenten inneren Bedrohung und letztlich zu einer Destabilisierung seiner Herrschaft führen würden. Činggis Qan, und in seiner Nachfolge Ögedei Qaghan, schafften es, durch eine Rechtsprechung, die drakonische Strafen bei Verstößen gegen die als allgemein verbindlich erklärten sozialen Normen vorsah, eine nie zuvor gekannte innere Sicherheit im mongolischen Reich zu schaffen. Die Bemühungen der mongolischen Herrscher, ihre Herrschaft auch nach innen hin zu konsolidieren, sind jedoch nicht nur aus politischer Notwendigkeit geboren, sondern liegen in dem religiös fundierten Herrschaftskonzept der Mongolen begründet.

5. Gesetzgebung und Administration als Ausdruck der vom Himmel legitimierten Herrschaft

Ögedei Qaghans Gesetzgebung basierte auf der älteren Gesetzgebung seines Vaters Činggis Qan, dem berühmten *Jasaq*, normativen Anordnungen und Geboten, die sich auf Regierungsbelange, militärische Administration, Gerichtsbarkeit, Verteilung der Beute nach Kriegszügen und Ähnliches bezogen. Der *Jasaq* erlangte im gesamten mongolischen Reich normative Verbindlichkeit und stellte einen Kodex von Gesetzen dar, dem unbedingt Folge zu leisten war. Der Tradition nach erließ Činggis Qan den *Jasaq* zur Durchsetzung der vom Himmel legitimierten und die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft immer wieder bestätigenden inneren Ordnung. Dieser erste mongolische »evolving *corpus* of laws«, der von dem Herrscher in der Zeit nach seiner Wahl zum Qan auf dem Quriltai von 1206 etabliert worden war und seinen Abschluss mit dessen Tod 1227 fand, soll 1229 anlässlich der Thronbesteigung des Ögedei Qaghan feierlich verkündet und anschließend in uiguro-mongolischer Schrift niedergeschrieben worden sein. Der *Jasaq* wurde in Geheimarchiven aufbewahrt und war nur den ältesten Mitgliedern des Herrscherhauses, der Činggisiden-Familie, zugänglich. Er

ist nicht schriftlich überliefert,[14] wir kennen ihn nur fragmentarisch, vor allem aus persischen und arabischen Quellen, in denen er ausführlich zitiert wird. Besonders dem persischen Geschichtsschreiber Rašid ad-Dîn verdanken wir unsere Kenntnis dieser ersten mongolischen Gesetzgebung.

Der *Jasaq* des Činggis Qan stellte ein Instrumentarium zur Etablierung und Aufrechterhaltung der inneren Ordnung des Reichs dar und diente damit seiner Herrschaftslegitimation. Die »Kraft des Ewigen Himmels«, die dem Herrscher zuwächst, wird sichtbar in seiner Staatsführung. Ihm obliegt es, seinen Untertanen Frieden (mong. *amughulang/amur*), Ruhe (mong. *nuta*) und Ordnung (mong. *kilbar amur*) zu geben. Eine reichsweite innere Ordnung erwies die Herrschaft des Qans als vom Himmel her legitimiert und damit letztlich ›gottgewollt‹. Nur dann war dem Qan die Gefolgschaft seiner Untertanen gewiss, da das mongolische Herrschaftsprinzip ein dynamisches war. Die Gefolgsleute eines Qans waren nur solange an ihn durch einen absoluten Treueid gebunden, solange sein ihm vom Himmel verliehenes Charisma, sein ›Heil‹, durch militärische Erfolge und die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung immer neue Bestätigung erfuhr. Der Herrscher war verpflichtet, für seine Untertanen materiell zu sorgen. Konnte er seine Verpflichtungen gegenüber seinen Gefolgsleuten nicht einhalten, fühlten diese sich an ihren Treueid nicht mehr gebunden. Daher bemühten sich die mongolischen Herrscher um die materielle Absicherung ihrer Untertanen. Rašid ad-Dîn berichtet, dass Činggis Qan während seines Feldzugs gegen den Chorezm-Schah eine Umlage im Heer erhob, um die in Not geratenen, in der Mongolei zurückgebliebenen Stämme und Gefolgsleute zu versorgen. Ögedei Qaghan führte eine Viehsteuer zugunsten der Armen und Bedürftigen im Reich ein. Der Herrscher hatte darüber hinaus dafür zu sorgen, dass seinen Untertanen genügend Weideplätze und Wasser zur Verfügung stand, eine Aufgabe, die in einer nomadischen Gesellschaft stets eine potentielle Quelle für Konflikte darstellte.

Neben der Gesetzgebung wies das Kanzleiwesen im mongolischen Reich ein hohes Maß an Verbindlichkeit auf, wie durch die neben dem Mongolischen in chinesischer, türkischer, persischer, tibetischer und altrussischer Sprache überlieferten Herrscherurkunden vielfach belegt

14 In der Forschung ist immer noch umstritten, ob es sich bei dem *Jasaq* um ein geschriebenes Gesetzeswerk oder um mündlich tradierte Rechtsprechung handelt. Eine Zusammenfassung der Kontroverse gibt Heuschert 1998: 15-18.

ist. Für die Einrichtung seiner ersten Staatskanzlei im Herbst 1231 nutzte Ögedei geschickt die administrativen Kenntnisse der ihm unterworfenen Völker. 1234 erließ er eine Reihe von Zivil- und Militärgesetzen, die im gesamten Reich Gültigkeit hatten. Darüber hinaus wurde schon 1229/30 ein einheitliches Steuersystem im mongolischen Reich etabliert. Zwecks Festlegung der Steuer- und Tributabgaben ließ Ögedei 1235 den ersten Zensus in den mongolischen Gebieten Nordchinas durchführen.

Mit all diesen Maßnahmen wurden unter Ögedei Qaghan die Grundlagen für die relative politische Stabilität des Riesenimperiums gefestigt und ausgebaut. Damit wurde zugleich der Weg für transkontinentale Kultur- und Handelsbeziehungen zwischen Europa und Asien geebnet und eine *Pax Mongolica* etabliert, die erst nach dem Zusammenbruch der mongolischen Yuan-Dynastie 1368 wieder zum Erliegen kam.

6. Die Religionspolitik der Mongolenherrscher

Die Religionspolitik erwies sich im mongolischen Reich, das eine Vielzahl religiöser Traditionen in sich vereinte, als besonders bedeutend für die innere Stabilität. Wir finden schon in den von persischen und arabischen Geschichtsschreibern überlieferten Fragmenten des *Jasaq* eine Anweisung, wie mit der Religionsvielfalt im mongolischen Reich umzugehen sei. Im Fragment 11 des *Jasaq*, das von dem ägyptischen Historiographen Taqî ad-Dîn Aḥmad al-Maqrîzî (15. Jahrhundert) überliefert ist, heißt es:

»Alle Bekenntnisse sollen gleichermaßen geehrt werden, da sie Mittel sind, Gott zu gefallen.«[15]

Der arabische Historiograph Al-Umarî (1301-1349) bemerkt îm 2. Kapitel seines umfangreichen Geschichtswerks *Masālik al-abṣār wa l-mamālik al-amṣār*, das dem mongolischen Weltreich gewidmet ist, erstaunt, dass der Großkhan »als Ungläubiger die vielen muslimischen Gemeinden (*umam*) unter seinem Volk achtet und respektiert« (Lech 1968: 113). Wir müssen hier nun fragen, ob die Pluralität der Religio-

15 Zitiert nach Alinge 1934: 119. Maqrīzî bildet mongolische religiöse Vorstellungen natürlich in islamischer Terminologie ab, so wie Rubruk und Plano Carpini sie in christlicher Terminologie darstellen.

nen im mongolischen Weltreich nicht einfach nur ein gesellschaftliches Faktum, sondern von den Herrschern intentional gewollt war, und ob diese Pluralität im öffentlichen (hier durch die mongolischen Herrscher inszenierten) Diskurs bestätigt wurde.

Eine Antwort auf diese Fragen geben uns die Steuerbefreiungserlasse für den Klerus der verschiedenen Religionen, die in einer ganzen Reihe von Sprachen aus dem 13./14. Jahrhundert überliefert sind. Sie galten für sämtliche im mongolischen Reich präsenten Religionen, Nestorianer wie Muslime, Buddhisten, Daoisten, orthodoxe Christen und andere mehr. Der älteste dieser Erlasse ist der Legende nach von Činggis Qan selbst im Jahr 1223 für den Patriarchen und Abt Ch'ang-ch'un Qiu Chuji (1148-1227) des daoistischen Klosters Hao-t'ein angefertigt worden, der von dem Herrscher in die Mongolei gelockt worden war, angeblich um ihm das Geheimnis der Unsterblichkeit zu entlocken. Das Treffen zwischen dem Abt und dem Herrscher illustriert zudem einen weiteren Aspekt mongolischer Religionspolitik, das öffentlich inszenierte »Gespräch über religiöse Fragen«, das von den mongolischen Herrschern aktiv gefördert wurde.

Der weiter oben zitierten »Anweisung zur religiösen Toleranz« aus dem *Jasaq* des Činggis Qan, von Maqrîzî überliefert, geht eine Anordnung zur Steuerbefreiung des Klerus voraus:

»Von Steuern und Abgaben sollen befreit sein: alle Nachkommen Alis, des Sohnes Abu-Talebs, sowie alle Fakire, Leser des Koran, Rechtskundige, Ärzte, Gelehrte, Mönche und Einsiedler, Muezzine und Leichenwäscher.« (Alinge 1934: 119)

Während Maqrîzî nicht den Wortlaut solcher Erlasse wiedergibt, sind die tibetischen Quellen exakter. In den *Sa skya pa'i gdung rabs*, einer 1629 von dem Sa skya Khri 'dzin sNgags 'chang Ngag dbang kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan dpal bzang po verfassten Biographiensammlung der Äbte des Klosters von Sa skya, gibt der Verfasser zwei Erlasse des Qubilai Qaghan aus den Jahren 1254 und 1264 im Wortlaut wieder. Ich zitiere einen Ausschnitt aus dem Erlass (tib. *ja sa mu tig ma*), der 1264 an die tibetische Geistlichkeit erging:

»Die Mönchsgemeinde, die somit den [buddhistischen] Verhaltensregeln entsprechend sich verhalten, sollen durch andere, die zu den Truppenführern und Soldaten, Burgherren [...] und kaiserlichen Boten gehören, nicht als zu Beaufsichtigende behandelt werden. Ohne ihnen irgendeine Kriegsdienstleistung, Steuer und Dienstleistung aufzuerlegen, veranlasst, dass sie so leben, dass sie

nicht gegen die Verhaltensregeln des Pfades des Sākyamune verstoßen, dem Himmel opfern und für mich Wunschgebete beten.« (Schuh 1977: 123)[16]

Der erste dieser Erlasse an die buddhistische Geistlichkeit Tibets erging im Jahr 1254.

Der hier zitierte Steuerbefreiungserlass spricht allerdings eine deutliche Sprache in Bezug auf die Bedingungen der Steuerbefreiung: Der Klerus musste seine Dienste stets dem mongolischen Herrscherhaus zur Verfügung stellen, um in den Genuss der Steuerbefreiung zu kommen. Dies besagt der Zusatz »dem Himmel opfern und für mich Wunschgebete beten«. Der den verschiedenen Religionen im mongolischen Reich übergeordnete Referenzrahmen ergibt sich aus den religiösen Weltdeutungskonzepten der Mongolen.

Im mongolischen Vielvölkerreich war Religionsfreiheit gewährleistet, die Geistlichkeit der verschiedenen religiösen Traditionen wurde gegenüber den anderen Untertanen steuerlich begünstigt, sie war vom Kriegsdienst befreit und musste auch nicht die üblichen Dienstleistungen den Gesandten des Qans gegenüber leisten, wie frische Pferde und Lebensmittel bereitstellen.[17] Und trotzdem war die Freiheit der Religionsausübung an bestimmte Rahmenbedingungen gebunden. Der religiösen Freiheit der Untertanen des mongolischen Reiches war über den hier genannten übergeordneten religiösen Referenzrahmen hinaus durch die Auflage, mongolische soziale Normen zu beachten und zu befolgen, eine Grenze gesetzt. Die Einhaltung der Gruppennormen war eine Aufgabe des Herrschers, die aus dem mongolischen Herrschaftskonzept abgeleitet wurde. So sagt Činggis Qan laut Rašid ad-Dîn, als er zum Qan erhoben wird:

»Ich werde die Zerstörung der Wohnsitze unserer Ahnen nicht zulassen, ich werde die Abkehr von unseren Lebensgewohnheiten und Bräuchen nicht erlauben. Da ich der Herrscher und Heerführer vieler Länder geworden bin, erachte ich es als meine Pflicht, mich um die Untertanen zu sorgen.« (Rašid ad-Dîn 1952, I/2: 130)

An dieser Stelle muss ich auf die oben skizzierte Verehrung des Činggis Qan als Ahnengottheit zurückkommen.

16 Tibetischer Text in *Sa skya pa'i gdung rabs*, Fol. 87r6-87v1.

17 Diese Dienste wurden als sehr hart empfunden und stellten tatsächlich eine starke Inanspruchnahme der Nahrungsressourcen der Bevölkerung dar.

Mongolische soziokulturelle kollektive Identität war im 13./14. Jahrhundert wesentlich in dem dynamischen Prinzip der transzendent fundierten und säkular durch militärische Erfolge und innere Ordnung immer wieder bestätigungsbedürftigen Herrschaft des Qans begründet. Eine solcherart begründete kollektive Identität ist jedoch an die physische Präsenz des Herrschers gebunden und kann sich nur temporär etablieren. Daher nimmt es nicht wunder, dass es mit dem Tod Činggis Qans im Jahr 1227 anscheinend zu einer Krise des kollektiven Selbstverständnisses der Mongolen kam.[18] Jedenfalls treffen wir nun das erste Mal auf den Versuch der Kanonisierung religiöser Symbolik, der im Aufstieg des Činggis Qan zu einer mächtigen Ahnengottheit evident wird, deren Verehrung im ganzen mongolischen Reich vorgeschrieben war und die in der Deifizierung des Činggis Qan als »Ahnherr aller Mongolen« und normensetzende Gottheit kulminierte. Es war offensichtlich das Bedürfnis nach einer identitätsstiftenden, das inzwischen riesige geographische Ausmaße umfassende Reich einigenden, allgemein verbindlichen Symbolik vorhanden, die in der Gestalt Činggis Qans als Ahnengottheit geschaffen wurde. Sichtbarer Ausdruck dieser Repräsentationsfigur mongolischer religiöser und soziokultureller Identität wurden die *Acht weissen Yurten* (mong. *naiman čaghan ger*), die wohl zuerst die vier Palastyurten des Činggis Qan und seiner vier Gemahlinnen Börte, Qulan, Yesüi und Yesügen waren, als Orte der Verehrung für das »Goldene Licht«, mong. *altan gegen*, womit die nach dem Tod weiterexistierende Lebenskraft und -energie des Činggis Qan gemeint ist. Damit wurde der Schritt von einem lokalen, an einen Klan gebundenen Ahnen- und Schutzgeist zu einer überregionalen Gottheit vollzogen, die nicht mehr an einen einzelnen Klan gebunden erscheint. Symbol dieser Ahnengottheit ist des Weiteren die *Sülde* des Činggis Qan, die das Lebensprinzip des Mongolenherrschers verkörpert, eine Vorstellung, die tief in den autochthonen mongolischen Seelenvorstellungen verwurzelt ist. Die *Sülde* ist heute eines der wichtigsten politisch-kulturellen Symbole der neuen demokratischen Mongolei. (vgl. Kollmar-Paulenz 2003: 25).

An der Verehrung des Činggis Qan zeigen sich die Grenzen der mongolischen Religionsfreiheit. Ein historisches Beispiel möge das illustrieren.

Johannes de Plano Carpini berichtet ausführlich vom Schicksal des russischen Fürsten von Černigov, Michail Vsevolodovič, der am 20. September des Jahres 1246 im Lager Batu Qans getötet wurde:

18 Obwohl die Erbfolge durch die vorausgegangene Wahl des Ögedei geregelt war.

»So geschah es vor kurzem, dass sie Michail, einen der großen Fürsten von Russland, der gekommen war, um sich Batu zu unterwerfen, zwischen zwei Feuern hindurchgehen ließen. Danach verlangten sie von ihm, dass er sich gen Süden vor Činggis Khan verbeugen sollte. Er antwortete, dass er sich vor Batu und seinen Dienern gerne verbeugen wolle, doch nicht vor dem Bild eines toten Menschen, weil das den Christen nicht erlaubt sei. Nachdem sie ihn mehrmals aufgefordert hatten, sich zu verbeugen, und er es ablehnte, ließ ihm er der genannte Anführer durch den Sohn des Jaroslav den Tod androhen, falls sich nicht verbeuge. Er antwortete, dass er lieber sterben wolle als Verbotenes zu tun. Und Batu sandte einen seiner Leute, der den Michail so lange mit der Ferse in der Herzgegend in den Leib trat, bis er starb.« (Plano Carpini 1997: 49)

Michail hatte sich geweigert, Činggis Qan als Ahnengottheit seine Verehrung zu erweisen. Aufgrund der die Herrschaft fundierenden Funktion der eigenen religiösen Weltdeutung erfuhr die religiöse Toleranz der Mongolen dort ihre Einschränkung, wo durch divergierende Konzepte die Anerkennung der allen anderen religiösen Traditionen übergeordneten mongolischen religiösen Normen in Frage gestellt wurde. Im 13./14. Jahrhundert kann also nicht von einem spezifisch religiösen Diskurs der Mongolen die Rede sein, aus dem heraus die Pluralität der Religionen entweder befürwortet oder abgelehnt wird.[19] Wir finden zwar Aussagen wie die des eingangs zitierten Möngke Qaghan zu einem religiösen Pluralismus, der die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der verschiedenen religiösen Traditionen suggeriert. Aber in den von mongolischen Herrschern unterstützten ›Religionsgesprächen‹, in denen es den Beteiligten um die religiöse Wahrheitsfrage ging, waren mongolische Schamaninnen oder Schamanen nicht vertreten, jedenfalls werden sie in den Quellen nicht explizit erwähnt. Wenn sie anwesend waren, dann anscheinend nicht als aktiv Partizipierende. Der Glaube an den »Ewigen Blauen Himmel« bedurfte nicht der Verifizierung in philosophischen und theologischen Diskursen, da seine Infragestellung zugleich die Infragestellung der Legitimität der mongolischen Herrschaft bedeutet hätte. Religiöser Plura-

19 So kennt die *Geheime Geschichte* keinen Terminus, der ›Religion‹ als einen gesonderten Bereich mongolischer Kultur ausdifferenziert. Die schon im 13. Jahrhundert gebräuchlichen Termini *nom* (aus dem griechischen *nomos*) und *sasin* (aus dem Sanskrit-Wort *śāsana*) bezeichneten zuerst den Buddhismus, bevor sie im späten 16. Jahrhundert als komparatistische Begriffe zur Bezeichnung der eigenen und der fremden religiösen Lehren und Rituale angewandt wurden.

lismus im eingangs definierten Sinn wurde nicht im religiösen Diskurs begründet, sondern im machtpolitischen, und im machtpolitischen Diskurs wurden auch die Grenzen des religiösen Pluralismus ausgehandelt, oder anders ausgedrückt: »Jeder konnte seine religiösen Bräuche ausüben, wie sie ihm sein Glaube vorschrieb, aber wenn dies die Stabilität des Reichs oder die mongolische Herrschaft bedrohte, dann antworteten die Mongolen mit Gewalt« (Mej 2004: 427).

Johannes de Plano Carpini, der die politischen Implikationen der Činggis Qan-Verehrung nicht erkannte, ist die gegen den Fürsten Michail ausgeübte Gewalt nicht verständlich:

»Und weil sie beim Gottesdienst keinem Glaubensgesetz folgen, zwangen sie bisher, soweit wir erfahren konnten, niemanden, seinen Glauben oder sein Gesetz zu verleugnen, außer dem einen Michail, von dem gerade die Rede war. Was sie allerdings in Zukunft tun werden, weiß ich nicht [...].« (Plano Carpini 1997: 49)

Der Ausschließlichkeitsanspruch der vorderorientalischen religiösen Traditionen hingegen, der eine religiöse Begründung von Religionspluralität wenn nicht verhindert, so doch erschwert, war den Mongolen unverständlich. So schreibt noch der mongolische Ilqan Arghun 1290 an Papst Nikolaus IV. angesichts der ständig wiederholten Aufrufe zur Taufe von Seiten der christlichen Könige und des Papstes:

»Wenn man allein zum ewigen Himmel betet und wenn man so glaubt, wie es sich gehört, ist das nicht ebenso, wie wenn man zum Christentum übergetreten wäre?«[20]

7. Exkurs: Religionspolitik im Yuan-Reich (1271-1368)

Während die Herrscher des mongolischen Reichs bis zu Möngke Qaghan (gestorben 1259) sich nicht zu einer der großen religiösen Traditionen ihrer Zeit bekannten, sondern an den mongolischen religiösen Weltdeutungskonzepten festhielten, änderte sich dies nach 1259, als das Reich in insgesamt vier Teilreiche auseinander fiel. Die Herrscher des Ilqanats traten bald zum Islam über, während in der von Qubilai Qaghan begründeten Yuan-Dynastie in China der Buddhismus eine Sonderstellung einnahm. Entgegen den frommen tibetisch-buddhistischen Darstellungen in späteren tibetischen Geschichtswerken kann

20 Mongolischer Text in Ligeti 1972: 249.

Qubilai Qaghan jedoch nicht in einem exklusivistischen Sinn als Buddhist bezeichnet werden. 1263 ordnete Qubilai Qaghan die Errichtung eines Tempels zur Ahnenverehrung in Peking an, der 1266 vollendet wurde. Die Ahnentafeln wurden in acht verschiedenen Räumen aufbewahrt, die von späteren Historikern mit den schon erwähnten *naiman čaghan ger* gleichgesetzt wurden, was wohl historisch nicht korrekt ist.[21] Qubilai förderte nebeneinander den mongolischen Ahnenkult, buddhistische Rituale und, wenn auch in weit geringerem Masse, den chinesischen Staatskult. Das diese auf den ersten Blick disparaten religiösen Konzepte miteinander verbindende Element war ihre herrschaftslegitimierende Funktion.

Trotz der verschiedenen religiösen Weltdeutungssysteme, auf die sich die mongolischen Herrscher der Yuan-Dynastie situativ bezogen, setzte nach 1260 ein Singularisierungsprozess ein, der den Buddhismus als vom Herrscher und den mongolischen Eliten bevorzugte Religion auswies. Qubilai Qaghan richtete ein Religionsamt ein, das sämtliche Fragen, die religiöse Institutionen betrafen, regelte. Diesem Amt stand ein tibetisch-buddhistischer Geistlicher vor. Während Qubilai gemäß den Berichten tibetischer Historiographen ausschließlich die Sa skya-Tradition des tibetischen Buddhismus fördern und die anderen Schulen verbieten wollte, sprach sich 'Phags pa bla ma, dem der Qaghan die Herrschaft über Tibet übertragen hatte, gegen ein solches Verbot aus und plädierte dem Herrscher gegenüber für die Bewahrung der Vielfalt tibetisch-buddhistischer religiöser Traditionen. Unbekannt allerdings ist, wie sich die tibetisch-buddhistische Geistlichkeit gegenüber den Vertretern anderer Religionen verhielt. Es ist jedoch anzunehmen, dass der tibetische Klerus solange, wie die materiellen Privilegien der buddhistischen Klöster nicht bedroht waren, keinen Bedarf sah, gegen Andersgläubige vorzugehen.

Dafür, dass Religionsfreiheit auch unter den mongolischen Yuan-Herrschern, die dem Buddhismus eine Vorrangstellung einräumten, gewährleistet war, spricht die Einrichtung des Erzbistums Khan Baliq im Jahr 1307 durch Papst Clemens V., der ersten Missionskirchenprovinz, die sämtliche Gebiete der »Tartaren«, wie die Mongolen damals in Europa genannt wurden, sowie Indien, mithin einen Großteil Asiens mit Ausnahme des vorderen Orients, umfasste. Der erste Erzbischof von Khan Baliq, dem heutigen Peking, wurde der Franziskaner

21 Der Kult der *naiman čaghan ger* ist nach dem Zeugnis des mongolischen staatsphilosophischen Traktats *Čaghan teüke*, »Weisse Geschichte«, von Qubilai Qaghan eingeführt worden. Zur Geschichte der *naiman čaghan ger* s. Sagaster 1976: 193-202.

Johannes von Monte Corvino, der Anfang der neunziger Jahre des 13. Jahrhunderts nach Asien zog und dort fast 40 Jahre lang sehr erfolgreich tätig war. Er starb hochbetagt im Jahr 1228/30 in Khan Baliq. Die Franziskaner-Mönche beherrschten die mongolische Sprache, obwohl sie im Gegensatz zu ihren buddhistischen Gegenspielern mehr Mühe hatten, eine christlich-theologische Terminologie in mongolischer Sprache zu entwickeln. Wir können also auch für buddhistisch dominierte mongolische Gebiete grundsätzlich ein friedliches Nebeneinander der Religionen ausmachen. Bestätigt wird dies durch die verschiedenen Steuerbefreiungserlasse der Yuan-Herrscher, so z.B. aus dem Jahr 1277[22], der buddhistischen, christlichen und daoistischen Priestern Steuerbefreiung zusichert im Austausch, dass diese »den Segen des Himmels über uns [= den Herrscher] bewirken.«

Fazit

Die Religionspolitik der mongolischen Herrscher trug entscheidend zur Stabilisierung des mongolischen Weltreichs bei. Die unterworfenen Völker durften weiterhin ihren religiösen Traditionen folgen und auch ihre eigenen Bräuche beibehalten. Religiöse Institutionen und auch einige religiöse Spezialisten, so z.B. buddhistische Wandermönche oder muslimische Derwische, waren von Kriegsdienst, Steuern und Abgaben befreit. Es herrschte grundsätzlich die Möglichkeit, die eigene Religion durch Missionierung weiter zu verbreiten. Am öffentlichen religiösen Diskurs, der über dogmatische Fragen geführt wurde, beteiligten sich die Vertreter der verschiedenen Religionen. Dieser Diskurs wurde von den Herrschern besonders gefördert durch die Einrichtung der so genannten ›Religionsgespräche‹, die in lateinischen, chinesischen und tibetischen Quellen geschildert werden.[23] Er implizierte jedoch nicht eine religiöse Begründung der Pluralität von Religionen, und er erfuhr seine Grenzen dort, wo er die Herrschaft legitimierende Funktion der mongolischen religiösen Weltdeutungskonzepte in Frage zu stellen drohte. Mongolischen religiösen Normen kam in diesem Fall eine übergeordnete Normativität und Autorität zu. So war die Verehrung des Činggis Qan als Ahnengottheit reichsweit

22 Oder 1289. Wenn in den kalendarischen Angaben der 60er-Zyklen des tibetischen, mongolischen und chinesischen Kalenders ein Bestimmungselement fehlt, kann oft nicht die exakte Zwölfer-Jahresperiode ermittelt werden.

23 Sicher auch in muslimischen, die mir jedoch nicht zugänglich sind.

per Gesetz vorgeschrieben, und die religiösen Spezialisten der einzelnen Religionen mussten ihre Dienste stets für die Herrscherdynastie einsetzen, durch die erforderlichen Gebete und Opfer an den »ewigen blauen Himmel« und zum Wohlergehen des Herrscherhauses. Um es einmal juristisch zu formulieren: Mongolisches Recht brach lokale Rechtsgewohnheiten und war stets übergeordnet.

Obwohl die von den mongolischen Herrschern befürwortete Religionspluralität nicht die Partizipation der Religionen an machtpolitischen Diskursen implizierte (diese war allein denjenigen vorbehalten, für die die mongolischen religiösen Weltdeutungen traditionell verbindliche Normen darstellten), trugen die reichsweite einheitliche Rechtsprechung, die die Gleichbehandlung aller Untertanen[24] unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit vorschrieb, und die hohe Normativität mongolischen Gewohnheitsrechts (mong. *yosun*)[25] zu einer enormen politischen Sicherheit in einer durch Kriege, Hungersnöte und andere Katastrophen reichen Zeit bei. Von einer solchen Sicherheit und von der Gleichbehandlung der verschiedenen Religionen in der Rechtsprechung und im Alltagsleben, die im mongolischen Weltreich Normalität waren, konnten die religiösen Minderheiten im mittelalterlichen christlichen Europa nur sehnsüchtig träumen.

Literatur

Alinge, Curt (1934): *Mongolische Gesetze. Darstellung des geschriebenen mongolischen Rechts (Privatrecht, Strafrecht u. Prozess)*, Leipzig: Theodor Weicher. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 87).

24 Ja sogar der Herrscher selbst: Obwohl der Herrscher der oberste Gerichtsherr war, wurde der Willkür des Qans ein Riegel vorgeschoben, da die Gerichtsverhandlungen in der Öffentlichkeit stattfanden. Činggis Qan hatte das Amt der *jarghuči* eingerichtet, die die Verwaltung und Gerichtsbarkeit innehatten. Vor den Gerichtshof der *jarghuči* wurden gewöhnlich die Strafsachen und Streitigkeiten gebracht, die die Belange des Staates oder des Herrschers berührten. Die Regel der Öffentlichkeit durfte auch vom Herrscher selbst nicht übertreten werden. Willkürurteile wurden auch als solche gebrandmarkt, wie das Schuldeingeständnis des Ögedei, der seinen Gefolgsmann Doholhu heimlich umbringen ließ, in der *Geheimen Geschichte* deutlich macht.

25 Mong. *yosun* umfasst auch den Bereich der alltagsreligiösen Verrichtungen.

Bat-Ochir Bold (2001): *Mongolian Nomadic Society: A Reconstruction of the »Medieval« History of Mongolia, Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series*, 83, Richmond: Curson, S. xi.

Dietze, J. (1971): *Die erste Novgoroder Chronik nach ihrer ältesten Redaktion*. Synodalhandschrift 1016-1333/1352. Herausgegeben von J. Dietze, Leipzig.

Franke, Herbert (1978): *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*, München: C.H. Beck. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1978, 2).

Haenisch, Erich (1962): *Manghol un niuca tobca'an (Yüan-cha'o pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen*, aus der chin. Transkription (Ausgabe Ye têh-hui) im mong. Wortlaut wiederhergestellt, Teil. I: Text, Wiesbaden: Franz Steiner.

Heuschert, Dorothea (1998): *Die Gesetzgebung der Qing für die Mongolen im 17. Jahrhundert anhand des Mongolischen Gesetzbuches aus der Kangxi-Zeit (1662-1722)*, Wiesbaden: Harrassowitz (Asiatische Forschungen, 134).

Kollmar-Paulenz, Karénina (2003): »Buddhism in Mongolia after 1990«, in: *Journal of Global Buddhism* 4, S. 18-34. (*www.globalbuddhism.org*)

Lech, Klaus (1968), *Das mongolische Weltreich. Al-Umarî's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār wa l-mamālik al-amār*. Mit Paraphrase und Kommentar, Wiesbaden: Harrassowitz (Asiatische Forschungen, 22).

Ligeti, Louis (1972): *Monuments préclassiques. 1. XIIIe et XIVe siècles*, Budapest: Akadémiai Kiadó (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II).

Märtin, Ralf-Peter (2002): »Dschingis Khan«, in: *Geo. Das neue Bild der Erde* 2, S. 10-36.

Mej, T. (2004): »Mongoly i mirovye religii v XIII veke«, in: B.V. Bazarov et al. (Hg.), *Mongol'skaja imperija i kočevoj mir*, Ulan Ude: Izdatel'stvo Burjatskogo naučnogo centra SO RAN, S. 424-443.

Ngag dbang kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan dpal bzang po 1629, *'Dzam gling byang phyogs kyi thub pa'i rgyal tshab chen po dpal ldan sa skya pa'i gdung rabs rin po che ji ltar byon pa'i tshul gyi rnam par thar pa ngo mtshar rin po che'i bang mdzod dgos 'dod kun 'byung*. Photokopie einer Handschrift aus dem Besitz des Sa skya khri 'dzin (Mussorie).

Ongghod qara sakighulsun teüke sudur bičig. Mongolischer Blockdruck.

Plano Carpini, Johannes de (1997): *Kunde von den Mongolen 1245-1247*, übers., eingeleitet und erläutert von Felicitas Schmieder, Sigmaringen: Thorbecke (Fremde Kulturen in alten Berichten, Bd. 3).

Rachewiltz, Igor de (1965): »Some remarks on the dating of the *Secret History of the Mongols*«, in: *Monumenta Serica* 24, S. 185-206.

Rachewiltz, Igor de (2004): *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, translated with a Historical and Philological Commentary. Vols. I, II, Leiden und Boston: Brill (Brill's Inner Asian Library, 7/1; 7/2).

Radloff, Wilhelm (1892-1899): *Atlas der Altertümer der Mongolei*, St. Petersburg.

Rašîd ad-Dîn (1946-1960): *Sbornik letopisej*, Teil I/1: übers. von L.A. Chetagurov, Moskva-Leningrad 1952; Teil I/2, übers. von O.I. Smirnova; Teil 2: übers. von J.P. Verchovskij, Moskva-Leningrad 1960; Teil III: übers. von A.K. Arends, Moskva-Leningrad 1946.

Roux, Jean-Paul (1956): »Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques«, in: *Revue de l'histoire des religions* 149: S. 49-82, 197-230; 150: S. 27-54, 173-212.

Roux, Jean-Paul (2003): *Genghis Khan and the Mongol Empire*, transl. from Toula Ballas, Genghis Khan et l'Empire mongol, New York: Thames and Hudson.

Rubruk, Wilhelm von (1984): *Reisen zum Grosskhan der Mongolen: Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255*, neu bearbeitet und herausgegeben von Hans D. Leicht, Stuttgart: Thienemann.

Sa skya pa'i gdung rabs, siehe Ngag dbang kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan dpal bzang po

Sagaster, Klaus (1973): »Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen«, in: *Central Asiatic Journal* 17, S. 223-242.

Sagaster, Klaus (1976): *Die Weiße Geschichte (Čaγan teüke)*. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Wiesbaden: Harrassowitz (Asiatische Forschungen, 41).

Schuh, Dieter (1977): *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik, St. Augustin; VGH Wissenschaftsverlag (Monumenta Tibetica Historica, Abtlg. III, Bd. 1).

Schulze, Reinhard (2004): »Religiöser Pluralismus und europäischer Islam«, in: Caroline Y. Robertson-von Trotha (Hg.), *Europa in der Welt – Die Welt in Europa* (im Druck).

Thomsen, V. (1896): *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, Helsingfors (Mémoires de la Société finno-ougrienne).

Vladimircov, Boris J. (1934): *Obščestvennyj stroj mongolov. Mongol'skij kočevoj feodalizm*, Leningrad: Akademija NAUK.

Wood, Frances (2002): *The Silk Road. Two Thousand Years in the Heart of Asia*, London: The British Library.

Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main

Karsten Lehmann

1. Religiöser Pluralismus und religiöse Institutionen

Die jüngsten religionswissenschaftlichen Publikationen zum religiösen Pluralismus stehen für eine neue Forschungsperspektive auf die Europäische Religionsgeschichte. In Anschluss an Burkhard Gladigow lässt sich ein Programm entwerfen, das über die reine Gegenstandsbeschreibung weit hinausreicht:

»Es geht um einen komplexen Pluralismus, der anderes zum Thema hat als die ›beliebig vielen Religionen‹ jener allgemeinen Religionsgeschichte, gegen die Harnack so hartnäckig polemisierte. Zu einem religiösen Pluralismus dieses Typs gehören eine kulturell vorgegebene Begrenzung und Regionalisierung, Phasen gemeinsamer historischer Entwicklung, gegenseitige Beeinflussung und Differenzierung, schließlich unterschiedliche Niveaus der Professionalisierung.« (Gladigow 2001: 15)

In Zukunft wird es darum gehen, diese weitgesteckte Programmatik empirisch und theoretisch einzulösen.

Der aktuelle Stand der Forschung zur religiösen Gegenwartskultur in Deutschland legt eine doppelte Strategie nahe: Zum einen können bestehende Datenbestände genutzt und weiter ausgebaut werden. In diesem Zusammenhang können beispielsweise die vielfältigen religionswissenschaftlichen Arbeiten zum kommunalen religiösen Pluralismus herangezogen werden, die in den vergangenen Jahren entstanden sind.[1] Sie bieten einen einzigartigen Datenbestand, der sich in unterschiedliche Richtungen ausdeuten lässt. Ein bislang noch nicht eingelöstes Forschungsdesiderat stellt dagegen die historische Erforschung des religiösen Pluralismus dar. Von einigen Themenbereichen abgesehen (wie z. B. der Konfessionalisierung[2] oder der Geschichte

1 z. B. die Studien von: Baumann, Christoph Peter 2000; Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.) 2001; Grübel, Nils/Rademacher, Stefan (Hg.) 2003; re.form leipzig (Hg.), Religionen in Leipzig 2003.

2 Vgl. dazu Zeeden, Ernst W. 1965 und Koch, Ernst 2000.

der Hugenotten[3]), sind die neuzeitlichen religiösen Pluralisierungsprozesse bislang nur ansatzweise untersucht worden. Die institutionelle Kontinuität kommt dadurch nicht ausreichend in den Blick.

Zum anderen gilt es, die begriffliche und theoretische Reflexion fortzuführen. Dies gilt u.a. für den Begriff ›Pluralismus‹ selbst. Weitgehender Konsens besteht darüber, dass unter einer pluralistischen Situation mehr zu verstehen sei, als die bloße Ko-Präsenz religiöser Weltanschauungen und Gruppierungen an einem Ort. So formuliert etwa Wolfgang Schluchter:

»Wir sollten dabei Vielheit von Vielfalt unterscheiden. Vielheit heißt beziehungsloses Nebeneinander. Vielfalt dagegen beziehungsreiches Mit- und auch Gegeneinander. Vielfalt setzt einen gemeinsamen Einheitspunkt voraus. Einer dieser Einheitspunkte ist zwingend die säkulare Verfassung, durch die Religionsfreiheit garantiert ist.« (2001: 24)

Schluchter macht im weiteren deutlich, dass der moderne religiöse Pluralismus auf vielschichtigen sozialen Prozessen fußt, die von gesamtgesellschaftlichen und innerreligiösen Differenzierungsprozessen ebenso geprägt sind wie von zunehmender Individualisierung oder dem anhaltenden Zuzug von Migranten.

Vor diesem Hintergrund lassen sich bislang zwei große Diskussionsstränge unterscheiden. Im Anschluss an die von Peter L. Berger angestoßene Diskussion um einen religiösen Markt (vgl. Berger 1965: 235-249) spricht man von einer religiös pluralen Situation, sobald Individuen über das Verhältnis von religiösem Angebot und religiöser Nachfrage miteinander verbunden sind. Die Studien von José Casanova (1994) oder Martin Baumann (2000) betonen dagegen die Etablierung der religiösen Gruppierungen im öffentlichen Raum. Sie haben eine Pluralismus-Konzeption vorgelegt, die den Aspekt der politischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Interessenvertretern in den Mittelpunkt rückt. Plurale Situationen sind nicht allein durch Angebot und Nachfrage geprägt, sondern das Resultat von Aushandlungsprozessen.

Im Spannungsfeld dieser beiden Ansätze verfolgt die folgende Analyse zunächst einen weniger voraussetzungsvollen Ansatz und wählt im Anschluss an Gerhard Lenski eine stärker deskriptive Perspektive:

3 Vgl. dazu Thadden, Rudolf von/Magdalaine, Michelle (Hg.) 1986; Flick, Andreas/Lange, Albert de (Hg.) 2001.

»Strictly speaking, religious pluralism refers only to those situations in which organized religious groups with incompatible beliefs and practices are obliged to coexist within the framework of the same community or the same society.«(1965: 25)

Den theoretischen Referenzrahmen der folgenden Überlegungen bildet demzufolge die Diskussion religiöser Institutionalisierungsprozesse in der Tradition von Max Weber und Ernst Troeltsch. Am Beispiel christlicher Migrantengemeinden soll untersucht werden, wie diese Prozesse zwischen langsamer Assimilation und dynamischer Institutionenbildung (Lehmann *im Druck*) ablaufen, welche neuen religiösen Institutionen entstehen und wie sie sich verändern. Erst auf einer solchen Basis können weitere Aussagen über die Spezifika des religiösen Pluralismus formuliert werden.

Diese Herangehensweise fokussiert den Gegenstandsbereich der Untersuchung in zweifacher Hinsicht: Einerseits erschöpft sich die Bedeutung der Zuwanderergemeinden nicht in der Institutionenbildung. Auf individueller Ebene ebenso wie im Bezug auf Glaubensinhalte finden weitere Veränderungen statt, die im Folgenden nicht berücksichtigt werden (vgl. Lehmann 2004: 31-46). Andererseits kommt eine religiöse Tradition mit ihren ganz spezifischen institutionellen Traditionen in den Blick, die nicht als Indikator für die bundesweite Entwicklung aller (Migranten-)Gemeinden angesehen werden kann. Die Institutionenbildung christlicher Migrantengemeinden eröffnet einen aufschlussreichen Blick auf die aktuellen Pluralisierungsprozesse, bildet diese aber nicht ab.

2. Religiöse Migranteninstitutionen in der wissenschaftlichen Debatte

Zum Begriff der Migrantenreligion

Als Zuwanderer- oder Migrantenreligionen gelten gemeinhin alle muslimischen, buddhistischen oder hinduistischen Gruppen, deren Mitglieder durch Anwerbung von Arbeitskräften, Familienzusammenführung oder Flucht in die Bundesrepublik Deutschland gekommen sind. Das verbindende Moment ist demnach zunächst ein Formales. Die genannten Gruppen werden deshalb weitgehend synonym auch als ›fremde Religionen‹ oder ›Ausländerreligionen‹ bezeichnet. Dem Folgenden liegt ein Begriff zugrunde, der sich an Burkhard Gladigows Religionsdefinition orientiert und alle Individuen oder Gruppen einschließt, die in ihrer Wirklichkeitskonstruktion auf mindestens ein

Deutungs- oder Symbolsystem rekurrieren, welches durch sie »auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird« (Gladigow 1988: 34).

Als Migrantenreligionen sollen dann, in Anschluss an die Migrationsdefinition von Annette Treibel, diejenigen Religionen bezeichnet werden, deren Träger einen »auf Dauer angelegte[n] bzw. dauerhaft werdende[n] Wechsel in eine andere Gesellschaft bzw. in eine andere Region« (Treibel 1999: 21) vollzogen haben.

Diese Konzeption umfasst die muslimischen oder asiatischen Gemeindegründungen von Zuwanderern ebenso wie die Gemeinden der seit Ende der 80er Jahre zugewanderten jüdischen oder christlichen Migranten. Sie geht über den tautologischen Verweis auf den ›Migrationshintergrund der Migranten‹ hinaus, indem Migrantenreligionen nicht als Religionen ›on the move‹ charakterisiert werden, wie man im Anschluss an Simmel die Religionen von Wanderern oder Gästen bezeichnen könnte (vgl. Loycke 1992; Merz-Benz/Wagner 2002).

Migration ist immer auch durch die Dauerhaftigkeit des Aufenthalts nach der Wanderung gekennzeichnet und unterscheidet sich darin von Reisen, Urlauben oder anderen kurzfristigen Aufenthaltsformen. Die Analyse von Institutionalisierungsprozessen ist somit ein konstitutiver Teil jeder Auseinandersetzung mit Zuwandererreligionen.

Der soziale Ort der so umrissenen religiösen Phänomene ist die Migrantencommunity oder -kolonie:

> »Das Konzept der ›Kolonie‹ knüpft an begriffliche Traditionen der frühen Einwanderungsforschung an: sozial-kulturelle, religiöse und politische Organisationen, gemeinsame Wohnbezirke wie auch die Einwanderungsgruppe selbst wurden in klassischen Einwanderungsländern als Einwandererkolonien bezeichnet. [...]. Ethnische Kolonien sollen in unserer Analyse von Prozessen der Arbeitsmigration eine zusammenfassende Konzeption sein, welche verschiedene, auf der Basis von Selbstorganisation entstandene Beziehungsstrukturen unter Einwanderern in einer bestimmten räumlich-territorialen Einheit bezeichnet; ihre Entstehung und Entwicklung ist eine Leistung der Minderheitengruppe.« (Heckmann 1992: 97f.)

Die besondere Bedeutung der Communities für die Lebenssituation der Migranten ist in der sozialwissenschaftlichen Debatte wiederholt thematisiert worden. Am einflussreichsten war bislang die Auseinandersetzung zwischen Hartmut Esser (Esser/Kremer/Spangenberg (1979: 49-63) und Georg Elwert (Elwert 1982: 717-732), um die integra-

tive Leistung der Zuwandererkolonien. In den vergangenen Jahren kamen weitere Untersuchungen hinzu, die sich detaillierter mit den Strukturen der Communities auseinandergesetzt haben. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten zu den unterschiedlichen religiösen Migrantenvereinen (Hunger 2002; Lehmann 2001). Ihre Ergebnisse unterstreichen den Einfluss der Community auf das Leben der Zuwanderer in der Aufnahmegesellschaft. Die Migrantencommunities können als der zentrale Referenzrahmen der Migranten in der Aufnahmegesellschaft angesehen werden.

Von Seiten der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat sich vor allem Martin Baumann intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt. Im Zentrum seiner systematischen Arbeiten steht der von Webers Begriff der Ethnizität beeinflusste Terminus der Diaspora. Seine Spezifika lassen sich – im Anschluss an Gabriele Cappai (Cappai, *im Druck*) – durch das migratorische Dreieck bezeichnen, welches Herkunftsgesellschaft, Residentsgesellschaft und Diaspora-Gruppe gegenseitig in Beziehung setzt:

»Employing the adjective ›diasporic‹ should qualify certain groups of people, social situations and transnational or multi-local constellations to encompass specific relations and identificational references. [...]. As such, the relational facts of a perpetual recollecting identification with a fictitious or far away existent geographic territory and its cultural-religious traditions are taken as diaspora constitutive.« (Baumann 2000: 326f.)

Die folgende Untersuchung verbindet diese Gedanken mit der Analyse von Institutionalisierungsprozessen innerhalb der Aufnahmegesellschaft. Während Baumann den Bezug zur Herkunftsgesellschaft betont, stellt die hier vorgelegte Analyse das Verhältnis zwischen Migrantengemeinden und Migrantenkolonien bzw. Aufnahmegesellschaft in den Mittelpunkt. Der Rekurs auf die Institutionenkunde ermöglicht dabei eine differenziertere Beschreibung dieses Aspekts, als dies bislang im Anschluss an das Diaspora-Konzept geleistet wurde.

Dimensionen religiöser Institutionalisierung

In Bezug auf den Institutionenbegriff bezieht sich die Untersuchung zunächst auf die typologische Unterscheidung zwischen Kirche und Sekte, wie sie von Max Weber in die Diskussion eingeführt wurde:

»Eine ›Sekte‹ im soziologischen Sinn ist [eine solche Gemeinschaft], welche ihrem Sinn und Wesen nach notwendig auf Universalität verzichtet und notwendig auf durchaus freier Vereinbarung ihrer Mitglieder beruhen muss. Sie

muss es, weil sie ein aristokratisches Gebilde: ein Verein der religiös voll Qualifizierten und nur ihrer sein will, nicht wie die Kirche eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will. [...]. Die Sekte lehnt, in ihrem reinsten Typus wenigstens, die Anstaltsgnade und das Amtscharisma ab.« (Weber 1956: 916)

An dieser Konzeption schließen zwei Diskussionsstränge an, die für eine religionswissenschaftliche Institutionenkunde bedeutsam sind:[4]

(a) Institutionalisierung ist zunächst ein Prozess der *Habitualisierung*, sofern es in ihrem Verlauf zum Erstarken des Anstaltscharakters und des Amtscharismas kommt. Sie forciert mikrosoziale Dilemmata, wie sie Thomas O'Dea im siebten Jahrgang der Zeitschrift Social Compass unterschieden hat:

»Ein institutioneller Komplex kann alle Willensrichtungen auf das erwartete und regelmäßige menschliche Verhalten lenken. [...]. Soziale Institutionen bringen Stabilität in eine sich ständig wandelnde Welt. [...]. Doch diese Stabilität muss mit dem Verlust eines gewissen Teils der eigenen Spontaneität und Schaffenskraft bezahlt werden.« (O'Dea 1964: 207)

In eine vergleichbare Richtung verweist Winfried Gebhardt, wenn er christliche Kirchen zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation verortet (vgl. Gebhardt 1999: 101-119).

(b) Institutionen zeichnen sich darüber hinaus durch *reziproke Typisierungen* aus, sobald sie auf eine universelle gesellschaftliche Verankerung abzielt. Während man Organisationen in Anschluss an Amitai Etzioni als »soziale Einheiten [bezeichnen kann], die mit dem Zweck errichtet werden, spezifische Ziele zu erreichen« (Etzioni 1967: 12), besitzen Institutionen eine makrosoziale Bedeutung, die im Gefolge von Spencer und Parsons in der sozialwissenschaftlichen Forschung

4 Vgl. auch die bewusst allgemein gehaltene Definition von Berger und Luckmann, die darauf basiert, dass Institutionalisierung stattfindet, »sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution. Für ihr Zustandekommen wichtig sind die Reziprozität der Typisierung und die Typik nicht nur der Akte, sondern auch der Akteure. Wenn habitualisierte Handlungen Institutionen begründen, so sind die entsprechenden Typisierungen Allgemeingut.« (Berger/Luckmann 1977[5]: 58)

intensiv diskutiert wurde. Von einer erfolgreichen Institutionalisierung kann erst dann gesprochen werden, wenn einer Organisation Bedeutungen zugesprochen werden, die über ihre spezifischen Zwecke und Ziele hinausgehen.

Der Schwerpunkt der weiteren Diskussion soll auf dem zweiten institutionenkundlichen Diskussionsstrang liegen. Im Zentrum steht die Frage, inwieweit es Zuwanderern gelingt, eigene Organisationen zu etablieren und in der weiteren Gesellschaft zu verankern. Hierzu muss schließlich auf Troeltschs Begriff der Mystik zurückgegriffen werden, der Webers Typologie in der Vertikalen weiter differenziert hat. Für Troeltsch steht die gesamte Geschichte des Christentums im Spannungsverhältnis zwischen den Typen der Kirche, Sekte und Mystik:

»Dabei zeigten sich von Anfang an die drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee: die Kirche, die Sekte und die Mystik. Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, [...]. Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewusster Christen [...]. Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.« (Troeltsch 1994: 967)

Christoph Bochinger ist zuzustimmen, wenn er diese Typologie folgendermaßen charakterisiert:

»Troeltschs Analyse lässt sich als Dreischritt zusammenfassen: Traditionale christliche Religion – Religionskritik/Auflösung der Tradition – Wiederbelebung unter Verlust der ethischen und religiösen Monopole. Vielleicht ist eine gewisse Skepsis gegenüber der sehr schematischen Einteilung angebracht: Weder war die religionshistorische Vergangenheit ausschließlich kirchlich geprägt, noch sollte man die Wiederbelebung des Religiösen im Sinn eines Pendelrückschlags interpretieren, was Troeltsch mehr als anderen bewusst war. Die bleibende Gültigkeit seiner Beschreibungen über einen Zeitraum von nunmehr 80 Jahren hinweg spricht vielmehr dafür, dass unter den Bedingungen der Moderne ein ständiges Nebeneinander der religionskritischen und re-spiritualisierenden Ströme zu finden sein wird, vielleicht mit graduellen Schwankungen beider in ihrem Verhältnis zueinander.« (Bochinger 1995: 93)

3. Migrantenreligionen in Frankfurt am Main

Datenbasis der Analyse: Religionen der Welt

Wie einleitend bereits erwähnt wurde, ist in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe von Arbeiten vorgelegt worden, welche den kommunalen religiösen Pluralismus in Form von Handbüchern abbilden. Sie bieten einen detaillierten Überblick über die aktuelle religiöse Situation vor Ort und somit eine einmalige Basis für Auswertungen jenseits des eigentlichen Erhebungsziels. Da sich solche Sekundäranalysen (Meulemann 2002: 471-472) jenseits des routinierten Umgangs mit statistischen Datensätzen bislang in der gegenwartsbezogenen Religionswissenschaft nur bedingt durchsetzen konnten, gilt es, sowohl auf ihre Potentiale als auch ihre Grenzen besonders detailliert einzugehen.[5]

Der folgenden Analyse liegt die Studie ›Religionen der Welt‹ zugrunde, die von Abena Bernasko und Stefan Rech im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheit der Stadt Frankfurt am Main im August 2003 veröffentlicht wurde.[6] Sie beschreibt die religiösen Gemeinden und Aktivitäten, die zum Erscheinungszeitpunkt in Frankfurt von Migranten organisiert wurden:

»Im Zentrum der Dokumentation stehen die Einzelportraits der Gemeinden. Die Arbeit fokussiert religiöse Gemeinden im Zusammenhang mit Migration. [...]. Nicht berücksichtigt wurden Gemeinden mit (vorwiegend) deutscher Mitgliederstruktur sowie New-Age-, Esoterik- und kirchliche oder religiöse Sondergruppen. [...]. Es wurden zusätzlich Institutionen aufgenommen, die aufgrund ihrer Zielsetzung oder ihrer Zusammensetzung keine religiösen Gemeinden im engeren Sinne darstellen. Diese werden als Verbände, Vereine und Gemeinden mit ökumenischer bzw. interreligiöser Ausrichtung sowie als Interessenverbände, Beratungs- und Dokumentationszentren vorgestellt.« (Bernasko/Rech 2003: 15)

5 Einen aktuellen Überblick geben die beiden Themenhefte der Online-Zeitschrift: Forum Qualitativer Sozialforschung (1) 2000 (http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-d/inhalt3-00-d.htm) und Forum Qualitativer Sozialforschung 6 (2005) (http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-d/inhalt1-05-d.htm).

6 Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.), Bernasko, Abena/Rech, Stefan 2003 (im Weiteren: Bernasko/Rech 2003).

Methodisch fühlen sich die Autoren einem ›dialogischen Ansatz‹ verbunden:

»In der Bearbeitung durchdringen sich immer wieder die Außenperspektive der Autoren und die Binnenperspektive der Gemeinden. Bewusst nehmen wir dieses Spannungsfeld in Kauf. Die Stellen, wo beide Sichten auseinandergehen, wurden offen benannt. Die Einzeldarstellungen sind also weder reine Selbstdarstellungen noch ausschließlich sachliche Berichte.« (Ebd.: 15f.)

Die Beschreibungen der einzelnen Gemeinden erreichen dadurch eine Dichte, die für einen ersten Einblick hilfreich ist. Sie umfassen ein weites Spektrum unterschiedlicher Aspekte und zeichnen ein sehr detailreiches Bild.

Mit Blick auf den Institutionalisierungsprozess müssen noch zwei Einschränkungen berücksichtigt werden: a) Es geht den Autoren nicht um eine systematische Rekonstruktion historischer Prozesse, sondern um eine Darstellung der *gegenwärtigen* Situation. So wurden beispielsweise keine Migrantengemeinden berücksichtigt, die inzwischen aufgelöst wurden.[7] Eine methodisch kontrollierte Analyse der geschichtlichen Dimension steht bislang noch aus und kann auch an dieser Stelle nicht geleistet werden; b) Bernasko/Rech haben sich in ihrer Arbeit weitestgehend auf Migranten*gemeinden* und damit auf zumindest rudimentär organisierte Gruppierungen beschränkt. Sie machen dadurch deutlich, welche Bedeutung diesen religiösen Gruppen zukommt. Inwieweit darüber hinaus informelle Gruppierungen oder Netzwerke bestehen, lässt sich auf der Basis der bislang vorliegenden Daten ebenfalls nicht abschließend untersuchen.

Aus diesem Vorgehen ergeben sich für die Sekundäranalyse der Daten folgende Konsequenzen:

(a) Die Vermischung von subjektiver Sicht der Vereinsvertreter und Außensicht der Interpreten ist so weit fortgeschritten, dass die unterschiedlichen Ebenen im Einzelfall kaum mehr voneinander zu trennen sind. Eine Analyse der individuellen Perspektive wird dadurch weitgehend vereitelt.

(b) Für die Auseinandersetzung mit den organisatorischen Prozessen ist dies weniger ausschlaggebend, insofern deren individuelle Deutung nur bedingt berücksichtigt wird.

(c) Die Institutionalisierungsprozesse der Migrantenreligionen

7 Die Basler Gemeindestudie von Christoph Peter Baumann (2000) hat gezeigt, wie groß die Fluktuation unter den Migrantengemeinden sein kann und dies in der Darstellung berücksichtigt.

können auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene detailliert analysiert werden. Die Entwicklung einzelner Gruppen lässt sich dagegen nur bedingt untersuchen. Weiterführende Thesen müssen deshalb deutlich gekennzeichnet werden.

Eine institutionentheoretische Sekundäranalyse scheint somit grundsätzlich möglich, erfordert aber Kenntnisse über den Verlauf der Zuwanderung sowie die allgemeine Religionsgeschichte der Stadt.

Migration nach Frankfurt am Main

Der Zuzug von Migranten nach Frankfurt am Main wird durch drei Komponenten geprägt. Zum einen sind die im 13. und 14. Jahrhundert einsetzende Tradition als Messestadt, und die damit verbundenen Handelskontakte nach Süd- und Westeuropa zu nennen. Zum anderen ist Frankfurt seit 1914 Sitz einer international renommierten Universität, die zu einem zeitlich begrenzten Zuzug von Studierenden geführt hat. Seit dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die Stadt außerdem als internationaler Börse- und Industriestandort etablieren. Dies hat u.a. den anhaltenden Zuzug von Arbeitsmigranten gefördert.

Auf Grundlage von Volkszählungsdaten weist das statistische Jahrbuch der Stadt Frankfurt zwischen 1871 und 1961 einen Anstieg der Einwohnerzahlen aus, der nur durch die Weltkriege unterbrochen wurde. Seit 1970 verharren die Zahlen weitestgehend auf dem Niveau von etwa 650.000 Einwohnern. Im Jahr 2002 wurden 650.006 Einwohner gezählt; unter ihnen lebten 171.696 Ausländer im Sinne des Grundgesetzes. Das entspricht einem aktuellen Ausländeranteil von 26,4 Prozent (Bürgeramt für Statistik und Wahlen 2003: 10). Dieser Anteil hatte seit den 80er Jahren bis Ende der 90er Jahre weitgehend kontinuierlich zugenommen. Den höchsten Stand hatte er 1996 und 1998 mit jeweils 28,6 Prozent erreicht. Seitdem nehmen die Ausländerzahlen langsam ab.[8] Der Anteil der Zuwanderer an der Wohnbevölkerung lässt sich jenseits dieser formalrechtlichen Zuordnung – auf Grund der zunehmenden Zahl von Einbürgerungen – statistisch nur noch bedingt abbilden.

Die größte Migrantencommunity bilden die Türken mit 19,2 Prozent der Ausländer. Ihnen folgen die Migranten aus Italien (9,0 Pro-

8 Der statistische Ausländeranteil gibt nur bedingt den Anteil der Migranten an der Wohnbevölkerung wider. Von besonderer Bedeutung ist hier die zunehmende Zahl der Einbürgerungen. In Frankfurt wurden außerdem 1999 und 2001 Bereinigungen des Melderegisters durchgeführt, die von Amts wegen zur Abmeldung von 5.385 und 8.239 Ausländern geführt haben.

zent), Serbien-Montenegro (8,4 Prozent) und Kroatien (7,4 Prozent). In der Statistik der ausländischen Einwohnerinnen und Einwohner mit Hauptwohnort in Frankfurt am Main (31. Dezember 2002) werden außerdem 31,2 Prozent sonstige Staatsangehörige und 9,9 Prozent übrige EU-Bürger/innen ausgewiesen (Statistisches Jahrbuch 2003: 16). Die nationale Zusammensetzung der Migrantenpopulation zeichnet sich in Frankfurt somit durch eine besondere Heterogenität aus. Der Grund dafür liegt wohl im Börsen- und Messestandort Frankfurt, der Arbeitskräfte aus einer Vielzahl von Herkunftsländern anzieht.

Religiöse Landschaft in Frankfurt am Main

Die religiöse Landschaft in Frankfurt hat sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts grundlegend verändert:

> »Die Stadt hat in diesem Zeitraum Erschütterungen und Veränderungen auch im religiösen Bereich erlebt wie kaum zuvor, nicht jedenfalls seit den Tagen der Reformation. Ein Frankfurter aus dem Jahr 1900 würde die Stadt mit der imponierenden Skyline nicht als seine Stadt wieder erkennen, ein Kirchenmann aus jener Zeit die Vielfalt der heute vertretenen Religionen mit ebenso großer Verwunderung betrachten, wie den offensichtlichen Bedeutungsschwund der beiden großen christlichen Konfessionen.« (Asemann 1999: 179)

Eine detaillierte Vorstellung dieser Entwicklung liefert die Gegenüberstellung der Daten der Volkszählungen von 1925 und 1987. Der Vergleich illustriert zunächst den prozentualen Rückgang der evangelischen Landeskirche an der Stadtbevölkerung. Er spiegelt darüber hinaus das dramatische Schwinden der jüdischen Gemeinschaft sowie die zunehmende Präsenz der Muslime. Schließlich stehen die statistischen Angaben für eine Zunahme der Menschen, die sich zu keiner religiösen Gruppierung bekennen (ebd.: 207; 263).

Die Volkszählung von 1987 ermöglicht zudem eine Unterscheidung zwischen deutschen und ausländischen Religionsangehörigen. Der Anteil der Ausländer unter den Katholiken in Frankfurt am Main betrug gemäß diesen Zahlen gegen Ende der 80er Jahre insgesamt 21 Prozent. Darunter befanden sich u.a. 13.243 Italiener, 10.152 Kroaten und 5.350 Migranten aus dem ehemaligen Jugoslawien. In den evangelischen Gruppierungen ist dieser Prozentsatz bei weitem geringer: Evangelische Landeskirche (1,5 Prozent), andere ev. Bekenntnisse (9,8 Prozent). Dem gegenüber besaßen 27,61 Prozent der jüdischen Religionsgemeinschaft und 96 Prozent der islamischen Religionsgemeinschaft keinen deutschen Pass.

Religionsgemeinschaft	**1925**		**1987**	
Evangelisch-lutherische Landeskirche	261.179	55.86 %	217.593	35.2 %
Evangelisch-Reformierte Landeskirche	11.388	2,44 %	k.A.	k.A.
Andere evangelische Bekenntnisse	5.230	1.12 %	4.932	0.8 %
Jüdische Religions-gemeinschaft	145.570	31,14 %	187.669	30.4 %
Altkatholiken	737	0.16 %	k.A.	k.A.
Jüdische Religions-gemeinschaft	29.835	6.28 %	3.751	0.6 %
Islamische Religions-gemeinschaft	k.A.	k.A.	37.922	6.1 %
Andere nicht-christliche Religionen	28	0.01 %	k.A.	k.A.
Personen ohne Religions-zugehörigkeit	5.524	1.19 %	94.445	15.3 %
Ohne Angaben	4.310	0.91 %	48.355	7.8 %

Für die aktuellen Zahlen muss erneut auf das Statistische Jahrbuch zurückgegriffen werden. Seine Angaben beschränken sich auf die beiden großen Konfessionen. Im Jahr 2002 wurden in Frankfurt am Main 166.731 Mitglieder der evangelischen Landeskirche und 170.271 Mitglieder der römisch-katholischen Kirche gezählt. Die Anteile der Konfessionslosen, der Angehörigen weiterer christlicher Gemeinden oder nicht-christlicher Migrantengemeinden sind der Statistik nicht zu entnehmen (Statistisches Jahrbuch 2003: 16). Das gleiche gilt für den Anteil der Migranten innerhalb der großen Konfessionen. Diese Zahlen lassen sich nur über Schätzungen ermitteln. Bernasko/ Rech gehen von 30.000 orthodox geprägten Migranten aus und sprechen von 60.000 Muslimen und jeweils etwa 6.500 buddhistischen und hinduistischen Zuwanderern.

Vor diesem Hintergrund werden in der Studie von Bernasko/Rech »neben der jüdischen Gemeinde [...] 50 evangelische und freikirchliche, 20 katholische, 14 orthodoxe, 32 muslimische, acht buddhistische, fünf hinduistische und jeweils eine Sikh- und eine Bahá'í-Gemeinde sowie 14 weitere Einrichtungen, Informationsstellen und Interessenverbände dargestellt« (Bernasko/Rech 2003: 14).

Aus diesem weiten Spektrum sollen nun die christlichen Migrantengemeinden untersucht werden.

4. Christliche Migranteninstitutionen in Frankfurt am Main

Erste Community-Kirche

Die älteste christliche Migrantenkirche, deren Geschichte sich in Frankfurt am Main bis in die Gegenwart nachvollziehen lässt, ist die *Evangelische Französisch-Reformierte Gemeinde Frankfurt am Main*.[9] Diese ehemalige Hugenottengemeinde wurde von dem Geistlichen Valérand Poullain kurz vor dem Ausbruch der Hugenottenkriege im Jahr 1554 gegründet (vgl. Bernasko/Rech 2003: 15). Ihre Mitglieder kamen zunächst im Gefolge der Bartholomäusnacht (1572) und später nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) als französische Refugiées nach Frankfurt.

Im Unterschied zu den niederländischen oder englischen Glaubensflüchtlingen blieben die Franzosen dauerhaft in der Stadt. Immer neue Zuwanderer schufen sich im 16. und 17. Jahrhundert eine wirtschaftliche Basis, integrierten sich weitgehend und prägten das kulturelle Leben der Stadt. Ihren Höhepunkt erlebte die so entstandene Hugenottengemeinde im 17. Jahrhundert, als sich Frankfurt zu einem der Zentren der französischen Flüchtlinge in Deutschland entwickelte.

Es folgte eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Landeskirche, die bis zum Erringen der vollen Religionsfreiheit im Jahr 1806 anhielt. In der Folgezeit näherten sich die beiden Parteien zunehmend aneinander an, bis die französische Gemeinde im Jahr 1916 Französisch als offizielle Sprache im Gottesdienst und in der Gemeindearbeit aufgab. Im Rahmen grundlegender Umstrukturierungen wurde sie nach Ende des Zweiten Weltkriegs schließlich Teil der neu gegründeten *Evangelischen Kirche in Hessen Nassau* und bietet seitdem für frankophone Ausländer einmal monatlich einen französischsprachigen Gottesdienst an.

Diese Eckdaten illustrieren zwei bedeutsame Aspekte. Zum einen organisierten sich die Hugenotten noch während der ersten Migrantengeneration in einer eigenständigen Gemeinde. Von den christlichen Gemeinden der Mehrheitsgesellschaft unterschied sie sich durch die französische Liturgiesprache und die reformierte Glaubensordnung. Zum anderen lässt sich nachvollziehen, wie die Gemeindemitglieder langsam ihre sprachlichen und kultischen Eigenarten aufgaben. Zunächst wurden die nichtliturgischen Aspekte des Gemeindelebens von

9 Andere Flüchtlingsgemeinden wurden u. a. von den Niederländern, Wallonen oder Engländern gegründet, sind aber mit dem Einsetzen der Toleranzpolitik wieder aufgegeben worden.

der Aufnahmegesellschaft beeinflusst. Nachdem der Zuzug von Hugenotten nach Frankfurt geendet hatte, wurde dieser Assimilationsprozess bis zum Aufgehen in bestehende kirchliche Strukturen weiter vorangetrieben. Auf die schnelle Gemeindegründung folgte eine langsame Assimilierung.

Aus diesem historischen Beispiel lassen sich bereits erste vorsichtige Thesen zu den Spezifika des Institutionalisierungsprozesses christlicher Migrantengemeinden ableiten: Die Migranten streben frühzeitig die Etablierung eigener Organisationen an und bringen diese mit dem dazu notwendigen Aufwand voran. Die weitere Entwicklung religiöser Migrantenorganisationen ist durch kulturelle Assimilationsprozesse und durch eine langsame Anbindung an etablierte Institutionen der Aufnahmegesellschaft gekennzeichnet. Ein Prozess, der mehrere Generationen in Anspruch nimmt und möglicherweise im weitgehenden Aufgeben eigenständiger Organisationsstrukturen endet.

Damit kann man von einer spezifischen Form der religiösen Vergemeinschaftung sprechen. Die französisch-reformierte Gemeinde wendet sich a) ihrem Selbstverständnis nach *nicht* gegen kirchliche Organisationsstrukturen und lässt sich somit weder dem Typus der Sekte noch dem der Mystik zuordnen. Sie orientiert sich vielmehr b) mit ihren sprachlichen und kultischen Angeboten an der *Gesamtheit* der Migrantencommunity und entspricht demnach einer Kirche; c) Eine darüber hinausgehende Orientierung an der Aufnahmegesellschaft erfolgte nur in *geringem* Maße. In Weiterführung der Typologien von Weber und Troeltsch kann man somit von einer Community-Kirche sprechen; von einer religiösen Institution, deren kirchlicher Anspruch sich auf die gesamte Community bezieht. Im Weiteren steht nun zu untersuchen, inwieweit sich dieser Typus durchsetzen kann.

Weitere Institutionalisierung

Zunächst muss berücksichtigt werden, dass der Hugenottengemeinde über 300 Jahre eine Sonderstellung zukam. Keine andere christliche Migrantengemeinde kann in Frankfurt auf eine so lange Geschichte zurückblicken. Erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfolgte im Frankfurter Umfeld die Gründung weiterer christlicher Migrantengemeinden. Zu nennen sind hier die *Russisch-Orthodoxe Gemeinde in Frankfurt am Main und Bad Homburg* (1899 in Bad Homburg), die Vorläufergemeinde der *Episcopal Church of Christ the King* (*St. Bonifatius* 1900 in Frankfurt) sowie die *Nederlandse Kerk in Duitsland/NkiD* (gegen 1900 in Duisburg). Diese theologisch sehr unterschiedlichen Gemeinden entstanden im Zuge der sich entfaltenden

Industrialisierung. Die orthodoxe Gemeinde richtete sich zunächst an ökonomisch erfolgreiche Kurgäste und später an die politischen Flüchtlinge der Oktoberrevolution; die anglikanische Kirche wandte sich an englische Industrielle und die niederländische Gemeinde an Arbeiter aus Holland. So kam es kurze Zeit nach dem Zuzug der ersten Zuwanderer zur Gründung eigener christlicher Gemeinden, die ihre theologische wie sprachliche Eigenständigkeit betonten.

Die Umbrüche im Gefolge der beiden Weltkriege überlagerten diese Entwicklung und brachten die Gemeindearbeit weitgehend zum Erliegen. Kontinuierliche Gemeindeaktivitäten ließen sich in keinem der drei Fälle durchhalten. Inwieweit diese faktischen Auflösungen ausschließlich durch die politischen Veränderungen bedingt waren oder aber auf Assimilierungstendenzen zurück zu führen sind, lässt sich auf der Basis des vorliegenden Materials nicht klären. Fest steht, dass nach 1945 auf die Traditionen zurückgegriffen wurde, die um die Jahrhundertwende geschaffen worden waren. So kam es 1950 erneut zur Gründung einer russischen Gemeinde in Frankfurt. Im Jahr 1977 folgte die niederländische Gemeinde.

Trotz des Bezuges auf bereits bestehende Traditionen veränderte sich der Charakter der Gemeinde grundlegend. Am deutlichsten lässt sich dies an der dritten Neugründung, der anglikanischen Gemeinde, veranschaulichen, die sich von einer Industriellen-Gemeinde de facto zu einer interkonfessionellen englischsprachigen Gemeinde vor allem von Universitätsangehörigen entwickelt hat. Aber auch die russisch-orthodoxe Gemeinde hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg von einer Flüchtlingsgemeinde zu einer Gemeinde der ehemaligen Kriegsgefangenen und Ostarbeiter gewandelt. Aus der *Nederlandse Kerk* wurde eine Regionalgemeinde für alle niederländischen Zuwanderer aus dem Großraum Frankfurt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich noch ein weiterer Trend beobachten: Der Zuzug christlicher Migranten beschränkte sich nicht auf Niederländer, Russen und Engländer. Hinzu kamen Zuwanderer aus Polen, der Slowakei und der Ukraine. Darüber hinaus sind die sog. *displaced persons*, Kriegsgefangene und Flüchtlinge, nach Beendigung der Kriegshandlungen in Deutschland geblieben und haben eigene Communities begründet. Den um 1900 entstandenen christlichen Zuwanderergemeinden ist es unter diesen Bedingungen nicht gelungen, die neuen Migranten an sich zu binden. Sie erfuhren zwar einen Organisierungsschub, konnten aber nur einen jeweils sehr spezifischen Teil der Zuwanderer in ihre Gemeinden aufnehmen.

So kam es in Frankfurt am Main zu einer Reihe von Neugründungen, deren Zahl nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis dahin

ungekannte Dimensionen erreichte.[10] Zu nennen ist hier zunächst die Gründung der Römisch-Katholischen *Polengemeinde ›Heilige Maria‹* im Jahr 1945. Im folgenden Jahr entstanden die *Slowakische katholische Mission St. Gorazd* und die *Ukrainische Griechisch-Katholische Gemeinde des Hl. Klymentiy von Univ*. Schließlich ist die *Griechisch-Orthodoxe Gemeinde Apostel Andreas und Heiliger Georgios* anzuführen, die 1947 gegründet wurde, bereits in den 50er Jahren ein eigenes Kirchgebäude baute und 1996 einen neuen Kirchenbau einweihte.

Auf den ersten Blick unterstreicht die Geschichte der christlichen Migrantengemeinden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Modell, das anhand der Hugenottengemeinde entworfen wurde. Auch um 1900 kam es unter den neuen Zuwanderergruppen schnell zur Gründung eigener religiöser Organisationen, und auch diese Gemeinden lassen sich als Community-Kirchen beschreiben, deren Aktivitäten sich jeweils an der gesamten Community orientieren, ohne über diese hinaus zu weisen. Gleichzeitig wird deutlich, dass die neuen Gemeindegründungen zwar eine anhaltende Tradition stifteten, dass es nach 1945 de facto aber zu einer zweiten Welle von Gemeindegründungen kam. Man kann von migrationsbedingten Neugründungen *in* bestehenden Traditionen sprechen, deren Trägerschaft sich aus neu Zugewanderten zusammensetzte.

Auf den zweiten Blick muss das an der Hugenottengemeinde entwickelte Modell modifiziert werden. Eine langsame Assimilation lässt sich unter den neuen Gemeindegründungen nicht beobachten. Vielmehr kommt es zu einer anhaltenden Institutionalisierung. Dies lässt sich zum einen dadurch erklären, dass die Gründungen der Jahrhundertwende noch nicht das Alter der Hugenottengemeinden erreicht haben und deshalb der Assimilationsprozess noch gar nicht so weit fortgeschritten sein kann. Zum anderen scheint ein Zuzug neuer Migranten der Assimilation entgegen zu stehen und eine anhaltende Institutionalisierung zu unterstützen. Nicht von ungefähr begann die Assimilation der Hugenottengemeinde zu dem Zeitpunkt, an dem der Zuzug aus Frankreich abbrach. Seit dem Zweiten Weltkrieg kann man

10 In den 40er Jahren kam es durch die alliierten Truppen zu einer spezifischen Form von Arbeitsmigration, auf die in Frankfurt am Main eine ganze Reihe von Migrantengemeinden (wie beispielsweise die *Bethel International Baptist Church of Frankfurt am Main*, die *Evangelische Christen spanischer Muttersprache*, *Atterberry Chapel – A Multi-Cultural Christian Church* oder die *Trinity Lutheran Church)* zurückgeht. Diese Militärkirchen wurden erst in Gefolge des Truppenabzugs der 90er Jahre für Nicht-Armeeangehörige geöffnet.

sowohl eine kontinuierliche Zuwanderung wie auch kontinuierliche Gemeindeaktivitäten beobachten. Dieser Prozess gewinnt in den folgenden Jahrzehnten zusätzlich an Dynamik.

Erste Differenzierung

Der nach dem Zweiten Weltkrieg begonnene Pluralisierungsprozess setzte sich im Gefolge der Arbeitskräfteanwerbung aus dem Mittelmeerraum ab Mitte der 50er Jahre weiter fort. Der wirtschaftliche Aufschwung in der Bundesrepublik Deutschland führte zu einer ökonomisch motivierten Zuwanderung, welche die nationale Herkunft der Migranten in Frankfurt vervielfachte und die weitere Entwicklung der christlichen Migrantengemeinden prägte (Han 2000: 63-100). Zu den ersten Gemeindegründungen dieser neuen Arbeitsmigranten zählen: die *Freie evangelische italienische Pfingstgemeinde* (1960), die *Spanischsprachige Katholische Gemeinde* (1961), die *Katholische Slowenische Gemeinde* (1964), die *Schwedische Kirchengemeinde Frankfurt am Main* (1965), die *Kroatische Katholische Gemeinde in der Bundesrepublik* (1965) und die *Koreanische Evangelische Gemeinde im Rhein-Main-Gebiet* (1969). Dominiert werden die neuen Gemeinden von katholischen Christen.

Während der 70er und 80er Jahre erhielt diese Entwicklung eine neue Qualität. Die zunächst mehrheitlich männlichen Migranten hatten anfangs eine schnelle Rückkehr in ihre Herkunftsländer geplant und besaßen nur ein geringes Interesse an religiösen Fragen. Kam es trotzdem zur Pflege religiöser Traditionen, so geschah dies auf informeller Basis.[11] Mit dem Anwerbestopp von 1973 und der damit ansteigenden Bedeutung der Familienzusammenführung änderte sich diese Einstellung. Religiöse Riten im Lebens- wie im Jahreskreis fanden immer mehr Zuspruch. Seit dem Beginn der 70er Jahre kam es so zu einer ausgeprägten religiösen Gründungswelle mit grundlegenden Unterschieden zwischen den katholischen, protestantischen bzw. orthodoxen Zuwanderern.[12]

11 Der Anteil der religiös nur schwach gebundenen Migranten wird in der Mehrzahl der Studien unterschätzt. Das gleiche gilt für den Anteil der Migranten, die sich in bestehenden religiösen Institutionen engagieren. Auch wenn keine exakten statistischen Daten vorliegen, so muss man davon ausgehen, dass die Migranten aus christlichen Herkunftsländern nicht notwendig Mitglieder christlicher Migrantengemeinden werden.

12 Die theologischen Grundlagen wurden von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland in den letzten Jahren formuliert: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutsch-

(1) Die orthodoxen christlichen Migrantenkirchen waren am ehesten mit den bisher beschriebenen Gemeindegründungen vergleichbar. In den 70er und 80er wurden insgesamt sieben Neugründungen in das Vereinsregister eingetragen. Es entstanden: die *Serbisch-Orthodoxe Diözese für Mitteleuropa e.V. – Pfarrei und Kirchengemeinde in Frankfurt am Main* (1971), die *Griechisch-Orthodoxe Gemeinde Prophet Elias* (1972), die *Rumänisch-Orthodoxe Kirchengemeinde St. Nikolaus in Offenbach* (1975), die *Koptisch Orthodoxe Kirche* (1975), die *Rumänisch Orthodoxe Exilgemeinde Mutter Gottes* (1979), die *Syrisch-Orthodoxe Kirchengemeinde Bad Vilbel* (1981) und die *Orthodoxe Gemeinde Eritreischer Flüchtlinge in Frankfurt am Main* (1989).

Wie bereits bei den Hugenotten sowie den Gründungen der Jahrhundertwende lässt sich auch unter den orthodoxen Christen in den 70er Jahren eine Tendenz zum schnellen Aufbau eigener Organisationen beobachten, die weitgehend auf die Community begrenzt bleiben. In den einzelnen Communities entstanden je spezifische Zuwandererkirchen, die von christlichen wie säkularen Institutionen der Aufnahmegesellschaft nur wenig unterstützt wurden. Aus diesem Grund haben die orthodoxen Gemeinden als erste den Versuch unternommen, ihren eigenständigen Status durch den Bau repräsentativer Kirchengebäude zu unterstreichen.

(2) Eine andere Entwicklung lässt sich unter den Katholiken beobachten, die in den 70er Jahren die Mehrzahl der christlichen Migranten stellten. Zwischen 1970 und 1989 entstanden aus dieser Zuwanderergruppe die *Katholische Tschechische Gemeinde* (1970), die *Französische Katholische Mission* (1970), die *Italienische Katholische Gemeinde Höchst/Main-Taunus* (1971), die *Katholische Ungarische Gemeinde* (1974), die *Indonesische Katholische Gemeinde Frankfurt am Main und Umgebung* (1980), die *Eritreische Katholische Gemeinde* (1982), die *Vietnamesisch Katholische Gemeinde in Frankfurt (1982), die Katholische Portugiesische Gemeinde* (1982), die *Tamilisch-Katholische Gemeinde* (1987) und die *Syro-Malabar Gemeinde Frankfurt am Main* (1989).

Diese neuen katholischen Migrantengemeinden übernahmen das weltweit von der römisch-katholischen Kirche präferierte Organisationsmodell der sog. Mission. Die Migranten besuchen weitgehend eigenständige Gemeinden, die unter die Jurisdiktion sowie die Patronage der örtlichen Bischöfe gestellt werden. Diese Organisationsform innerhalb der bestehenden Kirchenstrukturen hat zu einer Communi-

land (Hg.) (1996); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2003); Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1997: bes. 83-104).

ty-bezogenen Differenzierung geführt, die in der deutschen Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet blieb. Die Missionen konnten sich zu zentralen Institutionen der katholischen Communities entwickeln, ohne in der breiten, deutschen Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden. Man kann von einer unsichtbaren Differenzierung sprechen.

(3) Die protestantischen Migranten nahmen bis Mitte der 80er Jahre eine Position zwischen diesen beiden Modellen ein. Jenseits der nordamerikanischen Militärkirchen ließ sich unter ihnen nur eine schwache Tendenz zur Gemeindegründung beobachten, die primär auf die geringen Zuzugszahlen aus protestantisch geprägten Ländern zurückzuführen ist. Zu den neu gegründeten Gemeinden zählten zunächst: Die *Finnische Gemeinde in Frankfurt* (1972), die *Koreanische-evangelische Freikirche* (1976), die *Griechische Freie Evangelische Gemeinde am Turm* (1980), der *Han-Dok Koreanisch-Deutscher Missionsverein* (1982) und der *Hilfsverein der Eritreisch-Evangelischen Gemeinde* (1987).

Diese Gemeinden besaßen von Anfang an eine weitgehende organisatorische Eigenständigkeit. Mit den orthodoxen Gemeinden ist ihnen die Tendenz zur selbstständigen Gemeindegründung sowie zur Etablierung eigener Kirchgebäude gemeinsam. Stärker am katholischen Modell orientiert ist die Verbundenheit mit der EKD im Rahmen der Ökumene, die eine lockere Anbindung an bestehende christliche Institutionen der Aufnahmegesellschaft darstellt. Sie bleibt aber bei weitem schwächer ausgeprägt als in den katholischen Missionen. Diese polyvalente Positionierung hält bis in die Gegenwart an.

Die soeben beschriebenen Entwicklungen lassen zwei Rückschlüsse zu: Zum einen unterstreichen sie die Bedeutung der Rahmenbedingungen für die Organisations- und Institutionalisierungsprozesse. Auch die Gemeinden der sog. Gastarbeiter folgen dem Modell der Community-Kirche, wie es am Beispiel der Hugenottengemeinde entwickelt wurde. Sie modifizieren es aber in Abhängigkeit von den organisatorischen und administrativen Angeboten der beiden großen Konfessionen. Die Gründung von Missionen prägt den Institutionalisierungsprozess ebenso nachhaltig, wie die Zusammenarbeit im Rahmen der Ökumene. Im ersten Fall kommt es zu einer vielfachen Anbindung an bestehende Institutionen, die sich – im Vergleich mit der Hugenottengründung – durch ein geringes Maß an Autonomie auszeichnet. Im zweiten Fall entstehen neue Gemeindeformen, wie sie bereits aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bekannt sind.

Zum anderen machen die Entwicklungen der 70er und 80er Jahre deutlich, welche nachhaltigen Differenzierungsprozesse unter den Migranten stattgefunden haben. Parallel zur Diversifikation der nationalen Herkunft hat sich auch die nationale Ausrichtung der Zuwande-

rergemeinden in kurzer Zeit vervielfacht. Man kann von einer ersten Differenzierung sprechen, in deren Verlauf sich in jeder Community eine je eigene Community-Kirche etablierte. Die daraus ableitbaren Konsequenzen für die Institutionalisierung der Migrantenkirchen lassen sich auf der Basis der vorliegenden Daten noch nicht absehen. Die weitere Analyse wird zeigen, wie dieser Prozess im Laufe der folgenden Jahrzehnte soweit an Bedeutung zugenommen hat, dass man seit den 90er Jahren von einem zweiten Differenzierungsschub sprechen kann.

Doppelte Differenzierung

Seit den 90er Jahren hat sich die Situation der christlichen Migrantengemeinden in zweifacher Hinsicht erneut verändert (vgl. Angenendt 1997).

a) Die Milieuzugehörigkeit der Gemeindemitglieder hat sich in den bereits bestehenden Gemeinden spätestens seit dem Ende der 80er Jahre differenziert. Der Familiennachzug hat die ökonomischen Aspekte der Zuwanderung in den Hintergrund treten lassen. Dies hatte zur Konsequenz, dass die Dominanz der proletarischen Migranten zu Gunsten der Mittelschicht nachließ. Hinzu kam die zunehmende Bedeutung der zweiten und dritten Generation, die bereits in Deutschland aufgewachsen war. Die Kinder der sog. Gastarbeiter haben sich langsam von den proletarischen Milieus emanzipiert und zum Teil neue Formen der Religionsausübung entwickelt.[13]

Darüber hinaus hat sich b) der Charakter der Zuwanderung verändert. Waren die 60er bis 80er Jahre von den Arbeitssuchenden geprägt, so wurden die 90er Jahre durch Migranten im Gefolge globaler Fluchtbewegungen dominiert. Auch dies zog eine nationale Differenzierung der in Frankfurt präsenten Migrantenpopulationen nach sich und hat den Anteil der Migranten aus der Mittelschicht weiter zunehmen lassen. Beide Trends beeinflussten die Gemeinden nachdrücklich

13 Diese Veränderungen führten teilweise zu einem Mitgliederschwund innerhalb der Migrantengruppen, der zur Auflösung einzelner Migrantengemeinden führte. Dieser Prozess ist in der hier zugrunde gelegten Studie des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten leider nicht berücksichtigt. So verständlich dies aus der Perspektive der Autoren ist, so misslich ist es für die Analyse der Institutionalisierungsprozesse. So lässt sich nur vermuten, dass hier Unterschiede in Bezug auf die konfessionelle Zugehörigkeit der Migranten gegeben sind. Die katholischen Missionen besitzen wahrscheinlich ein höheres Verharrungsvermögen als die Gruppen, die eigene institutionelle Rahmenbedingungen aufgebaut haben.

und zogen – vergleichbar mit der Situation der 70er – eine Gründungswelle nach sich, die nun aber maßgeblich von den Gemeinden aus dem protestantischen Bereich geprägt wurde.

Insgesamt rechnet das Amt für multikulturelle Angelegenheiten 26 der 35 christlichen Gemeinden, die zwischen 1989 und 2002 gegründet wurden, dem freikirchlichen oder charismatisch-pfingstlerischen Spektrum zu. Allein acht dieser Gemeinden werden von Zuwanderern aus Korea geprägt. Hinzu kommen jeweils zwei Gemeindegründungen von Migranten aus Eritrea, Ghana, Nigeria und den Philippinen. Die Mitglieder je einer Gemeinde stammen mehrheitlich aus Sri Lanka, Äthiopien, China, Russland, Ungarn, Rumänien, Bangladesch, Lateinamerika, Kongo und Portugal. Dem stehen im selben Zeitraum vier katholische und fünf orthodoxe Gemeindeneugründungen gegenüber. Die so entstandenen Organisationen kann man als Hinterhofkirchen bezeichnen, die zum einen durch ihren geringen Organisationsgrad und zum anderen durch ihre niedrigen Mitgliederzahlen gekennzeichnet sind.

Im Gefolge dieser Entwicklung kam es in einigen Fällen zu einer Zusammenarbeit mit deutschen Gemeinden. So werden Gemeinden wie der *Ungarischen Evangelisch-Reformierten Gemeinde in Hessen, Rheinland-Pfalz und Nord-Baden* (1994), den *Evangelischen Christen aus Bangladesch* (1995) oder der *Presbyterian-Methodist Church of Ghana* (1996) von Seiten der deutschen *Thomas-Gemeinde*, der *Freien Evangelischen Gemeinde Frankfurt-Höchst* oder der *Cantate Domino-Gemeinde* Räumlichkeiten für den Gottesdienst und informelle Treffen zur Verfügung gestellt. Darüber hinaus beherbergen beispielsweise die *Freie Evangelische Gemeinde*, die *katholische St. Elisabethkirche* und die lutherische *Matthäus-Gemeinde* (zumeist abhängig vom jeweiligen Wohngebiet) gleich mehrere christliche Migrantengemeinden.

Darüber hinaus reagierten auch die evangelische Landeskirche und das römisch-katholische Bistum auf die zunehmende Pluralisierung unter den Zuwanderern. In den vergangenen Jahren sind von Seiten der großen Konfessionen ökumenische Strukturen aufgebaut worden, die sich dezidiert an die christlichen Migrantengemeinden wenden und diese zur Zusammenarbeit gewinnen wollen. In diese Kategorie fallen das *Forum Ökumenisches Interkulturelles Lernen*, der *Internationale Konvent christlicher Gemeinden Rhein-Main*, die *Ökumenische Afrikanische Gemeinde* und die *Ortsgruppe Rhein-Main der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*. Diese Kontakte sind bislang aber zumeist nur wenig ausgebaut.

Zusammenfassend kann man seit den 70er Jahren also von einer doppelten Differenzierung *zwischen* und *innerhalb* der Migrantencom-

munities sprechen, welche die Institutionalisierungsprozesse nachhaltig prägt. Besonders die charismatischen oder pfingstlerischen Gemeinden orientieren sich nicht an der gesamten Community, sondern sprechen Teile einzelner oder mehrerer Communities an. Sie lassen sich nicht auf einzelne Communities festlegen, es ist ihnen aber auch nicht gelungen, sich in der Aufnahmegesellschaft als eigenständige Institutionen zu etablieren oder anhaltende Kooperation mit bestehenden religiösen Institutionen aufzubauen. In Rekurs auf Weber kann man möglicherweise von der Entstehung neuer religiöser Organisationen sprechen, die das bislang entwickelte Modell in dreifacher Hinsicht differenzieren.

Hierfür spricht zunächst, dass die verstärkte Orientierung jenseits der eigenen Community dazu führt, dass die Neugründungen kaum mehr dem Typus der Community-Kirche zugeordnet werden können. Sie nähern sich vielmehr dem Sekten-Typus an, insofern die Orientierung nur noch an Teilen der Community bzw. der Aufnahmegesellschaft erfolgt. Ihre charismatische Prägung lässt sie außerdem in die Nähe des Typus der Mystik treten, da die neuen Gemeinden fluide Sozialformen besitzen. Eine abschließende Zuordnung zu einem Typus der religiösen Vergemeinschaftung muss aber noch ausbleiben, da die charismatischen Gruppen – ebenso wie die Gründungen der zweiten und dritten Generation – gegenwärtig noch maßgeblich durch die Logik der Gründungsphase geprägt sind. Ihr Institutionalisierungsprozess ist noch lange nicht abgeschlossen.

5. Zur Institutionalisierung religiöser Pluralität

Die in diesem Aufsatz vorgelegte institutionentheoretische Analyse untersucht am Beispiel der christlichen Migrantengruppen die Geschichte der Zuwanderergemeinden zwischen langsamer Assimilation und dynamischer Institutionenbildung. Im Rückgriff auf die Typologien von Weber und Troeltsch wurden die Entstehung und die weitere Entwicklung der Gemeinden in Frankfurt am Main nachgezeichnet. Die Untersuchung verdeutlicht die typischen Wandlungen, welche die Gemeinden – bis hin zu ihrer gegenwärtigen Etablierung – durchgemacht haben.

Jenseits dieses allgemeinen Trends unterstreicht die Analyse die Spezifika der christlichen Migrantengemeinden und ihrer Entwicklung. Als typische Institutionen der christlichen Zuwandererreligionen haben sich zunächst die Community-Kirchen herausgebildet, die durch ihre singuläre Stellung in den Zuwandererkolonien bestimmt sind.

Unter den Bedingungen eines kontinuierlichen Zuzugs von Migranten konnte sich dieser Typus frühzeitig und langfristig etablieren. Im Laufe der 80er und 90er Jahre lässt sich ein doppelter Differenzierungsprozess beobachten, der sowohl zwischen wie auch innerhalb der Communities stattfand und zu neuen Formen der Institutionalisierung beigetragen hat. *Innerhalb* der Communities haben sich die Migrantengemeinden dem Typus der Sekte und der Mystik angenähert. Hinzu kommt eine verstärkte Orientierung *außerhalb* der Community, welche die institutionellen Charakteristika der Gemeinden nachhaltig verändert. Dieser Trend steht erst an seinem Anfang. Trotzdem ist zu erwarten, dass sie die weitere Entwicklung der Gemeinden prägen wird.

Für die weitere Interpretation dieser Ergebnisse sind vor allem zwei Fragen von Bedeutung:

a) Inwieweit lassen sich die anhand der christlichen Gemeinden entwickelten Thesen auf andere Migrantengemeinden übertragen? b) Welche Aussagen lassen sich auf der hier gelegten Basis in Bezug auf die Strukturen des religiösen Pluralismus in Deutschland formulieren?

(1) Die am christlichen Beispiel entwickelten Thesen können nicht einfach auf andere religiöse Gruppen übertragen werden. Dies lässt sich im Vergleich mit den muslimischen Gemeinden verdeutlichen. Zum einen ist die Etablierung kirchenähnlicher Organisationsstrukturen im muslimischen Bereich – wie etwa Udo Steinbach kategorisch festhält – nicht üblich: Dem Islam »ist das Konzept der ›Kirche‹ als eines Rahmens der irdischen Organisation der Gläubigen, die neben dem Staat besteht und mit ihm in mannigfache Formen der Interaktion tritt, fremd« (Steinbach 1989: 109; Spuler-Stegemann 2002[2]: 92). Zum anderen ist die soziale Situation der Gemeinden in Deutschland durch unterschiedliche Rahmenbedingungen geprägt. Auf muslimischer Seite sind keine institutionellen Traditionen vorhanden, die mit den etablierten Konfessionen vergleichbar wären. Religiös motivierte Kooperationspartner existieren kaum. Der Aufbau religiöser Organisationen muss entsprechend in Eigenregie, ohne organisierte Unterstützung durchgeführt werden.

Neben diesen Unterschieden bestehen zwischen den christlichen und muslimischen Migranten aber auch Gemeinsamkeiten, die einen systematischen Vergleich nahe legen. Seit dem Zweiten Weltkrieg verläuft der Zuwanderungsprozess der muslimischen und christlichen Migranten weitgehend in den gleichen Phasen. Die Anwerbepolitik der Bundesrepublik Deutschland hat zu keinem Zeitpunkt zwischen den religiösen Traditionen der Angeworbenen unterschieden. Dies hat zur Folge, dass die milieu- wie herkunftslandbezogene Zusammensetzung

der Migrantencommunities weitgehende Parallelen aufweisen. Hinzu kommt die soziale Entwicklung innerhalb der zweiten und dritten Migrantengeneration, die durch einen langsamen sozialen Aufstieg getragen wird. Sie hat zu einer Differenzierung unter den Migranten geführt sowie zu einer Anpassung an die Aufnahmegesellschaft, die christliche und muslimische Migrantengruppen in gleicher Weise betrifft.

Unter diesen Bedingungen sehen sich die muslimischen Gruppen vor ähnliche institutionelle Aufgaben gestellt, wie die christlichen Gemeinden. Auch sie werden mit neuen institutionellen Arrangements auf Differenzierungsprozesse und die Orientierung an der Aufnahmegesellschaft reagieren müssen. Die inhaltliche Ausgestaltung dieser Prozesse wird nachhaltig durch die institutionellen Traditionen der muslimischen Gemeinden (bzw. deren geringe institutionelle Bindung) bestimmt. Es steht also zu erwarten, dass innerhalb der verschiedenen muslimischen Traditionen vergleichbare Spezifizierungen zu berücksichtigen sein werden. Parallel kann man wohl auch in Bezug auf buddhistische und hinduistische oder weitere Migrantengemeinden argumentieren. Vor diesem Hintergrund lassen sich weiterführende Thesen zu den Strukturen des religiösen Pluralismus formulieren.

(2) Einschränkend muss zunächst vor übereilten Vereinfachungen gewarnt werden. Weder kann die Entstehung eines religiösen Pluralismus auf Migrationsphänomene noch die Zuwanderung auf religiöse Aspekte reduziert werden. Der Zuzug von Migranten hat die aktuelle religiöse Situation zwar grundlegend verändert; neben einer religiösen hat er u.a. aber auch zu einer ethnischen oder milieuspezifischen Pluralisierung beigetragen. Vice versa dürfen auch weitere Pluralisierungsfaktoren wie z.B. religiöse und nicht-religiöse Differenzierungsprozesse nicht außen vor gelassen werden. Die Institutionalisierung der Migrantengemeinden soll deshalb nur in zwei Richtungen ausgedeutet werden:

Zum einen lassen die Untersuchungsergebnisse darauf schließen, dass sich das institutionelle Setting unter den Migrantengemeinden an die pluralen Verhältnisse der Aufnahmegesellschaft angleichen wird. Verliert der Typus der Community-Kirche an Bedeutung, so können neue institutionelle Formen entstehen, die stärker am Typus der Sekte oder der Spiritualität orientiert sind. Hinzu kommt der Wechsel von einer Orientierung an der Community hin zu einer Orientierung an der gesamten Aufnahmegesellschaft. Strukturell steht zu erwarten, dass sich die religiösen Migranteninstitutionen dadurch maßgeblich

verändern werden. In unterschiedlichen Referenzrahmen gilt es, sich je spezifisch zu positionieren sowie zu agieren. Dies wird auch die Wahrnehmung der Gemeinden innerhalb der Communities und der Aufnahmegesellschaft verändern. Die Migrantengemeinden werden auf diesen unterschiedlichen Ebenen zu einer weiteren Pluralisierung beitragen.

Das so entstandene institutionelle Setting spricht zum anderen gegen eine Reduzierung der gesamten pluralistischen Situation auf die marktförmige Beziehung von Angebot und Nachfrage. Es steht zu diskutieren, wie das Agieren religiöser Institutionen auf unterschiedlichen Arenen beschrieben werden kann. Soll man tatsächlich so weit gehen, wie Reinhard Schulze, wenn er behauptet:

»Religiöser Pluralismus heißt folglich, die plurale Begründung eines gesellschaftlichen Konsens aus religiöser Perspektive anzuerkennen und wertzuschätzen. Dies verlangt aber, dass die einzelnen Religionen ihren internen Pluralismus, also die plurale Begründung ihrer selbst, offen legen und wertschätzen.« (Schulze 2001: 71)

Der Verweis auf den gesellschaftlichen Konsens spricht zumindest dafür, dass in Zukunft der Aspekt der politisierten Religion bzw. das Verhältnis von Politik und Religion wieder an Bedeutung gewinnen werden.

Literatur

Abromeit, Heidrun/Wewer, Göttrik (Hg.) (1989): *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.), Bernasko, Abena/Rech, Stefan (2003): *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*, Frankfurt a.M.: Fachhochschul-Verlag.

Angenendt, Steffen (Hg.) (1997): *Migration und Flucht. Aufgaben und Strategien für Deutschland, Europa und die internationale Gemeinschaft*, Bonn, (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik. Reihe: internationale Politik und Wirtschaft; Band 64).

Asemann, Karl H. (1999): »Religion im Leben der Frankfurter Bevölkerung im 20. Jahrhundert. Von der christlichen Großstadt zur

multireligiösen Metropole«, in: *Frankfurter statistische Berichte* 61, S. 175-363.

Baumann, Christoph Peter (2000): *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Projekt. Führer durch das religiöse Basel*, Basel: Manava Verlag.

Baumann, Martin (2000): »Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison«, in: *Numen* 47, Leiden: Brill, S. 313-337.

Baumann, Martin (2000): *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg: diagonal.

Berger, Peter L. (1965): »Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse«, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1, Köln: Westdeutscher Verlag, S. 235-249.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1977): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Bochinger, Christoph (1995): *›New Age‹ und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Bürgeramt Statistik und Wahlen (Hg.) (2003): *Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main* 2003.

Cappai, Gabriele (im Druck): *Organisation, Kommunikation und Interessen im migratorischen Dreieck. Eine empirische Untersuchung über die Ausländervereine und ihre Stellung zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft.*

Casanova, José (1996): »Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, Ost- und Westeuropa im Vergleich«, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), *Das Europa de Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 181-210.

Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.

Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.) (2001): *»... mitten in der Stadt«: Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle: Verlag de Franckeschen Stiftung zu Halle.

Elwert, Georg (1982): »Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie un Sozialpsychologie* 34, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 717-732.

Esser, Hartmut/Kremer, Manfred/Spangenberg, Helga (1979): »Ansätze zur Erklärung der Integration von Migranten. Theoretische Grundlagen«, in: Kremer, Manfred/Spangenberg, Helga (Hg.), *Arbeitsmigration und Integration. Sozialwissenschaftliche Grundlagen*, Königstein/Ts.: Peter Hanstein Verlag, S. 49-63.

Etzioni, Amitai (1967): *Soziologie der Organisationen*, München: Juventa-Verlag.

Flick, Andreas/Lange, Albert de (Hg.) (2001): *Von Berlin bis Konstantinopel. Eine Aufsatzsammlung zur Geschichte der Hugenotten und Waldenser*, Bad Karlshafen: Verlag der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft.

Gebhardt, Winfried (1999): »Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Bewegung. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung«, in: Krüggeler, Michael/Gabriel, Karl/Ders. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen: Leske+Budrich, S. 101-119.

Gladigow, Burkhard (1988): »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft«, in: Cancik, Hubert/Ders./Laubscher, Matthias (Hg.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.

Gladigow, Burkhard (2001): *Vorwort*, in: Gotzmann, Andreas/Makrides, Vasilios N./Malik, Jamal/Rüpke, Jörg: *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Marburg: diagonal, S. 11-15.

Grübel, Nils/Rademacher, Stefan (Hg.) (2003): *Religion in Berlin. Ein Handbuch*, Berlin: Weissensee Verlag.

Heckmann, Friedrich (1992): *Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart: Enke.

Han, Petrus (2000): *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*, Stuttgart: Lucius & Lucius.

Hunger, Uwe (2000): *Von der Betreuung zur Eigenverantwortung. Neue Entwicklungstendenzen bei Migrantenvereinen in Deutschland*, Münster: Lit.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (1996): *Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft. Eine Handreiche des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover (EKD-Texte).

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1997): *»... und der Fremdling der in deinen Toren ist«. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderunge durch Migration und Flucht*, Bonn/Frankfurt a.M./Hannover.

Koch, Ernst (2000): *Das konfessionelle Zeitalter, Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Lehmann, Karsten (im Druck): »Religion – Migration – Integration«, in: Meyer, Lidwina (Hg.), *Andere Christen? Migration und Christentum in Deutschland*, Loccum.

Lehmann, Karsten (2004): »Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft«, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation einer Fachtagung am 22. April 2004*, Berlin/Bonn: Das Druckhaus Bernd Brümmer, S. 31-46.

Lehmann, Karsten (2001): *Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen*, Berlin: Hitit.

Lenski, Gerhard (1965): »Religious Pluralism in Theoretical Perspective«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, Köln: Westdeutscher Verlag, S. 25-41.

Loycke, Almut (Hg.) (1992): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.) (2002): *Der Fremde als sozialer Typus, Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verl.-Ges.

Meulemann, Heiner (2002²): »Sekundäranalyse«, in: Endruweit, Günter/Trommsdorff, Gisela (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 471-472.

O'Dea, Thomas F. (1964): »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«, in: Fürstenberg, Friedrich (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied: Luchterhand, S. 207-213.

re.form leipzig (Hg.) (2003): *Religionen in Leipzig*, Leipzig: Leipziger Campusverlag.

Schluchter, Wolfgang (2001): »Die Zukunft der Religion«, in: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee, S. 15-26.

Schulze, Reinhard (2001): »Einbürgerung des Islam und die Pluralisierung des Religiösen«, in: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee, S. 64-74.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2003): *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinie für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*, Bonn.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002²): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Steinbach, Udo (1989): »Der Islam. Religion ohne Kirche«, in: Abromeit, Heidrun/Wewer, Göttrik (Hg.), *Die Kirchen und die Politik.*

Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 109-122.

Thadden, Rudolf von/Magdalaine, Michelle (Hg.) (1986): *Die Hugenotten 1685 – 1985*, München: C.H. Beck.

Treibel, Annette (1999): *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Einheim/München: Juventa-Verlag.

Troeltsch, Ernst (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.

Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.) (2001): *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee.

Zeeden, Ernst W. (1965): *Die Entstehung der Konfessionen*, München/Wien: Oldenbourg.

Religionspluralität in Deutschland – Religiöse Differenz und kulturelle ›Kompatibilität‹ asiatischer Zuwanderer

Martin Baumann

Eine Pluralität von Religionen ist in Deutschland vorhanden. In der bundesdeutschen Medienwelt und Öffentlichkeit wird die Pluralität vielfach am Beispiel islamischer Traditionen – als ›der‹ Islam vereinheitlicht – markiert und dargestellt. Demnach, wird auf so genannte andere Religionen, die ›neben‹ den christlichen Großkirchen bestehen, verwiesen, geschieht dieses oftmals mittels Verweis auf die Präsenz von Muslimen und den Bau von Moscheen. Sicherlich sind der zahlenbezogene Umfang von Muslimen mit 3,3 Millionen Gläubigen in 2003[1] und verstärkten Forderungen muslimischer Verbände nach repräsentativen Gebetshäusern, schicklichen Begräbnisfeldern und öffentlich-rechtlicher Anerkennung (vgl. Schmidt 1995; Bielefeldt 2003) gewichtige Argumente, beim Thema Religionsvielfalt in Deutschland zuerst ›den‹ Islam anzuführen. Für eine Pluralität von Religionen bedarf es jedoch mehr als lediglich zwei oder drei unterschiedlicher Religionen auf einem umgrenzten Territorium. Die Vielfalt korreliert sonst nicht mit einer Vielzahl, auch wenn es strittig ist, die Mindestgröße und Anzahl, ab wann eine Situation als plural anzusehen sei, zu bestimmen.

Die aktuelle Religionsvielfalt in Deutschland bestimmt sich außer durch christliche und islamische Traditionen durch zahlreiche weitere alte und neue, Mitgliederbezogen in die zehntausende oder lediglich in hunderte gehende Religionen und religiöse Gemeinschaften. Judentum, neue Religionen wie Baha'i, Vereinigungskirche, Scientology, Christengemeinschaft (Anthroposophie), durch Zuwanderung nach Deutschland gekommene religiöse Traditionen wie die der Yezidi oder Sikh sowie – erneut vereinheitlichend – Buddhismus und Hinduismus bilden je eigene Facetten der religionspluralen Situation Deutschlands (vgl. Remid 1997, 2004). Verkannt werden sollte bei aller Insistierung auf eine existente Religionspluralität in Deutschland hingegen nicht, dass lediglich 5 % der Bevölkerung (ca. 4 Mill. Personen) zu so bezeichneten nicht-christlichen Religionen gehören. Wiederum ca. 80 % von diesen sind Muslime und Muslima. Insofern erscheint es gerecht-

1 Angaben gemäß der Remid-Liste »Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen«, *http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm* (eingesehen am 23.02.2005).

fertigt, für die aktuelle Situation in Deutschland von einer kleinen Religionspluralität zu sprechen.[2]

Der Sachverhalt der Pluralität von Religionen in Deutschland soll im Folgenden anhand der Rezeptionsgeschichte buddhistischer und hinduistischer Traditionen aufgezeigt werden. Die intern wiederum plural, durch verschiedene religiöse Traditionen, ethnische Gruppierungen und zahlreiche Organisationen gebildeten Religionen Buddhismus und Hinduismus haben sich durch Prozesse von Konversion und Migration im 20. Jahrhundert in Deutschland etabliert. Auf weitere, aus Asien stammende religiöse Traditionen wie Daoismus (vgl. Grasmück 2004) oder Sikhismus (vgl. C. Baumann 1997) soll nicht vertiefend eingegangen werden.

In analytischer Perspektive geht der Beitrag mit Blick auf die offensichtliche religiöse Unterschiedlichkeit von Buddhismus und Hinduismus zur *mainstream* Christentumzugehörigkeit in Deutschland dem Verhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlicher ›Passung‹, soziologisch als ›Kompatibilität‹ bezeichnet, nach. Die Perspektive nimmt eine Fragestellung der Soziologen Fijalkowski und Gillmeister (vgl. 1997: 33) auf, die in ihrem Forschungsbericht zu Berliner Migranten- und Ausländervereinen davon ausgegangen waren, dass neben sozioökonomischen Konkurrenzbedingungen zusätzlich eine »ethnokulturelle Distanz«, demnach auch religiöse Ferne, sich hemmend auf Prozesse gelingender gesellschaftlicher Eingliederung auswirken würden. Die für die analytische Perspektive damit vorgenommene Fokussierung auf buddhistische und hinduistische Zuwanderer-Gruppierungen ist insofern gerechtfertigt, als beide Religionen in Deutschland zahlenbezogen überwiegend durch Migranten gebildet werden. Während dieses für den Bereich Hinduismus etwa 90 % sind, dürften es im Bereich Buddhismus ca. 50 bis 65 % sein.

Teil 1 wird eine darstellende Skizze der Rezeptionsgeschichte buddhistischer und hinduistischer Traditionen in Deutschland geben. Teil 2 wendet sich darauf hin dem Spannungsverhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlicher, genauer sozioökonomischer ›Kompa-

2 Einige Zahlen sind zur Illustration genannt: Zugehörige zum Judentum 105.000 (in 2004), Christengemeinschaft (Anthroposophen) 10.000 (2002), kurdische Yezidi 30.000, Baha'i 5.200, Sikhs 5.000, Scientology 5.000-6.000, Vereinigungskirche 2.400, Hinduismus knapp 100.000, Buddhismus 200.000 (alle in 2003). Dazu im Unterschied stehen die Mitgliedszahlen der römisch-katholischen Kirche mit 26,5 Mill., der evangelischen Landeskirchen mit 26,2 Mill. und orthodoxer Kirchen mit 900.000 (2002, 2000). Quelle: Remid November 2004 (ebd.).

tibilität‹ zu. Der Artikel vertritt die These, dass eine religiöse Differenz Prozessen gelingender Eingliederung nicht entgegenstehen muss.

Abbildung 1: Der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm/Westfalen (Juli 2004).

Quelle: Baumann 2004

1. Zur Geschichte von Buddhismus und Hinduismus in Deutschland

Vor einem Jahrzehnt, ca. 1993/94, entdeckten Zeitungen, Magazine und Fernsehen mit einer gewissen Plötzlichkeit ›den‹ Buddhismus. Buddhismus war ›in‹, eine Zeitschrift erklärte Buddhismus gar zur »Trendreligion 2000«. Von einer öffentlichen Entdeckung des Buddhismus kann gesprochen werden. Einige Jahre später wurde die deutsche Öffentlichkeit darauf gestoßen, dass Hindus nicht nur in Indien, sondern auch in Deutschland beheimatet sind. Die Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels in Europa, des Sri Kamadchi Ampal Tempels im westfälischen Hamm, im Sommer 2002 wurde zum Medienereignis. Dieses lenkte den Blick schlagartig auf die Minderheit tamilischer Flüchtlinge aus Sri Lanka, der Großteil von ihnen Hindus. Der in südasiatischer Architektur erbaute Hallentempel mit hoch aufragendem Portalturm (Tamil *gopuram*) ist seit der rituellen Installation der Götter ein Anziehungspunkt für tamilische und deutsche Besucher und Besucherinnen gleichermaßen.

Buddhistische und hinduistische Ideen werden jedoch nicht erst seit einem Jahrzehnt, sondern schon seit zwei Jahrhunderten in Deutschland bzw. im deutschen Sprachraum rezipiert. Erste buddhistische und hinduistische Organisationen entstanden um 1900. Der Überblick zur Geschichte buddhistischer und hinduistischer Ideen- und Praxisrezeption wird dieses verdeutlichen.

Frühe Kenntnisnahme

Erste Kenntnisse über buddhistische und hinduistische Bräuche und Lehrsätze waren im ausgehenden 18. Jahrhundert nach Europa und nach Deutschland gelangt. Meist waren es nur fragmentarische und fehlinterpretierte Angaben. Reisende und insbesondere Jesuiten auf Missionseinsatz in Tibet, China und Japan hatten seit dem 17. Jahrhundert Berichte und Beschreibungen über den eigenartigen Kult eines so bezeichneten ›falschen Gottes‹, genannt Bod, gegeben. Eine strikte Trennung und Unterscheidung von hinduistischen und buddhistischen Lehrsätzen und Religionspraktiken wurde noch nicht vorgenommen.

Im Zuge der kolonialen Expansion waren von britischen und französischen Beamten und Gelehrten ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert Texte und Informationen über die indischen Religionen gesammelt worden. Das Verdienst, diese Materialfülle im Hinblick auf die verschiedenen buddhistischen Traditionen erstmals systematisch dargestellt zu haben, geht an den Pariser Philologen Eugène Burnouf (1801-1852). Sein Werk *L'introduction à l'histoire du buddhisme indien* (Paris 1844) ordnete in rational-wissenschaftlicher Weise die bislang divergent wahrgenommenen Konzepte und Lehrsätze.

Mit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts setzte dann vergleichsweise ein Boom an Studien und Übersetzungen ein. Sie ebneten den Weg zu einem breiteren Wissen über die buddhistischen als auch hinduistischen Lehren. Die Philosophie Arthur Schopenhauers hatte überdies in akademischen und künstlerischen Kreisen ein reges Interesse an buddhistischen Inhalten geweckt, wenn auch unter missinterpretierenden Etiketten wie ›nihilistisch‹ und ›pessimistisch‹.[3]

3 Auf eine ausführliche Bibliographierung soll verzichtet werden. Eine detaillierte Darlegung der Rezeptionsetappen geben für die Frühphase Halbfass 1981 und Schwab 1984, für das 19. und 20. Jahrhundert siehe Notz 1984, Batchelor 1994, Baumann 1993, 2001a, 2002 (zur Buddhismusrezeption) sowie Weber 1985, Finger 1987, Dech 1998, Baumann 1998a (zur Hinduismusrezeption). Siehe auch Einzelbeiträge in Hutter 2001 sowie die online-Bibliographien Baumann 1998b und 2001b.

Buddhismus als neue religiöse Option

Ab den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts mehrten sich Schriften, die buddhistische Lehrkonzepte und Ethik verherrlichten und als dem Christentum überlegen darstellten. Herausragend waren Sir Edwin Arnold's Gedicht *The Light of Asia* (1879) sowie der *Buddhistische Katechismus* (1881) von Henry Steel Olcott. Die Theosophische Gesellschaft, 1875 in New York gegründet, verbreitete in ihren Schriften buddhistisches und hinduistisches Gedankengut. Bekennende Buddhisten wie Karl Eugen Neumann, die offen für die als undogmatisch und ethisch überlegen dargestellte Religion warben, treten ab diesem Zeitraum im deutschsprachigen Raum literarisch hervor. Neumann und andere waren durch Übersetzungen und solche verherrlichenden Schriften zu buddhistischen Fürsprechern geworden.

Kurz später, 1893, folgte der große Auftritt des Hindu Swami Vivekanada auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago. Nicht mehr nur durch Schriften, sondern durch öffentliche Reden und die nachfolgende Gründung von Vedanta-Gesellschaften in den USA und Europa erhielten hinduistische Ideen Einzug in bildungsbürgerliche Kreise (vgl. Jackson 1994).

Nach der Jahrhundertwende entstand 1903 in Leipzig die erste ausdrücklich buddhistische Gesellschaft. Zur gleichen Zeit traten erste Europäer in Südasien in den Theravada Orden ein. Von großer Bedeutung für den deutschsprachigen Raum wurde der deutsche Musiker Anton W. F. Gueth (1878-1957). Er wurde 1904 in Burma als Nyanatiloka ordiniert und errang durch seine fundierten Kenntnisse der Pali-Sprache, darauf fußende Übersetzungen buddhistischer Lehrtexte und die 1911 auf Ceylon errichtete Island Hermitage große Anerkennung (vgl. Hecker 1995). Seinem Beispiel folgten in den nachfolgenden Jahrzehnten eine kleine, doch hoch motivierte Anzahl junger Männer, später auch von Frauen, die sich in Südasien ordinieren ließen.

Während dieser Zeit, etwa 1880 bis 1914, wurde die Aufnahme des Buddhismus durch ein intellektuelles und ethisches Interesse an der Lehre des Theravada, des südlichen Buddhismus, bestimmt. Mitglieder der buddhistischen Vereine und Gesellschaften waren bürgerlich-liberale Akademiker, Ärzte, Lehrer, kaufmännische Angestellte und Künstler (Hecker 1996, 1997). Die frühen Buddhisten hoben die rational-kognitiven Inhalte der Lehre hervor. Buddhismus wurde als »Religion der Vernunft« gepriesen; eine Religion, die allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe (vgl. Baumann 1997).

Zwischen den Kriegen: Buddhistische Praxis und Yoga

Nach dem Ersten Weltkrieg begannen Buddhisten und die noch wenigeren Buddhistinnen sodann, die Lehre auszuüben und zu leben. In Deutschland wurden buddhistische *Gemeinden*, nicht mehr akademisch orientierte Gesellschaften, gegründet. Um den Juristen Georg Grimm (1868-1945) und den Arzt Paul Dahlke (1865-1928) bildeten sich eigene Gruppen. Das Buddhistische Haus, von Dahlke 1924 in den Außenbezirken Berlins erbaut, kaufte 1957 die ceylonesische German Dharmaduta Society und sicherte so den Erhalt dieser denkwürdigen buddhistischen Stätte.

Die Herrschaft des Nationalsozialismus erschwerte und der Zweite Weltkrieg erstickten diese sich entfaltenden buddhistischen Bestrebungen. Buddhisten – und die wenigen Buddhistinnen – galten als »Sonderlinge« und »Pazifisten«. Eine Verfolgung blieb, mit Ausnahme der zum Buddhismus konvertierten Juden, aus (vgl. Klar 1995).

Hinduistisches Gedankengut und Körperübungen des Yoga wurden in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Umfeld der Lebensreformbewegung bekannt und rezipiert. Einzelne lebensreformerische Übungsformen lehnten sich an körperliche Formen bzw. Stellungen des Yoga an. Wichtige Impulse gingen von dem im schweizerischen Tessin gelegenen Monte Verità, der bald berühmten lebensreformerischen Siedlung bei Ascona aus. Dort übten sich Künstler, Anarchisten, Esoteriker, Vegetarier, Astrologen und viele weitere in Stellungen des Yoga (vgl. Szeemann 1980). Zu diesem alternativkulturellen, zvilisationskritischen Strang gesellten sich Ansätze der weit verbreiteten Naturheilkunde und der aufkommenden Homöopathie sowie der Rezeption theosophischen, buddhistischen und allgemein ›indischen‹ Gedankenguts. Die publikumswirksamen Auftritte und das literarische Wirken des zuvor erwähnten Vivekananda verstärkten und kanalisierten den Rezeptionsstrang nachhaltig. Vivekanandas psychologisierende, in westliche Begriffe übertragene Neuinterpretation des Yoga für weltlich-aktivistische Ziele, nicht wie beim traditionellen Yoga des Patanjali auf Befreiung aus dem *samsara* (Kreislauf von Geburten) ausgerichtet, wurde zum wichtigsten Bezugspunkt aller nachfolgenden westlichen und indischen Neuinterpretationen des Yoga. Die Umgestaltung bzw. Neuinterpretation des Yoga setzte nicht erst im Westen ein, sondern hatte in Indien selbst ihren Beginn genommen (vgl. Schweer 1992). Erste Yoga-Lehrbücher erschienen kurz nach der Jahrhundertwende, so etwa *Die Kunst des Atems der Hindu-Yogi* (Berlin 1909). Das Lehrbuch war die Übersetzung des 1903 von dem US-Amerikaner William Walker Atkinson unter dem Pseudonym Yogi Ramacharaka verfassten Werkes (Merz 2000: 31).

Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt die Yoga-Rezeption und verwandte Ideen weiteren Auftrieb. Im Strom zivilisationskritischer Entwürfe begeisterten sich Literaten wie Hermann Hesse und Romain Rolland für östliches Gedankengut. Der Grauen des Kriegs hatte sie nach Alternativen fern westlicher Sinnangebote politisiert. Während Hesse 1922 seine »indische Dichtung« *Siddhartha* vorlegte, suchte der Freund Hesses, der Sozialist und Künstler Rolland (1866-1944), den Kontakt zur intellektuellen und geistigen Elite Indiens. Rolland publizierte eine einflussreiche Biographie zu Mahatma Gandhi (1923), gefolgt von der Biographie zu Vivekananda (1930). Die Vivekananda-Biographie stellte den selbsternannten Erneuerer eines von überkommenen Traditionselementen gereinigten Hinduismus sowie die Übungsformen des Yoga einem breiten Publikum vor.

In Verschränkung mit dieser schöngeistigen Rezeption und dem starken Interesse an östlicher Kultur kam es zur Gründung erster Yoga-Schulen. Sie bezogen sich zum Teil auf Vivekananda und dessen neohinduistischer Uminterpretation des klassischen Yoga zurück. Aber auch die medizinisch-psychologische Deutung des Yoga, etwa in der Interpretation C.G. Jungs, als psycho-physische Technik trug stark zu einer Popularisierung der »indischen Körperertüchtigung« bei. Das Interesse an Yoga als Entspannungs- und Körperübung hat sich bis in die Gegenwart in Form zahlreicher Yoga-Schulen, Institute und freischaffender Yoga-Lehrer/innen fortgesetzt.[4]

Pluralisierung von Buddhismus: neue Traditionen aus Asien, Konvertiten und Migranten

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges begann in den zerstörten Städten Europas die Reaktivierung buddhistischen Lebens. Waren in den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden der ersten Hälfte des Jahrhunderts die eher rational-kühl und am Mönchsideal ausgerichteten Lehren des Pali-Kanons rezipiert worden, kamen nun in den 50er Jahren neue Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Daisetz Suzukis Schriften und Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) weckten literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus kam 1952 durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens Arya Maitreya Mandala (AMM) in Berlin zum ersten Mal nach Europa. Der AMM geht auf den Deutschen Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann,

4 Zur Geschichte des Yoga und dessen Rezeption siehe Fuchs 1990 und Baier 1998.

1898-1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.

Neben der literarischen Rezeption des Zen kamen weitere buddhistische Traditionen aus Japan nach Europa. Shin-Buddhisten gründeten Gruppen in England (1952) und Deutschland (1956). Die Soka Gakkai, eine modern-buddhistische Tradition mit großem Anhang in Japan, kam ab den 60er Jahren. Aufgrund weltweiter Kultur- und Handelsbeziehungen lebten mit steigender Zahl japanische Geschäftsleute und Studenten in deutschen Ballungsgebieten. Festzuhalten bleibt, dass sich die theravada-dominierte Buddhismus-Präsenz in Deutschland hin zu einer wachsenden Pluralität buddhistischer Traditionen und Schulen wandelte.

Ab Mitte der 60er Jahre verstärkte eine signifikante Schwerpunktverschiebung buddhistischen Interesses diesen Wandel. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebenspraxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen ge- und erlebt werden. Alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten, Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach östlicher Weisheit neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Hesses *Siddhartha* popularisierte in literarischer Form indische Philosophie und Religiosität. Die ›indische Dichtung‹ begründete in Romanform den Vorrang von erlebter Erfahrung vor gelehrter Weisheit. Zen-Seminare waren oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehrreden des Pali-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen. Zahlreiche zenbuddhistische Gruppen entstanden in deutschen Städten.

Diesem Zen-Boom folgte ab den 80er Jahren ein schnell wachsendes Interesse am tibetischen Buddhismus. Auslöser waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler Nordamerika und Europa bereisten. Wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, festhielt, »schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt tibetisch-buddhistische Zentren aus dem Boden« (Hecker 1985: 101).

Doch nicht nur tibetisch-buddhistische Traditionen, sondern auch Zen, theravada-orientierte und erste westlich-buddhistische Gruppen verzeichneten ein kontinuierliches Wachstum. Das große Interesse, das von Konvertitenseite buddhistischen Inhalten und Meditationsformen entgegengebracht wurde, lässt sich statistisch am Zuwachs buddhistischer Gruppen und Zentren aufzeigen. In Deutschland vervielfachte sich die Anzahl buddhistischer Gruppen und Zentren inner-

halb von 30 Jahren von 40 (1975) auf knapp 600 (2004) Gruppen und Zentren. Klare Zuwachsraten für die 80er und 90er Jahren finden sich ebenso in vielen weiteren Ländern Europas (Baumann 2002: 93). Die Anzahl deutscher Konvertitenbuddhisten und -buddhistinnen schätzt die Deutsche Buddhistische Union auf 100.000 Personen.

Gewissermaßen unmerklich neben dem Rezeptionsstrang des in der öffentlichen Wahrnehmung dominierenden Konvertitenbuddhismus hat sich ein zweiter Buddhismus-Strang etabliert. Er ist in der Öffentlichkeit und der Forschung bislang nur wenig wahrgenommen worden. Dieser Strang wird durch Buddhisten und Buddhistinnen aus Asien gebildet. Ist der Buddhismus westlicher Buddhisten intern vielgestaltig und besteht aus Schulen und Traditionen aus Süd- und Ostasien sowie Tibets, so trifft dieses in ähnlicher Weise auf den Strang asiatischer Buddhisten zu. Sie kommen aus beinahe allen Ländern Asiens, in denen der Buddhismus die Mehrheit darstellt. Insgesamt dürfte die Anzahl asiatischer Buddhisten Schätzungen zufolge etwa 120.000 Personen umfassen.

Abbildung 2: Pagode Vien Giac, Hannover. Blick auf die große Andachtshalle, rechts im Vordergrund die Statue des Bodhisattva Avalokiteshvara in weiblicher Gestalt als Kuan-ying (Vesakhfest, Mai 1998).

Quelle: Baumann 2004

In Deutschland bilden Buddhisten und Buddhistinnen aus Vietnam, die als *boat people* ab Ende der 70er Jahre kamen, die größte asiatisch-buddhistische Gruppierung. Von den ca. 115.000 Vietnamesen sind

etwa 60.000 Buddhisten. In Hannover weihten sie 1991 die Pagode Vien Giac ein, ein Kloster, Kulturzentrum und Tempel zugleich.[5]

Größere Andachtsstätten bestehen überdies in Berlin und München sowie in Frankfurt, wo vietnamesische Buddhisten 2002 die repräsentative Pagode Phat Hue eröffneten. Die buddhistischen Klöster und Tempel sind sowohl ein religiöser als auch kulturell-sozialer Ort. Auch Buddhisten aus Thailand, aus Kambodscha, Japan und Taiwan schufen eigene Andachts- und Verehrungsstätten in den 90er und nachfolgenden Jahren. In ihnen werden nicht nur religiöse Zeremonien und Handlungen durchgeführt. Vielmehr dienen die Andachtsstätten auch als Treffpunkt, an denen sich – je nach Nationalität – Thailänder, Kambodschaner, Laoten, Singhalesen, Japaner oder Vietnamesen treffen. Oft werden Sprachklassen abgehalten, kulturelle Feste gefeiert und vieles mehr. In religiöser Hinsicht sind die Andachtsstätten bemüht, die rituellen Formen möglichst getreu wie im Herkunftsland der Zuwanderer durchzuführen. Wenn auch Änderungen etwa in der zeitlichen Durchführung sowie aufgrund des Mangels an vorhandenen Mönchen unumgänglich sind, so haben die Tempel und Klöster doch eine kleine Heimat in der Fremde entstehen lassen.

Vielgestaltigkeit hinduistischer Traditionen in Deutschland

In ähnlicher Weise wie sich der Buddhismus in Deutschland bei näherem Hinsehen als eine Vielheit unterschiedlicher Schulen, Traditionen und religionspraktischer Vollzüge zeigt, so stellt sich auch der vereinheitlichende Begriff ›Hinduismus‹ als eine interne Pluralität von Traditionen und Gruppierungen dar. ›Hinduismus in Deutschland‹ bildet sich – strukturgleich wie auf buddhistischer Seite – aus den Strängen von so bezeichneten westlichen Hindus (Konvertiten) und indischstämmigen Migranten und Zuwanderern. Die Mehrzahl von indischen Lehrern, die westliche Schüler zu den Anhängern zählen, kam über die USA vermittelt nach Europa und Deutschland. War es um 1900 die von Vivekananda propagierte Vedanta-Philosophie, folgten mit Yogananda (ab 1920) und der von ihm konzipierten *Science of Religion* sowie Maharishi Mahesh Yogi (ab 1959) und seiner Transzendentalen Meditation weitere indische Lehrer und Lehren. Ab den frühen 70er Jahren kamen weitere namhafte hinduistische *Gurus* und *Swamis* (Lehrer): Swami A.C. Bhaktivedanta Prabhupada, Gründer der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), folgte Swami Prakashanand Saraswati mit seiner Society for Divine Love, Guru Maharaj Ji mit

5 Siehe Ho 1999 und Baumann 2000: 77-91 sowie die Webseite der Vien Giac Pagode *www.viengiac.de*.

der Divine Light Mission, Bhagwan Shree Rajneesh mit der Neo-Sannyas bzw. Osho-Bewegung sowie zahlreiche weitere indische Lehrer. In den meisten Fällen zogen diese kosmopolitischen *Swamis* junge, weiße Angehörige der Mittelschichten an. Nur in den Tempeln der Krishna-Gemeinschaft finden sich neben westlichen Konvertiten auch indischstämmige *devotees* (Anhänger). Nach einem schnellen Zuwachs und der Gründung zahlreicher Zentren in den 70er und 80er Jahren ging das Interesse an den spirituell-meditativen Angeboten und Praxisformen in den 90er Jahren merklich zurück. Im Vergleich zur Zahl indisch- und srilanka-stämmiger Hindus in Deutschland ist die Anzahl von Mitgliedern in den neo-hinduistischen Gruppen verschwindend gering.[6]

Der Bereich des Immigranten-Hinduismus in Deutschland lässt sich anhand der Herkunftsregionen südasiatischer Zuwanderer in einen indischen, afghanischen und tamil-srilankischen Hinduismus unterteilen. Während die Geschichte afghanischer und srilankischer Migranten, zumeist Flüchtlinge aus dortigen Krisenregionen, lediglich zwei bis drei Jahrzehnte zurück reicht, sind Inder schon einige Jahrzehnte länger in Deutschland beheimatet.

Inder aus Bengalen, Kerala, dem Gujarat und anderen indischen Bundesstaaten kamen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts als Studenten, Ärzte, Techniker und Kaufleute in die Bundesrepublik. Die meisten von ihnen waren bzw. sind Hindus, weit weniger Sikhs, Christen oder Muslime. Meist kamen sie allein, gehörten in Indien der städtisch gebildeten Mittelschicht an, und nicht wenige heirateten deutsche Frauen und nahmen die deutsche Staatsbürgerschaft an. Die Anzahl indisch-stämmiger Bürger und ihrer Kinder dürfte etwa 40.000 bis 50.000 Personen umfassen. Bis auf einen zeitweiligen Tempel in Frankfurt am Main, wurden bislang keine eigenständigen hinduistischen Andachtsstätten von ihnen errichtet. Mitunter finden sich Andachtsstätten in Privathäusern von vermögenden Indern. Dorthin werden auch reisende *Gurus* und *Swamis* zu Vorträgen eingeladen sowie gemeinsam Jahresfeste mit Verwandten und Hindus aus der Region gefeiert.[7]

6 Mitgliedszahlen bewegen sich bei vielen Gruppen in Hunderterbereichen: Brahma Kumaris: 300, Ananda Marga 100, Divine Light Mission: 500, Sahaja Yoga: 200. Einzig TM mit 1.000, die Osho/Neo-Sannyas mit 5.000-6.000 und ISKCON mit 400 plus einem Umfeld von 2.000-5.000 Personen sind zahlenbezogen etwas stärker. Quelle: Remid 2004. Zur Osho-Bewegung siehe Süss 1994, 1996.

7 Siehe Dech 1998, lediglich impressionistisch Essei 1994; mit einem ver-

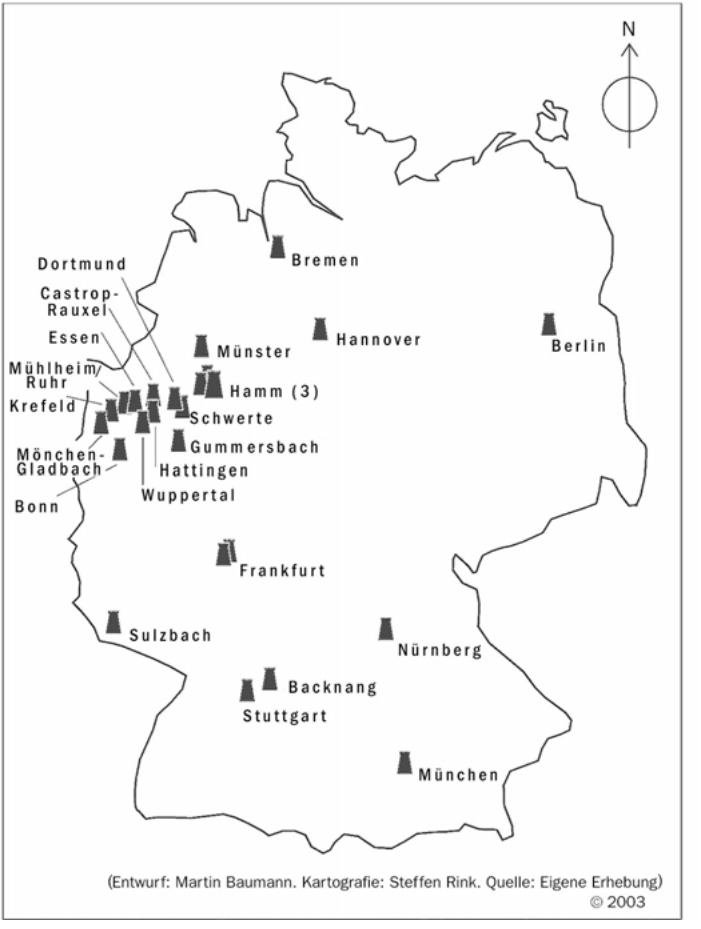
Seit 1980, mit Beginn des Krieges in Afghanistan und nachfolgend wechselnder politischer Machthaber, kamen afghanische Flüchtlinge als Asylbewerber in die Bundesrepublik. Unter den knapp 100.000 Afghanen in Deutschland findet sich eine Minderheit von 5.000 Hindus. Die afghanischen Hindus errichteten in Hamburg, Frankfurt und Köln z.T. geräumige, mit zahlreichen Götterschreinen ausgestattete Tempel. Die Tempel werden mitunter von Sikhs und indischen Hindus besucht.

Die größte hinduistische Gruppierung in Deutschland bilden tamilische Hindus aus Sri Lanka. Die tamilische Minderheit umfasste 2003 knapp 60.000 Personen. Die meisten Tamilen und Tamilinnen sind Flüchtlinge von Sri Lanka, die seit Beginn der 80er Jahre als Asylsuchende Aufnahme fanden. Etwa vier Fünftel der srilanka-tamilischen Minderheit in Deutschland sind Hindus, zumeist in shivaitischer Ausrichtung. Die ca. 45.000 tamilischen Hindus errichteten seit Mitte der 80er Jahre Andachtsstätten und kleine Tempel für ihre Götter. Viele Tempel nahmen ihren Ausgangspunkt aufgrund mangelnder Finanzen in Privatwohnungen und Kellerräumen. Der Nachzug von Frauen und Kindern in der zweiten Hälfte der 80er Jahre ließ die Räume alsbald zu eng werden, so dass ehemalige Werk- und Industriehallen zu Tempeln mit gesonderten Schreinen für die Götter und Göttinnen umgestaltet wurden. Insbesondere im Ruhrgebietsraum ist von einer Dichte von Tempeln zu sprechen, doch auch im süddeutschen Raum, in Bremen, Hannover und Berlin wurden Tempel eröffnet. Ende 2002 bestanden 25 Tempel, vom kleinen Kellertempel bis hin zum neu, in südindischer Architektur errichteten Tempel. Wie zu Beginn erwähnt, ist der größte und bekannteste Hindu-Tempel in Deutschland eindeutig der in 2002 eröffnete Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm/Westfalen. Zum jährlichen Tempelfest kommen ca. 12.000 bis 15.000 Personen aus ganz Europa.[8]

tiefenden historischen Rückblick instruktiv Oesterheld 1997 und Oesterheld/Günther 1997.

8 Siehe zu den aus Sri Lanka stammenden tamilischen Hindus Baumann 2000: 92-172 und Baumann/Luchesi/Wilke 2003. Der Sri Kamadchi Ampal Tempel hat eine eigene Webseite aufgeschaltet, *www.kamadchi-ampal.de*. Siehe auch die kommentierten Bilderserien zum tamilischen Hinduismus in Deutschland von Baumann, Luchesi und Wilke, in Zusammenarbeit mit dem *Pluralism Project* der Harvard University, online unter *www.pluralism.org/images*.

Abbildung 3: Hindu-tamilische Tempel in Deutschland, Stand: Ende 2002



Quelle: Baumann 2004

2. Religiöse Differenz, kulturelle ›Kompatibilität‹ und gesellschaftliche ›Passung‹

Die Etablierung von buddhistischen und hinduistischen Migranten- und Diasporagruppierungen bildet eines der hervorstechenden Veränderungen in der Rezeptionsgeschichte dieser Religionen in Deutschland und allgemein in Europa. Nicht nur zahlenbezogen, sondern auch in dem erfolgtem wie künftig eintretenden Einfluss auf Konvertitenkreise werden die letzten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts von

einschneidender Bedeutung sein. In kultureller und gesellschaftlicher Perspektive wurde auf die Stränge der Konvertiten und Migranten unterschiedlich reagiert.

Dispute um Konversionen zu östlichen Religionen

Die Hinwendung von Konvertiten und sympathisierenden Interessenten zu buddhistischen und hinduistischen Lehrinhalten und Praktiken wurde von Beginn an durch christlich-apologetische Polemiken und Ablehnungen begleitet. Kein Geringerer als Kaiser Wilhelm II. hatte schon 1898 in einer allegorischen Zeichnung die »Völker Europas« gemahnt und aufgerufen, die »heiligsten Güter« – das Christentum – zu wahren. Auf dem Bild warnte der Kaiser vor den aus Asien heranziehenden dunklen Wolken und dem Rauch brennender Städte. Ursache der Gefahr sei der – noch in der Ferne – in Meditationshaltung sitzende Buddha.

Der Disput setzte sich in der Umbruchzeit der Weimarer Republik fort (vgl. Linse 1991) und erreichte mit der Etablierung neo-hinduistischer Gruppen in den 70er Jahren einen Höhepunkt. Zum Teil pauschalisierend wurde vor neuen religiösen Bewegungen wie Ananda Marga, TM, Neo-Sannyas und den so bezeichneten Hare-Krishnas als destruktive Kulte und persönlichkeitsverändernden, schädigenden Gruppierungen gewarnt. Auch wenn das Vorhandensein einzelner Problemfälle sicherlich vorhanden war, so dramatisierten Kritiker Einzelfälle über Gebühr und verallgemeinerten sie als typisch für alle neo-hinduistischen, vereinzelt auch buddhistischen Gruppierungen. Sozial- und religionswissenschaftliche Studien zeigten später auf, dass die Vorwürfe zumeist interessegeleitet und methodisch nicht haltbare Generalisierungen waren (vgl. u.a. Usarski 1988). Überdies erwies sich, dass Mitglieder in den neuen religiösen Bewegungen Halt und Selbstvergewisserung finden konnten und nicht lediglich – so die Vorwürfe – Entfremdung und Manipulation ausgesetzt seien (vgl. Deutscher Bundestag 1998; Rink 2002). Mit dem Rückgang der Zahlen und der Auflösung zahlreicher Zentren verebbte die gesellschaftliche Debatte in den 90er Jahren. ISKCON durchlief einen inneren Klärungs- und Veränderungsprozess, der weit überwiegende Großteil buddhistischer Gruppen und Zentren genießt seit dem Medienboom der 90er Jahre ein geradezu positiv-idealisierendes Image.

Zuwanderer aus Asien und Fragen gesellschaftlicher ›Passung‹

Der Strang von Flüchtlingen und Zuwanderern aus Ländern Asiens wurde in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Orientierung, sondern unter As-

pekten sozialer und ökonomischer Eingliederungsschwierigkeiten wahrgenommen. Erst mit der verstärkten Aufmerksamkeit, welche Religion und religiöser Zugehörigkeit in den 90er Jahren zuteil wurde, nahmen Politiker, Behördenvertreter, Sozialarbeiter und ebenso Forscher die Zuwanderer als auch religiöse – insbesondere fremdreligiöse – Personen und Gruppen wahr. Unter dieser Optik thematisierten Politiker und manche Sozialwissenschaftler, inwiefern die fremdreligiöse Orientierung und enge Loyalitätsbindung an die ethnisch-religiöse Diasporagruppe eine gelingende sozioökonomische Eingliederung in die deutsche Aufnahmegesellschaft hemme bzw. verhindere.

Wie an anderer Stelle aufgezeigt (vgl. Baumann 2000: 175-179; Baumann 2004), beinhaltet eine religiös-kulturelle Differenz zu den vorherrschenden Mustern und Werten der Mehrheitsgesellschaft nicht notwendig Distanz und mangelnde Integrationsbereitschaft. Es ist hilfreich und weiterführend, gesellschaftliche Integrationsprozesse in Bereiche sozioökonomischer Integration – im beruflichen, sprachlichen, sozialen Leben – und Aspekten religiöser Eingliederung zu unterscheiden. Gesellschaftliche Integration ist nicht mit Assimilation gleichzusetzen, d.h. der Aufgabe und dem vollständigen Ablegen mitgebrachter Werte, Überzeugungen und Auffassungen auf Seiten der Zugezogenen. Die Religionsgeschichte zeigt anschaulich, dass religiöse Differenz und gesellschaftliche Integration kein Widerspruch sind bzw. sein müssen (vgl. ebd.). Vielmehr, gerade die Kenntnis der eigenen religiös-kulturellen Tradition und ihrer Besonderheit im Unterschied zur Mehrheitsgesellschaft schafft oft erst ein Selbstbewusstsein auf Seiten der Zuwanderer, die Differenz nicht als Belastung, sondern als eigenständigen Beitrag im kulturell-religiösen Pluralismus des Landes anzusehen. Solch ein Verständnis lässt die Zuwanderer und ihre Kinder offener gegenüber den Anforderungen nach Neu- und Umorientierung in sprachlicher, beruflicher und verhaltensbezogener Sicht werden.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein Verständnis von ›Kultur‹, das diesen sinnstiftenden Bereich von Lebensorientierung nicht essentialisiert und verdinglicht. Vielmehr, Grenzen und Inhalte von Kultur sind verhandelbar und nicht starr und abschließend. Neue Elemente können aufgenommen, vorhandene zurückgestellt werden. Die je lokalen Kontexte bestimmen entscheidend mit, wie sich kulturelle und religiöse Sachverhalte zeigen, formieren und auswirken.[9]

9 Zum intendierten Kulturbegriffsverständnis siehe u.a. Kapferer 1988 und Borofsky 1994; zur Kontextgebundenheit religiöser und kultureller Tradi-

Eine solche Zugangsweise ermöglicht, Überschneidungen, Verbindungen, Deckungen und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Kulturen wahrzunehmen. Die Mehrheitsgesellschaft und die kulturellen und religiösen Traditionen buddhistischer und hinduistischer Zuwanderer werden nicht als primär trennend, als gar einander ausschließend konzipiert. Vielmehr werden sie unter dem Blickwinkel der ›Kompatibilität‹, demnach der Vereinbarkeit und der ›Passung‹ betrachtet.

Kompatibilitätselemente asiatischer Zuwanderer

Kompatibilitäten von vietnamesischen und tamilischen Kulturelementen mit Bereichen deutscher Gesellschaft zeigen sich etwa im Hinblick auf Arbeitsauffassungen und Bildungsideale. Die erfolgreiche strukturelle Integration der vietnamesischen *boat-people* wurde und wird vielfach mit ihrem Fleiß und Arbeitswillen erklärt. Ähnliches lässt sich für tamilische Zuwanderer festhalten, wie Studien zu tamilischen Zuwanderern in der Schweiz und Deutschland aufweisen (vgl. McDowell 1996; Lüthi 2003; Salentin 2002, 2003). Das gewissermaßen ›strebsame Arbeitsethos‹ zielt bei beiden Zuwanderergruppen auf einen möglichst raschen Verzicht auf staatliche Unterstützungsleistungen und ein eigenständiges berufliches Auskommen hin. Die einstige Mittelschichtenzugehörigkeit vieler Flüchtlinge aus Vietnam und Sri Lanka erweist sich in punkto sozialer Auswärtsmobilität als hochgradig kompatibel mit deutschem bzw. westeuropäischem Erfolgsstreben (vgl. Treuheit/Otten 1986: 68-69). Damit einher geht das in südasiatischer und chinesischer Kultur vorhandene traditionelle Bildungsinteresse und die Hochschätzung von Bildung und akademischen Graden (vgl. ebd.: 67). Ebenso wie die berufliche Tüchtigkeit ›passt‹ der positiv konnotierte Bildungseifer sehr gut zu bestehenden Ausbildungsidealen westlich-kapitalistischer Gesellschaften.

Die zu Beginn des Artikels eröffnete analytische Perspektive, inwiefern eine religiöse Differenz einer gesellschaftlichen Vereinbarkeit bzw. ›Passung‹ hinderlich oder nicht hinderlich ist, soll an dieser Stelle wieder aufgegriffen werden. Fijalkowski und Gillmeister drücken den Sachverhalt der ›Kompatibilität‹ fremdkultureller Elemente wie folgt aus:

»Wenn [in dieser Studie] zunächst von der Annahme ausgegangen wurde, dass mit ›ethnokultureller Distanz‹ ein Faktor bezeichnet werden kann, der sich zu-

tionen und zum Konzept von lokaler Religionsgeschichte siehe Kippenberg/Luchesi 1995 sowie jüngst Franke 2005.

sätzlich zu den sozioökonomischen Konkurrenzbedingungen retardierend [hemmend] auf die Integration von Zuwanderern auswirken kann, so zeigt der Vergleich zwischen Türken und Vietnamesen, dass mit kultureller Ferne und dem Festhalten an Eigenkulturellem sich gleichwohl Erfolgstüchtigkeit und Mobilität in westlichen postindustriellen Gesellschaften verbinden kann. Es geht nicht um Distanz oder Nähe in einem linearen Sinne, sondern um die Kompatibilität des ethnokulturell Heterogenen.« (Fijalkowski/Gillmeister 1997: 284)

Mit »ethnokulturell Heterogenem« ist das von der deutschen oder westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft Verschiedene gemeint, demnach Unterschiede in kultureller Anschauung und religiöser Lebensorientierung. Wichtig im Zusammenhang gesellschaftlicher Eingliederung, darauf verweisen die zwei Soziologen, ist der Sachverhalt, dass wenn aus dem Herkunftsland mitgebrachte Voraussetzungen wie Erfolgstüchtigkeit und Aufwärtsstreben vorliegen, die jeweilige ethnokulturelle Distanz sich als weit weniger hinderlich, als zu Beginn der Untersuchung vermutet, erweist (vgl. ebd.: 33). Im Hinblick auf in Deutschland neu beheimatete Vietnamesen und srilankische Tamilen könnten hier neben dem Kompatibilitätsaspekt des Bildungsinteresses noch die stark vorhandene Bereitschaft zur Konfliktminimierung bzw. Konfliktvermeidung ergänzt werden. Fijalkowski und Gillmeister sprechen in dieser Hinsicht von »kultureller Kompatibilität« (vgl. ebd.: 285), von der Vereinbarkeit fremdkultureller Elemente in Strukturen der Aufnahmegesellschaft.

Im Hinblick auf die spezifisch religiösen Traditionen, hier die zentral dargestellten buddhistischen und hinduistischen Traditionen, lässt sich in übertragenem Sinne von einer strukturellen ›Kompatibilität‹ sprechen. Die religiösen Inhalte, Konzepte und ›Heilsziele‹ sind sicherlich grundlegend verschieden von den in Deutschland und in den meisten westlich-industriellen Gesellschaften prägenden, vielfach dominanten christlichen Traditionen. Diese Unterschiedlichkeit steht einer gesellschaftlichen Vereinbarkeit jedoch nicht entgegen. Im Gegenteil, die familienbezogene und zugleich individualisierte hinduistische und buddhistische Religiosität erweist sich strukturell als gut vereinbar und kompatibel mit Idealen einer kapitalistischen, demokratisch verfassten Grundordnung. Eine Vergemeinschaftung, die zu gesellschaftlicher Absonderung motiviert und gesellschaftskritisches Potential birgt, wird nicht vorangetrieben. Vielmehr betonen viele Einzelpersonen ebenso wie gewichtige Repräsentanten religiöser Traditionen und ihrer Institutionen den Willen zur Integration, das Zurückstecken eigener Präferenzen zugunsten von Kompromissen und eine

beflissene Orientierung an rechtlich-administrativen Regeln und Vorgaben.

Auf dem langen, noch zu gehenden Weg gesellschaftlicher Anerkennung dieser ›fremd‹-kulturellen und ›fremd‹-religiösen Traditionen und ihrer Träger/innen im Zuge der Eingliederung in die deutsche bzw. westeuropäische Mehrheitsgesellschaft kommt solchen Kompatibilitäten große Bedeutung zu. Religiöse Differenz und gesellschaftliche ›Passung‹ – oder ›Kompatibilität‹ – können zusammengehen. Eine Gesellschaft verträgt eine Pluralität von Religionen. Die Aufgeregtheit über ›zuviel Religion‹ geht auf Denkkonditionierungen und inhärente Verunsicherungen in Folge impliziter Prämissen abendländischer Religionsauffassung zurück. Das über Jahrhunderte zementierte Leitbild, demzufolge *eine* Religion den Zusammenhalt einer Gesellschaft garantiere, eine Pluralität jedoch destabilisiere, ist als voraussetzungsbelastet zu hinterfragen (vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003: 131; Baumann 2005). Sowohl die Kenntnis religionsgeschichtlich erprobter Koexistenzen von Religionen, ihre Pluralität auf umgrenztem Territorium, als auch der Ansatz kultureller Kompatibilitäten bei vorhandener religiöser Differenz kann konstruktive und politisch notwendige Perspektiven für Zuwanderergesellschaften eröffnen.

Literatur

Baier, Karl (1998): *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

Batchelor, Stephen (1994): *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: Aquarian, Harper Collins an Berkeley, Cal.: Parallax Press.

Baumann, Christoph Peter (1997): »Sikhs und ihre Feste in Deutschland«, in: Remid (Hg.), *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg: diagonal, S. 162-170.

Baumann, Martin (1993): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg: diagonal, 2. Aufl. 1995.

Baumann, Martin (1997): »Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a ›Buddhism in Protestant Shape‹«, in: *Numen* 44, S. 270-295.

Baumann, Martin (1998a): »Sustaining ›Little Indias‹: The Hindu Diasporas in Europe«, in: Gerrie ter Haar (Hg.), *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora*, Leuven: Uitgeverij Peeters, S. 95-132. Reprint in: Gerrie ter Haar (Hg.) (2001), *Religious Communities in the Diaspora*, Nairobi: Acton Publ., S. 86-128.

Baumann, Martin (1998b): *Hindus and Hindu Traditions in Europe. A Bibliography on the Hindu-European Diasporas*, (ca. 160 Titel), *www.unilu.ch/3259_9391.htm*.

Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, Marburg: diagonal.

Baumann, Martin (2001a): »Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective«, in: *Journal of Global Buddhism* 2, S. 1-43, online: *www.globalbuddhism.org/2/baumann011.pdf*.

Baumann, Martin (2001b): *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography*, 1996; 3. akt. Fassung (ca. 380 Titel), *www.globalbuddhism.org bib-bud.html*.

Baumann, Martin (2002): »Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects«, in: Charles S. Prebish/Martin Baumann (Hg.), *Westwards Dharma: Buddhism beyond Asia*, Berkeley: University of California Press, S. 85-105.

Baumann, Martin (2004): »Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von ›fremd‹-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration«, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Berlin: Bundesdruckerei, S. 19-30.

Baumann, Martin (2005): »Religionspluralität – Gefahr oder Chance?«, in: *Neue Züricher Zeitung*, 29.01.2005.

Baumann, Martin/Luchesi, Brigitte/Wilke, Annette (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Borofsky, Robert (Hg.) (1994): *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.

Dech, Matthias (1998): *Hindus und Hindutum in Deutschland. Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a.M.*, Dissertation im Fachgebiet Religionswissenschaft, Universität Marburg, Microfich.

Dessai, Elisabeth (1994): *Hindus in Deutschland*, Moers: Aragon.

Deutscher Bundestag Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.) (1998): *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen*, Band 1: Endbericht, Band 2: Forschungsprojekte und Gutachten, Bonn: Universitäts-Buchdruckerei, Hamm: Hoheneck.

Fijalkowski, Jürgen/Gillmeister, Helmut (1997): *Ausländervereine – Ein Forschungsbericht*, Berlin: Hitit.

Finger, Joachim (1987): *Gurus, Ashrams und der Westen: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den Hintergründen der Internationalisierung des Hinduismus*, Frankfurt a.M.: P. Lang.

Franke, Edith (2005): »Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft«, in: Edith Franke (Hg.), *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*, Marburg: diagonal, S. 11-22.

Fuchs, Christian (1990): *Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation, Typologie*, Stuttgart: Kohlhammer.

Grasmück, Oliver (2004): *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*, Münster: Lit.

Halbfass, Wilhelm (1981): *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel: Schwabe.

Hecker, Hellmuth (1985): *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, Hamburg: DBU.

Hecker, Hellmuth (Hg.) (1995): *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Konstanz: Universität Konstanz.

Hecker, Hellmuth (1996, 1997): *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, 2. Bände, 2. akt. und erw. Aufl., Konstanz: Universität Konstanz.

Ho, Loc (1999): *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung*, Hannover: Pagode Vien Giac.

Hutter, Manfred (Hg.) (2001): *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums. 2.-3. März 2000*, Frankfurt a.M.: P. Lang.

Jackson, Carl T. (1994): *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*, Bloomington: Indiana University Press.

Kapferer, Bruce (1988): *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.) (1995): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal.

Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: Beck.

Klar, Helmut (1995): *Helmut Klar, Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, hg. von Martin Baumann, Konstanz: Universität Konstanz, online: *www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2000/588/html/klar1.html*.

Linse, Ulrich (1991): »Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität«, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg: diagonal, S. 325-364.

Lüthi, Damaris (2003): »Heimatliche Konventionen im Exil bewahren. Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern«, in: Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon, S. 295-322.

McDowell, Christopher (1996): *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*, Oxford, Providence, RI: Berghahn Books.

Merz, Martin (2000): »›ich weiss, dass das alles unglaubhaft tönt ... ‹ Zur Geschichte des Yoga in der Schweiz 1900-1960«. Seminararbeit am Historischen Seminar der Universität Basel, Basel.

Notz, Klaus-Josef (1984): *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a.M., Bern, New York: P. Lang.

Oesterheld, Joachim (1997): »Zum Spektrum der indischen Präsenz in Deutschland von Beginn bis Mitte des 20. Jahrhunderts«, in: Gerhard Höpp (Hg.), *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, Berlin: Verlag Das Arabische Buch, S. 331-346.

Oesterheld, Joachim, Günther, Lothar (1997): *Inder in Berlin*, hg. im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Senats Berlin, Berlin: Verwaltungsdruckerei.

Remid (Hg.) (1997): *Religionen feiern: Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg: diagonal.

Remid (2004): »Religionen in Deutschland: Mitgliederzahlen«, online: *http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm*.

Rink, Steffen (2002): »Neue Religionen in Geschichte und Gegenwart«, in: *Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt. Ihre Bedeutung in Geschichte, Alltag und Gesellschaft*. Dortmund: Hardenberg, S. 953-988.

Salentin, Kurt (2002): *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandsaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*, unter Mitarbeit von Markus Gröne, Frankfurt a.M., London: IKO-Verlag.

Salentin, Kurt (2003): »Wurzeln in der Ferne schlagen. Die rechtliche und sozioökonomische Eingliederung tamilischer Flüchtlinge in

der Bundesrepublik«, in: Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon, S. 75-97.

Schmidt, Ekkehart (1995): »Moscheen: Stein des Anstoßes, Prüfstein der Toleranz. Moscheebauprojekte – Ausdruck der Emanzipation der Muslime«, in: *Ausländer in Deutschland*, 11, 2, S. 5-6.

Schwab, Raymond (1984): *The Oriental Renaissance. Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*, New York: Columbia Universit Press.

Schweer, Thomas (1992): »Yoga im Neohinduismus«, in: Deutscher Volkshochschul-Verband (Hg.), *Yoga und Indien*, Materialien 33, Bonn: Deutscher Volkshochschul-Verband, S. 87-121.

Suess, Joachim (1994): *Zur Erleuchtung unterwegs: Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion*, Berlin: Reimer.

Suess, Joachim (1996): *Bhagwans Erbe. Die Osho-Bewegung heute*, München: Claudius.

Treuheit, Werner/Otten, Hendrik (1986): *Akkulturation junger Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Probleme und Konzepte*, Opladen: Leske u. Budrich.

Usarski, Frank (1988): *Die Stigmatisierung neuer spritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Böhlau.

Weber, Edmund (Hg.) (1985): *Krishna im Westen*, Frankfurt a.M.: P. Lang.

Szeemann, Harald (Hg.) (1980): *Monte Verità – Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, Mailand.

Religionspluralismus: europäischer ›Normal-‹ oder ›Notfall‹? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum

Samuel M. Behloul

Einleitende Überlegungen

Die Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft lehrt uns, dass Religion wissenschaftstheoretisch kein leicht erfassbares Phänomen darstellt. Die Schwierigkeit beginnt schon beim Versuch den Satz, der mit »Religion ist …« beginnt, fortzusetzen und für alle religiösen Traditionen bindend zum Abschluss zu bringen, ohne sich dabei dem Vorwurf eines Euro- oder Christozentrismus auszusetzen. Die Liste mit Definitionen von Religion ist im Laufe der Wissenschaftsgeschichte der Religions- und Sozialwissenschaft immer länger geworden, parallel dazu – oder vielleicht auch gerade deswegen – wuchs die Skepsis gegenüber der heuristischen Leistungskraft eines allgemeinen Religionsbegriffes.

Das Phänomen Religion hat bislang einem dreifachen wissenschaftlichen Versuch erfolgreich Widerstand geleistet: dem Versuch, die Frage nach dem ›Wesen‹, dem ›Ursprung‹ und der ›Zukunft‹ der Religion zu beantworten. Während in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Sozial- und Religionswissenschaft die Frage nach dem ›Ursprung‹ und dem ›Wesen‹ der Religion zunehmend in den Hintergrund trat, hat sich im Gefolge der Säkularisierungsprozesse das Interesse der Sozial- und Religionswissenschaftler zunehmend auf die Frage nach der ›Zukunft‹, bzw. der zukünftigen Gestalt von Religion konzentriert.

Mit Blick auf die Theorieansätze, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Amerika und Europa aufgestellt wurden, um das Phänomen Religion prognostisch zu erfassen, lassen sich zwei Hauptpositionen ausmachen: a) die These vom Rückgang der Religionen und neuerdings b) die These von der Rückkehr der Religionen. Während die Vertreter der ersten Position davon ausgegangen waren, dass Religion durch die im Zuge der Modernisierung ausgelösten Säkularisierungsprozesse unaufhaltsam in die Privatsphäre des Individuums verdrängt (vgl. Luckmann 1991) und letztendlich durch nationale Ideologien oder Zivilreligionen funktional ersetzt werde (vgl. Bellah 1970), sehen sich die Vertreter der zweiten Position unter dem Eindruck der

jüngsten Entwicklung auf religiösem Feld in und außerhalb der westlichen Welt veranlasst, paradigmatisch eine Rückkehr der Religion anzukündigen (Riesebrodt 2000).

Die Errichtung der Islamischen Republik Iran im Jahre 1979 löste im Westen zunächst bloß große Verwunderung darüber aus, dass eine scheinbar rückwärtsgewandte religiöse Ideologie nicht nur unter iranischen Intellektuellen großen Anklang fand, sondern sogar zum Exportgut in der gesamten islamischen Welt wurde. Dieses und zahlreiche andere darauf folgende Anzeichen einer Revitalisierung der islamischen Religion wurden zunächst als ein bloß lokal begrenztes, durch Mangel an Modernisierung ausgelöstes Phänomen gedeutet (vgl. Gellner 1981).

Ungefähr zur gleichen Zeit begann man jedoch verschiedene, innerhalb und außerhalb institutionalisierter Religionen auftretende Phänomene und Bewegungen unter dem Titel Wiederkehr von Religion zu diskutieren (vgl. Oelmüller 1984).

Neuerdings geht man jedoch von einer scheinbar eindeutigen weltweiten dramatischen ›Rückkehr‹ der Religionen aus. Als konkrete Beispiele werden »das Auftrumpfen der religiösen Rechten in der amerikanischen Politik, die andauernde identitätsbildende Kraft von Katholizismus und Protestantismus in Irland, die Rolle der katholischen Kirche in Polen, des Islam im Iran und Sudan, in Algerien, Ägypten, im palästinensischen Widerstand und selbst in der so weitgehend säkularisierten Türkei, des Hinduismus in Indien, des Buddhismus in Sri Lanka [...]« genannt (Riesebrodt 2000: 11).

Vergleicht man beide Thesen, die von dem dramatischen Rückgang und die von einer dramatischen ›Rückkehr‹ der Religion, miteinander, so ergibt sich folgendes Problem. Während bei der These eines Rückgangs der Religion klar ist, dass sie vor allem das Christentum vor Augen hatte und dessen Rückgang in seiner organisatorischen Gestalt der Großkirchen voraussagte, d.h. konkret den »Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle oder ihrem Einfluss gestanden haben« (Berger 1973: 103), scheint dieselbe Eindeutigkeit bei der These von einer ›Rückkehr‹ der Religion nicht mehr gegeben zu sein.

Ist mit dem Begriff der ›Rückkehr‹ die Wiederkehr einer von der Säkularisierung ursprünglich ›tot‹ (vorher-)gesagten institutionellen Religion als eines erneut unabhängigen und autarken religiös-politischen Machtfaktors gemeint?

Die gegenwärtig geführten Debatten, sei es über die fundamentalistischen Tendenzen innerhalb verschiedener Religionstraditionen, sei es über die zunehmende öffentliche Artikulation nicht-christlicher

Migrantengemeinschaften – insbesondere der muslimischen – im Westen, scheinen diese irreführende Implikation der These von der ›Rückkehr‹ der Religion zu bestätigen. Dass Religion an Aktualität und vor allem an Medialität in unerwartetem Masse gewonnen hat, ist unbestritten. Dass sie eine neue gesellschaftspolitische Herausforderung darstellt, ist ebenfalls unbestritten. Umstritten ist jedoch, ob sich dieses Phänomen mit dem Begriff und letztendlich auch mit der Annahme einer faktischen ›Rückkehr‹ der Religion angemessen erfassen lässt.

Wollen wir die gegenwärtigen Prozesse und Zusammenhänge in Bezug auf die Religion innerhalb eines pluralen Kontextes besser verstehen, so scheint mir eine antagonistische Gegenüberstellung der Thesen von einem ›Rückgang‹, bzw. einer ›Rückkehr‹ der Religion wenig hilfreich[1]. Weil beide Annahmen, sowohl die von dem ›Rückgang‹ als auch die von der ›Rückkehr‹ der Religion, einerseits von faktischen gesellschaftspolitischen Prozessen ausgehen, andererseits jedoch bei der Betrachtung des Phänomens Religion ein und dieselbe Vogelperspektive einnehmen, ist eine abstrakte Entscheidung für die eine und gegen die andere Position nicht viel versprechend. Da sich jedoch beide Ansätze auf die gleichzeitig zu beobachtenden gesellschaftspolitischen Entwicklungen – der Säkularisierung auf der einen und den Relevanzgewinn der Religion auf der anderen Seite – stützen, ist es sinnvoll zu prüfen, wie sie für eine angemessene Erfassung der sich gegenwärtig manifestierenden Entwicklungstendenzen des Phänomens Religion Gewinn bringend eingesetzt werden könnten.

Der vorliegende Beitrag geht von der Hypothese aus, dass beide synchron verlaufenden und sich augenscheinlich asymmetrisch zueinander verhaltenden Tendenzen des ›Rückgangs‹, resp. der ›Rückkehr‹ der Religion zwei im Grunde kohärente Manifestationsweisen der Säkularisierung darstellen. Um das implizit postulierte Widerspruchsverhältnis beider Prozesse zu überwinden und deren Kohärenz zu unterstreichen, werde ich für die Überprüfung der Hypothese die Begriffe ›Rückgang‹ und ›Rückkehr‹ jeweils durch Begriffe *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* ersetzen.

Empirisch getestet werden soll diese Hypothese am Beispiel der infrastrukturellen Verortung muslimisch geprägter Migranten in der Zentralschweiz. Dabei soll es nicht darum gehen, Prognosen aufzustellen, sondern den gegenwärtig zu beobachtenden Trend aufzuzeigen.

1 Diese Gegenüberstellung ist bereits implizit vorhanden in der immer häufiger gestellten Frage danach, wie viele Religionen eine Gesellschaft verträgt. Gemeint ist natürlich eine säkulare Gesellschaft.

1. Die (›Ab-)Normalität‹ des europäischen Religionspluralismus

In der beginnenden Auseinandersetzung und dem Umgang mit dem Religionspluralismus in Westeuropa sind gegenwärtig zwei diametral-entgegengesetzte Hauptpositionen auszumachen: a) Religiöse Pluralisierung erschüttere die religiös-kulturellen Fundamente des so bezeichneten christlichen Abendlandes und führe zu gesellschaftlich desintegrativen Tendenzen und b) Das christliche Abendland als homogenen Block habe es nie gegeben. Religiöser Pluralismus sei vielmehr ein europäischer Normalfall gewesen, dieses seit der Antike.

Während die erste Position angesichts der in der Tat pluralen Religionsgeschichte Europas nicht haltbar ist (vgl. Clemen 1926/1931; Elsas 2002), jedoch als reaktiviertes und neukonzipiertes Gut als zutreffend kategorisiert wird[2], übersieht die zweite Position die empirisch-historische Komplexität des Phänomens des Religionspluralismus und die damit gegebene Pluralität des Religionspluralismus selbst.

In seiner kürzlich erschienenen *Einführung in die Religionswissenschaft* hebt Kippenberg mit Blick auf die europäische Religionsgeschichte und nicht zuletzt vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte über die zunehmende religiös-kulturelle Segmentierung europäischer Gesellschaften hervor, dass religiöser Pluralismus schon immer ein europäischer Normalfall gewesen sei. »Eine Situation religiöser Pluralität gab es bereits in der Antike, [...] [und] auch nach der Antike endete diese Situation keineswegs. Judentum, Christentum und Islam sind aus den Kulturen des vorderasiatischen Raumes nach Europa gewandert und hier heimisch geworden [...]. Will man die Rolle der Religion in Europa verstehen, so muss man bei dieser Vielfalt ansetzen.« (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 131)

Pluralismus und Migration sind unbestritten ein Kontinuum

2 Unter der nachhaltigen Wirkung von Huntington's Thesen (Huntington 1996) und der Ereignisse des 11. Septembers 01, die diese Thesen geradezu zu bestätigen scheinen, wird immer wieder die Befürchtung geäußert, religiöser Pluralismus gefährde die religiös-kulturelle Homogenität und Stabilität des so bezeichneten christlichen Abendlandes und führe zu gesellschaftlich desintegrativen Tendenzen. Gerade die These von der Homogenität des christlichen Abendlandes kann – wie unten noch dargestellt werden soll – als ein Beispiel für die Reaktivierbarkeit und Neukonzipierung religiöser Deutungsmuster dienen.

europäischer Religions- und Kulturgeschichte. Ein Blick auf die Geschichte anderer außereuropäischer Räume zeigt aber schnell, dass religiöser Pluralismus letztendlich nicht nur ein europäischer ›Normalfall‹ war. Alle islamischen Reiche, um ein Beispiel anzuführen, angefangen bei der Umayyadendynastie (zweite Hälfte des 7. Jh. bis Mitte 8. Jh. n.Chr.) über die Abbasidendynastie (Mitte 8. Jh. bis Mitte 13. Jh. n. Chr.) bis hin zum Osmanischen Reich (2. Hälfte 13. Jh. bis 1924.) waren religiös-kulturell gesehen plurale und durch Migrationsströme geprägte Herrschaftsbereiche (vgl. Hourani 1992). Bei allen jeweils historisch und religiös-kulturell bedingten quantitativen und qualitativen Detailunterschieden bestand das wesentliche Charakteristikum dieses sei es europäischen oder orientalischen ›Normalfalls‹ in seiner grundsätzlichen *Bipolarität*: Neben der vom König, Kaiser oder Kalifen, bzw. Sultanen ausdrücklich geförderten Reichsreligion bzw. -konfession, existierten noch andere, von der Obrigkeit mehr oder weniger geduldete religiös-kultische Traditionen.[3]

Bei der These vom Religionspluralismus als europäischem ›Normalfall‹ wird übersehen, dass neben der pluralen Religionsgeschichte eines bestimmten geographischen Raums auch der religiöse Pluralismus selbst ein plurales und prozesshaftes, von den jeweiligen gesellschafts-kulturellen und politischen Rahmenbedingungen abhängiges Phänomen darstellt. Er bildet dementsprechend weder ein selbstständiges, noch ein im Widerspruch zu den ihn bestimmenden Rahmenbedingungen stehendes Phänomen, sondern ist deren Produkt. Als historisches Phänomen bleibt er zweifelsohne eine Konstante. Was sich jedoch ändert, sind seine Determinanten.

Was die externen Rahmenbedingungen der eigenen Religionspluralität angeht, so lassen sich mit Blick auf die konstant plurale europäische Religionsgeschichte zwei Hauptphasen unterscheiden. Bis in die Neuzeit hinein war die Religionslandschaft durch die Konzeption erlaubte/nicht erlaubte Religion(en) geprägt. Der Staat legte klar fest, welche Religionsgemeinschaften erlaubt und welche nicht erlaubt waren. Im Gefolge der Aufklärungs- und Säkularisierungsabläufe wurde dieses Prinzip durch die Konzeption der vollen Glaubens-, Kultus- und Gewissensfreiheit als das Menschenrecht jedes Individuums abgelöst (vgl. Elsas 2002).

Mit Hilfe eines kurzen historischen Überblicks über die Entwicklung der Religionslandschaft in der Schweiz der letzten 100 Jahren

3 Vgl. dazu strukturell den Fall des Mongolenreiches im 13. Jahrhundert, dargestellt im Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz in diesem Band.

sollen im Folgenden überblicksmäßig die verschiedenen Determinanten und die daraus sich ergebenden Manifestationsweisen des Pluralismus skizziert werden.

2. Die Schweiz und die Determinanten der Religionspluralität

Um die neue Qualität, welche der Prozess der infrastrukturellen Etablierung der nicht-christlich geprägten Migranten – allen voran der Muslime – in den religiös-kulturell pluralen ›Normalfall‹ der Schweiz brachte, begrifflich und differenzierend zu erfassen, wird hier zwischen der *Religionspluralität* auf der einen und dem *Religionspluralismus* auf der anderen Seite unterschieden. Während *Religionspluralität* als Beschreibungskategorie für den Zustand des tolerierten Nebeneinanders unterschiedlicher Religionstraditionen und Kultpraktiken verwendet wird, sollen mit dem Begriff *Religionspluralismus* vielfältige und nicht selten widersprüchliche Formen von religionsinternen und religionsexternen Interaktionsprozessen erfasst werden.

Konfessionelle Pluralität: aktive intrareligiöse Bipolarität

Im direkten Vergleich mit ihren Nachbarn war die Schweiz aufgrund ihrer föderalen Struktur und konfessionsgeschichtlichen Entwicklung seit Jahrhunderten von einer grundsätzlichen kulturellen und in religiöser Hinsicht konfessionellen Heterogenität geprägt. Auf kultureller Ebene waren es drei bedeutende europäische Kulturelemente – das Deutsche, Italienische und Französische – die das Land kulturell entscheidend geprägt haben. Auf religiösem Feld führte die infolge der Reformation ausgelöste Glaubenszweiheit durch staatskirchenrechtliche Regelungen zu einer konfessionellen Homogenisierung der meisten Kantone, sei es in römisch-katholischer oder protestantisch-reformierter Ausrichtung. Die einzige nicht-christliche Minderheit stellten lange Zeit die Juden dar. Ihnen wurde per Revision der Bundesverfassung von 1874 volle Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit gewährt (vgl. Pahud de Mortanges 1998).

Bis ins 19. Jahrhundert herrschte in der Schweiz das Staatskirchenrecht vor. Für das Verhältnis der Kirche zum Staat bedeutete dies, dass die Kirchen, vor allem in den protestantischen Kantonen, organisatorisch in den Staatsapparat integriert waren. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt ein von den Kirchen selbst angestrebter Prozess der allmählichen Distanzierung der Kirche vom Staat. Der Prozess wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogen mit der

Konsequenz, dass den Kirchen dadurch mehr Autonomie eingeräumt und der konfessionellen Heterogenität der Schweiz mehr Rechnung getragen wurde (vgl. Famos 1999; Grotefeld 2000). Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war die konfessionelle Pluralität der Schweiz generell durch eine *intrareligiöse Bipolarität* zwischen der katholischen und reformierten Kirche gekennzeichnet. Je nach Mehrheitsverhältnissen im jeweiligen Kanton war entweder die eine oder die andere Konfession vom Staat, bzw. Kanton deutlich privilegiert.

Rituelle Pluralität: passive intra- und interreligiöse Bipolarität

Zum wesentlichen Merkmal der religiösen Pluralität in der Schweiz gehören heute die Nicht-Einmischung des Staates in die individuelle religiöse Wahl- und Praxisfreiheit seiner Bürger. Der Staat garantiert jedem Bürger und Bürgerin die Freiheit, seine resp. ihre Welt- und Religionsanschauung selber auszuwählen und sie entsprechend auch rituell zu praktizieren. Diese Form der religiösen Pluralität, die hier *rituelle Pluralität* genannt wird, hat sich übrigens sowohl in demokratischen wie auch in den ehemals totalitären Gesellschaften Europas entwickelt. In den Verfassungen der ehemaligen DDR oder des ehemaligen Jugoslawiens war jedem Bürger volle Religions- und Glaubensfreiheit sowie das Recht auf Gründung religiöser Organisationen garantiert, sofern diese Freiheiten nicht politisch missbraucht wurden zwecks Destabilisierung der sozialistischen Gesellschaftsordnung.[4]

Die *rituelle Pluralität* in der Schweiz lässt nicht nur der einheimischen, resp. der Mehrheitsbevölkerung die volle Freiheit der Religionswahl und der damit zusammenhängenden rituellen Praxis zu, sondern gestattet – gemäß den Grundsätzen der Neutralität, Toleranz und Parität – auch den christlichen und nicht-christlichen Minderheiten ihre Religionsbräuche zu pflegen (vgl. Friedrich 1993).[5] Neben den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen gab und gibt es gegenwärtig in der Schweiz eine Anzahl von christlichen Konfessionen (evangelisch-lutherische, evangelisch-methodistische, christkatholische, orthodoxe und anglikanische Kirche), die ähnlich wie nicht-christliche Religionstraditionen lediglich über einen privatrechtlichen Status verfügen (vgl. Pahud de Mortanges 1998). Die *intrareligiöse* und durch die Anwesenheit jüdischer Traditionen – mit ebenso privatrechtlichem Charakter – auch *interreligiöse Bipolarität* blieb also auch nach der

4 Dies bedeutet selbstredend nicht, dass das Kirche-Staat-Verhältnis in demokratischen und totalitären Systemen ein und dasselbe sei resp. war.

5 Adrian Loretans Beitrag in diesem Buch bietet eine zusammenfassende Übersicht über das gegenwärtige religionsrechtliche System der Schweiz.

Gleichstellung der katholischen und reformierten Kirche auf der Ebene der rituellen Pluralität passiv bestehen.

3. Der ›neue‹ Pluralismus. Was ist neu am neuen Religionspluralismus?

Der große Umbruch, der in der schweizerischen Religionslandschaft in den vergangenen Jahrzehnten stattfand und sich kontinuierlich fortsetzt, war – wie es die Daten der letzten Eidgenössischen Volkszählung 2000 (Bundesamt für Statistik 2003) belegen – im Wesentlichen durch drei Faktoren bedingt:

(1) Die abnehmende Bedeutung christlicher Konfessionszugehörigkeit hat zum Aufbruch der über Jahrhunderte existenten religiös-konfessionellen Homogenität der Kantone geführt – sowohl auf römisch-katholischer wie protestantisch-reformierter Seite (vgl. Campiche/Dubach 1992; Dubach/Campiche 1993; Gäbler 1999). (2) Einen weiteren Faktor des Umbruchs, und mit Blick auf die neue Qualität im Pluralisierungsprozess entscheidend, bildet der Zuzug von nicht-christlich geprägten Arbeitsmigranten und politischen Flüchtlingen aus dem europäischen und außereuropäischen Raum. Insbesondere nach dem Abnehmen der Zuwanderung aus süd- und westeuropäischen Ländern und der vermehrten Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen aus südosteuropäischen und außereuropäischen Staaten kamen Angehörige, die keiner christlichen Tradition angehörten bzw. angehören. Von den Zahlen her am umfangreichsten kam es zur Bildung muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Minderheiten[6]. (3) Der Umbruch ist zum dritten auf gegenläufige demographische Entwicklungen zurückzuführen. Während im Falle langansässiger Schweizer – zumeist Angehöriger einer christlichen Tradition – die Generation der Kinder quantitativ nur noch 50 % der Elterngeneration beträgt, ist die Kinderzahl in den Migrantenfamilien – insbesondere bei muslimischen Zuwanderern – hoch und die Generationen der Kinder der jeweiligen Volksgruppen sind beinahe ebenso umfangreich wie jene der Eltern (Bundesamt für Statistik 2003: 2).

Zuwanderung als mehrstufiger Prozess

Der Zuzug von nicht-christlich geprägten Migranten in die Schweiz ist ein Prozess, der seit mehreren Jahrzehnten andauert. So kamen bei-

6 Weiterführend dazu siehe unter www.religionenschweiz.ch

spielsweise die ersten muslimisch geprägten Migranten aus der Türkei bereits ab den 50er Jahren des 20. Jh. in die Schweiz.

Zusammenfassend lässt sich dieser Einwanderungsprozess in zwei Hauptphasen einteilen.

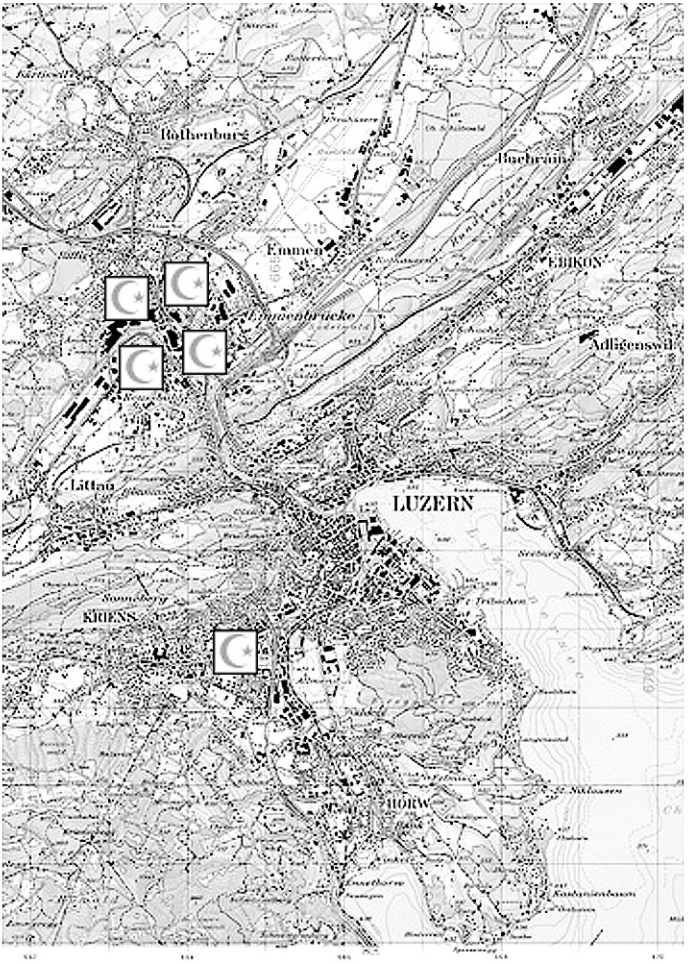
In der ersten Einwanderungsphase waren die Einwanderer hauptsächlich Männer. Von der Schweizer Wirtschaft angeworben, war deren und im gleichem Masse des anwerbenden Gastlandes Ziel, nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Die religiös-kultischen Bedürfnisse, sofern sie unter der Erwartung und dem Gefühl eines vorübergehenden Arbeitsaufenthaltes überhaupt vorhanden waren, waren auf ein Minimum reduziert. Dementsprechend wurden in dieser ersten Phase nur vereinzelt einfache Gebetsräume errichtet mit dem Ziel der Verrichtung des gemeinsamen Gebets. Der Einbezug in die Gastgesellschaft war fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis beschränkt. Wir können ihn als Minimaleinbezug beschreiben.

Zum entscheidenden Wendepunkt im Migrationsprozess kam es, als aus dem Gastarbeiteraufenthalt zunehmend ein Daueraufenthalt wurde. Mit dem dadurch ausgelösten Familiennachzug begann die zweite Migrationsphase. Die bislang fast ausschließlich auf das Arbeitswesen beschränkten Kontakte zu der Gastgesellschaft wurden durch die Präsenz von Frauen und Kindern qualitativ erheblich erweitert. Auf den ursprünglichen Minimaleinbezug der Gastarbeiter in das Gastland folgte der Prozess eines stufenweise Maximaleinbezugs der (›Gast‹-)Arbeiterfamilie in das Aufnahmeland. Aus dem klassischen *Gastarbeiter-Gastgesellschaft*-Verhältnis wurde das *Migranten-Diaspora*-Verhältnis.

Realisiert wird dieser Prozess des Maximaleinbezugs in die Aufnahmegesellschaft durch zwei Etappen. Die unmittelbare Konsequenz des Familiennachzugs bestand darin, dass Frauen ebenso wie die Männer in das Berufsleben und die Kinder in das Schulsystem des Aufenthaltslandes einbezogen wurden. Bereits in dieser ersten Inkorporationsetappe der Migrantenfamilien in verschiedene Gesellschaftsbereiche des Aufnahmelandes, sei es das Arbeitssystem, Schul- und Erziehungswesen sowie soziale Fürsorge, wurden die aus dem Heimatland mitgebrachten Vorstellungen über Rollenverteilung, Erziehung und weiteres mehr zusehends in Frage gestellt.

Neuerdings findet die zweite Phase des Maximaleinbezugs in das Aufnahmeland statt. Ich nenne sie *religiös-kulturelle Verortung*. Mit Blick auf die bisherige Form und die Manifestationsweise der Religionspluralität markiert sie faktisch das Ende der *rituellen Pluralität* und den Beginn des neuen Religionspluralismus.

Abbildung 1: Muslimische Vereine im Kanton Luzern, Stand: August 2004



Quelle: Behloul 2004

Diese zweite Inkorporationsphase sieht sich auf der wahrnehmungsbezogener Ebene einem doppelten Verdacht seitens der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt. Sie wird paradigmatisch entweder als eine der Säkularisierung entgegengesetzte ›Rückkehr‹ der Religion oder als Entkernung des christlichen Abendlandes wahrgenommen. Entgegen diesem allgemeinen Wahrnehmungshorizont soll hier am Beispiel einer lokalen Entwicklung dargelegt werden, dass die gegenwärtig zu beobachtende zweite Etappe des Maximaleinbezugs muslimisch ge-

prägter Migranten in die westlichen Gesellschaften sich nicht im Sinne einer dramatischen und unerwarteten ›Rückkehr‹ der Religion gegen die Säkularisierung richtet, sondern aus dieser geradezu konstitutiv hervorgeht. Im Folgenden soll dies milieuspezifisch am Beispiel der infrastrukturellen Etablierung muslimisch geprägter Migranten im Großraum Luzern exemplifiziert werden. Als Schlüsselbegriffe für die analytische Erfassung dieser zweiten Etappe des Maximaleinbezugs sollen – wie oben bereits erwähnt – die Begriffe *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* verwendet werden.

4. Vergemeinschaftungsprozess als Medium der Einbettung in den öffentlichen Raum

Wie unbegründet und Wirklichkeit verzerrend eine homogene und ent-pluralisierende Wahrnehmung muslimisch geprägter Migranten seitens der Mehrheitsgesellschaft ist, zeigt schon die Entwicklung auf einem so begrenzten Raum, wie die nähere Umgebung der Stadt Luzern. Abgesehen von der unterschiedlichen nationalen Herkunft der hier lebenden muslimischen Migranten, ist die Komplexität und die innere Dynamik des muslimischen Lebens noch zusätzlich durch die sich parallel manifestierenden unterschiedlichen Migrationsphasen geprägt: von der Phase des Gastarbeiterseins über den Familiennachzug bis hin zu der religiös-kulturellen Verortung. Dies hängt im Wesentlichen mit der Kontinuität der Migration aus muslimisch geprägten Ländern in die Schweiz ab. Während erste Muslime bereits ab Ende der 50er Jahre vornehmlich aus der Türkei und ab den 60er Jahren aus Ex-Jugoslawien als Gastarbeiter in die Schweiz kamen, kamen in den ausgehenden 90er Jahren Muslime größtenteils aus dem außereuropäischen Raum (Schwarzafrika, Mittlerer Osten, Südostasien) als Flüchtlinge und Asylsuchende. Dementsprechend ist eine unterschiedliche Intensität des Einbezogenseins in die Gast-, bzw. Aufnahmegesellschaft zu beobachten. Die Mehrheit der muslimischen Migranten im Großraum Luzern sind entgegen öffentlicher Wahrnehmung ›alteingesessene‹ Muslime. Dies nicht nur im Hinblick auf den mittlerweile zwei oder mehrere Jahrzehnte dauernden Aufenthalt, sondern auch und vor allem hinsichtlich ihrer relativen kulturellen Nähe zu der Aufnahmegesellschaft. Der Großteil dieser Migranten stammt aus einer binneneuropäischen Migration – aus dem Gebiet des früheren Jugoslawiens.

Vergemeinschaftungsprozess auf national-sprachlicher Basis

Wie in anderen Teilen der Schweiz, bilden die insgesamt 25.000 statistisch erfassten Personen muslimisch geprägter Migranten in der Zentralschweiz keine homogene Gruppe. Sie sind vielmehr entsprechend ihrer Herkunft, Sprache und Kultur in einzelnen Heimat-Vereinen organisiert. Im Großraum Luzern gab es im Frühjahr 2005 fünf muslimische, auf der Basis nationaler Herkunft gegründete Vereine: zwei türkische und jeweils ein bosnischer, albanischer und arabischer Verein. Hinzu kam noch der Islamische Frauenverein, dessen Mitgliedschaft auf supranationaler, d.h. sprach- und kulturübergreifender Ebene organisiert war. Alle sechs Vereine waren Mitglied in der 2002 gegründeten Dachorganisation VIOKL (Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern).[7]

Obwohl der erste muslimische Verein im Kanton Luzern bereits 1974 von türkischen Migranten gegründet wurde und bis Anfang der 90er Jahre die einzige Gebetsstätte muslimischer Migranten im Großraum Luzern blieb, kam es zum eigentlichen, nicht mehr auf einen vorübergehenden Aufenthalt, sondern auf Dauerhaftigkeit ausgerichteten Prozess der Vergemeinschaftung erst ab den 90er Jahren. Muslimische Migranten, die bislang auf den türkischen Verein als Gebets- und Versammlungsstätte konzentriert waren, begannen von nun an, sich entlang sprach- und kulturbezogener Kriterien zu organisieren. So entstanden zwischen 1991 und 1998 vier neue muslimische Vereine mit klarem Bezug auf die jeweilige kulturelle Prägung ihrer Mitglieder. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass muslimische Migranten mit dieser Art von auf den Daueraufenthalt ausgerichteter Vergemeinschaftung dem allgemeinen ›Migrantenmuster‹ folgen. Ähnliche Prozesse waren und sind neuerdings auch bei anderen Migrantengruppen in der Schweiz zu beobachten, seien es katholische Italiener und Kroaten, buddhistische Vietnamesen oder tamilische Hindus.[8] Während jedoch christlich geprägte Migrantengruppen auf bereits bestehende religiöse Infrastruktur der christlichen Mehrheitsgesellschaft zurückgreifen können, integrierten muslimische Migranten ihre Gebetsstätten innerhalb eigener ›Heimat-Vereine‹.

7 Für ausführlichere Informationen über einzelne Vereine vgl. Behloul 2004.

8 Diesbezüglich betont Baumann zurecht, dass »die Errichtung religiöser Andachtsstätten, seien es christliche Kirchen, hinduistische Tempel oder buddhistische Klöster, [...] nicht erklärungsbedürftig [ist]. Vielmehr scheint das Fehlen solcher religiös motivierten Institutionalisierung und Etablierung die Ausnahme von der Regel zu sein« (Baumann 2000: 10f.).

Auch wenn die ›Urzelle‹ dieser Vereine eine ›Hinterhof-Moschee‹ bildet, entwickeln sich diese Lokalitäten zunehmend zu polyfunktionalen Dienstleistungszentren. Der religiöse Aspekt ist darin schon längst zu einem unter vielen geworden.

Kontextabhängige Reaktivierung und Rekonzipierung religiös-kultureller Symbolsysteme

Obwohl die Frage nach dem Wechselverhältnis von Migration und Religion bereits in den 60er Jahren thematisiert wurde (vgl. Mol 1961; Breton 1964), in sozial- und migrationswissenschaftlichen Studien der 70er und der 80er Jahre liest man kaum etwas von religiösen Orientierungen der Migranten. Eine Eigenwahrnehmung von Religion in dem Sinne, dass Religion als symbolträchtiges Lebensorientierungs- und Sinngebungssystem Migranten nach Innen und nach Außen stabilisiert und folglich »eine herausragende identitätsstiftende und gruppenwie gesellschaftsintegrative Funktion« (Baumann 2000: 192; Baumann et al. 2003) spielen kann, findet sich nicht. Neuerdings – und insbesondere mit Blick auf muslimisch geprägte Migranten – kommt es zu einer negativen Umkehrung dieser Wahrnehmung. Keiner anderen nicht-christlichen Migrantengruppe wird trotz der vor Ort sich manifestierenden religiös-kulturellen Heterogenität dermaßen eine kollektive und homogene religiöse Identität implantiert, wie den Muslimen.

Neben medialer Präsenz ist der seit Anfang der 90er Jahre einsetzende Prozess der nachhaltigen Etablierung religiös-kultureller Infrastruktur und der dadurch gewagte Schritt in den öffentlichen Raum[9] als ausschlaggebender Faktor hinsichtlich dieses plötzlichen Perspektivenwechsels zu nennen. Der rasche und gut organisierte Ausbau einer eigenen Migranteninfrastruktur[10], begleitet durch den statistischen

9 Der öffentliche Raum wird hier im Sinne von Rex als ein normativer, durch die seitens der Mehrheitsgesellschaft klar festgelegten Verhaltens- und Spielregeln konzipierter Raum verstanden. (Rex 1996) Die konfliktive Seite des (versuchten) Gangs einer religiösen Minderheit in den öffentlichen Raum hat Martin Baumann am Beispiel der Auseinandersetzung um die Errichtung des tamilischen Hindutempels in Hamm/Westfalen aufgezeigt. (Baumann 2000: 179f.) Siehe dazu allgemein Rex 1996; Vertovec 1998; Baumann 1999.

10 Mit Blick auf die diesbezügliche Entwicklung in der Schweiz sind besonders muslimisch geprägte Migranten aus Bosnien zu erwähnen. Innerhalb weniger Jahren (ab 1989) errichteten sie über zwanzig eigene Moschee-Vereine, vornehmlich in der deutschsprachigen Schweiz.

›Boom‹ ›der‹ Muslime[11], hat muslimisch geprägten Migranten in der Schweiz seitens einzelner politischer Akteure der Mehrheitsgesellschaft den Verdacht eingebracht, Parallelgesellschaften errichten zu wollen. Diese führten – so der Vorwurf – zu einer Abschottung und Verhinderung der Integration in die Aufnahmegesellschaft. Der Verdacht wird zusätzlich erhärtet mit dem ›Argument‹ einer islamimmanenten Inkompatibilität mit den Gesellschaftsstrukturen eines säkularen und demokratischen Rechtsstaates. Gewiss, medial vermittelte und nicht selten medial gut inszenierte Extremereignisse im Zusammenhang mit Islam und Muslimen – vom 11. September 01 über den Bombenanschlag in Madrid bis hin zu der Ermordung des holländischen Regisseurs Theo van Gogh – verleihen diesem Verdacht vordergründig einen Plausibilitätscharakter. Diese Art von essentialisierender Außen-Wahrnehmung muslimischer Migranten geht jedoch implizit von einer Kontextunabhängigkeit der Entwicklung des Islam und der Muslime aus, was letztendlich zu dem Eindruck führt, man müsste lediglich im Koran nachschlagen, um festzustellen, wie integrations(un-)fähig muslimisch geprägte Migranten seien.

Die in den Jahren 2000-2004 zu beobachtenden Entwicklungstendenzen im Vergemeinschaftungsprozess muslimischer Zuwanderergruppen im Großraum Luzern zeigen, dass die zweite Stufe des Maximaleinbezugs in den öffentlichen Raum der Mehrheitsgesellschaft keine dem soziokulturellen und politischen Koordinatensystem (Säkularisierung, Demokratie) des öffentlichen Raumes entgegenlaufende Parallelentwicklung darstellt. Vielmehr vollzieht sich dieser Prozess in Abhängigkeit von diesem und stellt letztendlich dessen Produkt dar (vgl. Behloul 2004). Die zeitlich-örtliche Kontextabhängigkeit dieses Prozesses lässt sich, wie oben angedeutet, am genauesten mit den Begriffen *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* erfassen.[12]

11 In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf die dramatisch ansteigende Zahl der Muslime in der Schweiz hingewiesen mit besonderer Betonung des statistischen Faktums, dass sich die Zahl der Muslime in der Schweiz zwischen 1970 und 2000 verzwanzigfacht habe. Die Zahlen stiegen von 16.350 (1970) auf 311.000 (2000).

12 Das bedeutet selbstredend nicht, dass alle Gruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft genau gleich auf die veränderte Situation reagieren müssen. Die Vielfalt der Reaktionsmuster kann sehr groß sein und zu Radikalisierungstendenzen führen. Selbst dann, wenn sich einige Gruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft den externen Rahmenbedingungen verweigern, verweigern sie sich zugleich der Geschichte ihrer eigenen Religionstradition. Das aus solcher Verweigerung hervorgehende ›kontext-‹

Die *Reaktivierung* des eigenen religiös-kulturellen Symbol- und Deutungssystems ist eine Folgeentwicklung der zweiten Migrationsphase, des Familiennachzugs. Schon aus dem Begriff Reaktivierung wird deutlich, dass dieses Deutungssystem anfänglich kein selbstverständlicher Teil des Migrantenlebens in der Fremde war. Unabhängig davon, ob es bei einem Teil der Migranten ›mit im Gepäck‹ gewesen sein mag, bei anderen bloß in passiver Erinnerung vorhanden war, reaktiviert wurde es erst nach dem Einbezug der gesamten Familie in die öffentlichen Strukturen des Aufnahmelandes. Aus der Einbettung in die öffentliche Struktur erwuchs das Bedürfnis nach Einbettung in eine innere religiös-kulturelle Symbolstruktur.

Sichtbaren und inhaltlichen Ausdruck findet dieser Reaktivierungsprozess in der Konzentration religiöser und ethnisch-nationaler Symbolik im jeweiligen Verein. In dieser Hinsicht ist beispielsweise häufig eine Nebeneinanderaufstellung nationaler Symbole (Staatswappen und Nationalfahne, Portrait des Präsidenten u.ä.) auf der einen und sakraler, für alle Muslime unabhängig von ihrer jeweiligen Herkunft, verbindlicher (panislamischer) Symbolik auf der anderen Seite zu beobachten. So hängen das Bild des Heiligtums von Mekka, kalligraphische Darstellungen der Namen Allah und Muhammad sowie Koranzitate unvermittelt neben den nationalen Symbolen an den Wänden der Vereinsräumlichkeiten.

Von Außen her nach wie vor vereinfacht als Moscheen wahrgenommen, entpuppt sich die Mehrheit dieser Lokalitäten beim näheren Hinsehen als ethnospezifisches Dienstleistungszentrum. Dazu einige vor Ort beobachtete Beispiele; auf kleinstem Raum wird hier das religiös-kulturelle Erbe des Herkunftslandes konzentriert: vom Gebetsteppich und Waschbecken über Speiseprodukte und Zeitschriften aus der Heimat bis hin zu der breiten Auswahl an Musikkassetten der Popstars aus der heimatlichen Musikszene. In den Kellerräumen der bosnischen ›Moschee‹ wurde sogar ein Boxclub errichtet.

und ›kulturunabhängige‹ ›Selbstverständnis‹ ist ebenso ein Produkt der Reaktivierung und Rekonzipierung der eigenen religiös-kulturellen Symbolressource. Mit einer ›Rückkehr‹ der Religion haben solche Prozesse wenig zu tun. Aufgrund der vorgenommenen Rekonzipierung sind sie vielmehr als eine Abkehr von der religiös-kulturellen Heterogenität der eigenen Religionstradition zu qualifizieren. Mit Blick auf radikale Tendenzen innerhalb einiger muslimischer Gruppierungen in Westeuropa bezeichnet Roy dieses Verhaltensmuster zu Recht als »de-culturalisation of religion« (Roy 2005: 6).

Abbildung 2: Das Portrait des verstorbenen bosn. Präsidenten A. Izetbegovic als Unabhängigkeitskämpfer neben einem Moscheebild, Bosnischer Moschee-Verein, Emmenbrücke, Luzern.

Quelle: Behloul 2004

Auch das ursprünglich auf das Vorbeten und Predigen beschränkte Amt des Imams erfuhr im Zuge der Diaspora bedingten Reaktivierungsprozesse eine erhebliche Kompetenzerweiterung. Diese reicht von der Organisierung der Computerkurse für Jugendliche über Eheberatung bis hin zum Sammeln von Finanzspenden für sportliche Aktivitäten der ›Moschee‹. Für eine Moschee im jeweiligen Heimatland ebenso unüblich sind Konzertplakate und Hinweise auf Fußballturniere, welche die Moscheeeingänge gelegentlich schmücken.

Diese einzelnen Beispiele aus dem Feld zeigen deutlich den wirklichen Charakter des infrastrukturellen Verortungsprozesses muslimisch geprägter Migranten in der Schweiz.

Während offizielle Statistiken den nachhaltigen Eindruck von einem Vormarsch ›des‹ Islam hinterlassen und Diskussionen – oft polemischer Art – über die (In-)Kompatibilität ›des‹ Islam mit einer demokratischen und säkularen Gesellschaftsordnung auf den Plan rufen, wird die konkrete Entwicklung vor Ort kaum wahrgenommen.

Es handelt sich nicht um eine unvermittelte Verpflanzung religiös-kultureller Orientierungsmuster aus der Heimat – schon gar nicht irgendwelcher Gebote und Verbote aus dem Koran oder Scharia –, sondern um eine kontextabhängige *Re-* und teilweise sogar *Neukonzipierung* des eigenen reaktivierten religiös-kulturellen Erbes.

Abbildung 3: Konzertplakat am Eingang des bosnischen Moschee-Vereins, Emmenbrücke, Luzern.

Quelle: Behloul 2004

Individualisierung der Religiosität

In den infrastrukturelle Verortung begleitenden Prozessen der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* manifestiert sich die doppelte Kontextbezogenheit des ›Maximaleinbezugs‹ in die Aufnahmegesellschaft: im religiösen und insbesondere ethno-kulturellen Bezug auf das Ursprungsland auf der einen und in der von den soziopolitischen Rahmenbedingungen der säkular und demokratisch geprägten Mehrheitsgesellschaft abhängigen organisationellen und inhaltlichen *Rekonzipierung* des eigenen religiös-kulturellen Symbol- und Deutungssystems auf der anderen Seite. Diese Form ›transnationaler Sozialisation‹ in den öffentlichen Raum hat auch direkte Auswirkungen auf die (Ein-)Stellung des einzelnen Migranten sowohl gegenüber dem eigenen Migrantenmilieu, als auch gegenüber dem öffentlichen Raum der Mehrheitsgesellschaft. Konkret bedeutet dies, dass ein Migrant, resp. Migrantin weder restlos auf das eigene religiöse und ethno-kulturelle Milieu angewiesen bleibt, noch ein gegenüber dem öffentlichen Raum völlig unabhängiges, quasi subkulturelles Dasein führen muss. Der transnationale Charakter der infrastrukturellen Inkorporation seiner Gruppe in den öffentlichen Raum und die sich dadurch ergebende doppelte Kontextbezogenheit bedeuten für den Einzelnen auf der Ebene der Ausgestaltung des individuellen Lebensvollzugs eine doppelte Auto-

nomie. Sozioökonomisch eingebettet in den öffentlichen Raum ist er, bzw. sie gegenüber dem zunehmend versierten religiös-kulturellen Dienstleistungsangebot des eigenen Vereins autonom. Die persönliche Wahlautonomie kann bereits bei der Frage der aktiven Mitgliedschaft im eigenen religiös-kulturellen Verein beginnen. Während eine Migrantengruppe mehrere Tausend statistisch registrierte Mitglieder zählen mag, sind es auf der anderen Seite bloß wenige Hundert, die im Verein der eigenen ethnischen Gruppe aktiv beteiligt sind und Mitgliedschaftsbeiträge bezahlen.[13]

Aber auch die Ebene religiöser Rationalisierung des täglichen Lebens kann durch eine grundsätzliche Wahlautonomie geprägt sein. Für eine muslimische Familie kann es beispielsweise gänzlich ausgeschlossen sein, dass die Tochter am Schwimmunterricht teilnimmt[14], während eine andere muslimische Familie aus derselben Ethnie im Sinne der ›Anpassung‹ des Kindes an die Rahmenbedingungen der Mehrheitsgesellschaft kein Problem darin sieht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Tatbestand des Tragens des Kopftuches. Die im Einwanderungsland geborene Tochter einer den Islam kaum praktizierenden Familie legt auf einmal das Kopftuch als Zeichen ihrer religiös-kulturellen Autonomie gegenüber dem säkularisierten öffentlichen Raum bewusst an, während die im Heimatland geborene Tochter eines vor knapp zehn Jahren zugewanderten Imamen im Sinne der ›Anpassung‹ an die Gepflogenheiten der Aufnahmegesellschaft und somit als Zeichen ihrer Autonomie gegenüber der eigenen Gemeinschaft – und nicht zuletzt der Autonomie den Vorstellungen der eigenen Familie gegenüber – bewusst kein Kopftuch trägt. Dennoch versteht sich die junge Frau als fromme und praktizierende Muslima.

Ein weiteres Indiz für die Individualisierung der Religiosität ist der Besuch des eigenen Vereins. Dieser speist sich aus sehr unterschiedlichen persönlichen Bedürfnissen der Besucher und stellt keinen reinen Moscheebesuch dar. Während die einen die Ruhe des Moscheeraumes

13 Diesen Tatbestand kann man im Großraum Luzern sehr gut am Beispiel der Kosovo-albanischen oder etwa bosnischen Muslime beobachten. Während Kosovo-Albaner hier mit ca. 4.000 Personen die zahlenmäßig stärkste Migrantengruppe muslimischer Herkunft darstellen, variiert die Zahl der aktiven Mitglieder im eigenen Verein zwischen 200 und 300 Personen.

14 Die Häufigkeit solcher Fälle ist in der Schweiz bislang sehr gering. Zur bundesdeutschen Situation siehe Bielefeldt 2003.

aufsuchen, dient der tägliche ›Moschee-Besuch‹ für die anderen dem Zweck der Freizeitgestaltung oder dem schnellen Einkauf einer Heimatspezialität.

Der Bezug zum eigenen Verein und die Teilnahme am religiös-kulturellen Geschehen verschaffen dem Einzelnen auf der anderen Seite die identitätsstiftende Unabhängigkeit vom öffentlichen Raum.

An den hier dargelegten Beispielen wird deutlich, dass die infrastrukturelle Verortung von Migranten muslimischer Herkunft im öffentlichen Raum und die mit ihr einhergehenden Prozesse der *Reaktivierung* und der kontextabhängigen *Rekonzipierung* des eigenen religiös-kulturellen Erbes nicht – wie vorschnell und sehr vereinfachend angenommen – eine allen Säkularisierungstrends zuwiderlaufende ›Rückkehr‹ der Religion darstellen. Die strukturelle Anpassung an die Rahmenbedingungen einer rechtlich säkularen Gesellschaft auf der einen und die Ausrichtung des inhaltlichen Angebotes an die unterschiedlichen individuellen Bedürfnisse der eigenen ›Kundschaft‹ auf der anderen Seite, zeigen, dass diese Prozesse vielmehr erst aus den Rahmenbedingungen und Herausforderungen einer rechtlich säkularen Gesellschaft hervorgehen und durch diese entscheidend geprägt werden. Die säkularen Rahmenbedingungen des öffentlichen Raumes stellen hier für die Migranten kein abzulösendes und zu bekämpfendes Hindernis, sondern das konstitutive Element dar.

Die vermeintliche ›Rückkehr‹ der Religion, für welche paradigmatisch immer wieder die öffentliche religiös-kulturelle Verortung muslimisch geprägter Migranten genannt wird – entpuppt sich beim näheren Hinsehen als *Rekonzipierung* der eigenen religiös-kulturellen Symbolressource zu einem innerweltlichen (Er-)Lösungskonzept und nicht etwa als Rückkehr zu einem zeit- und ortunabhängigen religiösen Dogmensystem. Der Gang in den öffentlichen Raum führt zur Bildung eines ›Islam en masse‹ – en masse sowohl gegenüber dem öffentlichen Raum, wie auch gegenüber seinen Anhängern.

Durch die Kontrastierung des statistisch ›bewiesenen‹ Rückgangs des Christentums auf der einen und des ebenso statistisch ›bewiesenen‹ Vormarsches ›des‹ Islam auf der anderen Seite, wird nicht nur immer wieder aufs Neue über eine juristische, gesellschaftspolitische und kulturelle Integrations(un-)fähigkeit ›des‹ Islam in die schweizerische Gesellschaft debattiert, sondern sogar eine Gefahr religiös-kultureller Entkernung der Gesellschaft heraufbeschworen. Die dabei immer wieder geäußerte These – oder zumindest der starke Verdacht – wonach ›der‹ Islam das Paradigma einer säkularisierungs- und demokratieresistenten Religion darstelle, übersieht gänzlich den säkularen Charakter des religiös-kulturellen Inkorporationsprozesses muslimisch

geprägter Migranten in den öffentlichen Raum und letztendlich auch das säkularisierte Ergebnis dieser Prozesse.

Die entgegengesetzte Reaktivierung und Rekonzipierung

Vor dem Hintergrund der ersten schweizerischen aber auch europaweiten Reaktionen auf die durch den Gang in den öffentlichen Raum herbeigeführte Wende innerhalb der rituellen Religionspluralität wird klar, dass religiöse Pluralität im Sinne einer friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen und religiöser Gruppen nur eine Variante dessen darstellt, was man allgemein deskriptiv Religionspluralismus nennt.

Eine Einengung des religiösen Pluralismus auf die volle Wahl- und Praxisfreiheit des Individuums ist so lange unproblematisch, als unter religiöser Praxis bloß die Verrichtung von Ritualen und die damit verbundene Kommunikation zu einem als transzendent kategorisierten Sakralen im klar umgrenzten Rahmen einer religiösen Andachts- oder Verehrungsstätte verstanden wird. Diese Variante des Religionspluralismus, die ich oben *rituelle Pluralität* genannt habe, gewährt – als Errungenschaft des Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozesses – jedem Individuum volle religiöse Wahl- und Praxisfreiheit, d.h. ein im wahrsten Sinne des Wortes »religion à la carte« (Bibby 1987) oder eine Arte religiösen »bricolage« (Luckmann 1967).

Erst mit Blick auf die Wahrnehmung und die daraus resultierenden Reaktionen der (säkularisierten) Mehrheitsgesellschaft auf den Öffentlichkeitsanspruch muslimischer Migranten offenbart sich das ›Neue‹ am neuen Religionspluralismus. Die in den letzten Jahrzehnten stetig gestiegene Zahl der Muslime in der Schweiz und im Westen hat die ohnehin vorhandene *rituelle Pluralität* rein deskriptiv betrachtet um eine weitere rituelle Komponente bereichert. Als statistisches Faktum stellten Muslime bereits vor zwei Jahrzehnten die stärkste nicht-christliche Religionsgemeinschaft in der Schweiz dar. Wahrgenommen wurden sie jedoch – wie auch andere nichtmuslimische Migranten – bloß als Gastarbeiter oder Ausländer. Ihr Einbezug in den öffentlichen Raum war fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis und die damit verbundenen sozialen Ansprüche beschränkt. Erst der Prozess des religiös-kulturellen Maximaleinbezugs in die Aufnahmegesellschaft und der damit einhergehende Anspruch auf den öffentlichen Raum als geteilten Raum hat sie als islamisches Kollektivum ›sichtbar‹ werden lassen, und deren Fremdheitsgrad um eine allgemein als Bedrohung wahrgenommene religiös-kulturelle Komponente erheblich erhöht.

Wurden oben zur angemessenen Beschreibung der religiös-kultu-

rellen Verortung muslimisch geprägter Migranten im öffentlichen Raum die Begriffe *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* ins Feld geführt, so lassen sich beide Begriffe ebenso für die Beschreibung gegenwärtiger Reaktionen eines Teils der Mehrheitsgesellschaft auf diese Verortung verwenden.

Dies erweist sich als sinnvoll, wirft man einen Blick auf das in diesem Zusammenhang zu beobachtende Phänomen einer auf klare Grenzziehung und letztendlich Ausgrenzung zielende *Reaktivierung* solcher Begrifflichkeit wie ›christlich‹, ›Abendland‹, ›christliches Abendland‹ u.Ä. in einer sich sonst als rechtlich säkularisiert selbstverstandenen und selbstdefinierenden Mehrheitsgesellschaft.

Dieser entgegengesetzte Vorgang der Reaktivierung und Rekonzipierung ist zu beobachten, wenn beispielsweise politische Parteien entgegen der eigenen Praxis intentional ein christlich-religiös geprägtes Vokabular einführen, um vor den Gefahren der ›Unterwanderung‹ des ›christlichen Abendlandes‹ und vor der ›Überfremdung‹ der eigenen Nation und Kultur durch Muslime zu warnen. So z.B. war im Zusammenhang mit der Einführung des islamischen Religionsunterrichtes an zwei Schulen in der Nähe von Luzern auf einem in den Tageszeitungen gedruckten und an viele Haushalte verteilten Flyer der Schweizerischen Volkspartei (SVP) von 2002 zu lesen:

»Schluss mit der Unterwanderung unserer Kultur und Tradition! Unsere abendländische Kultur auf der Basis des Christentums hat sich bewährt, also halten wir daran fest!«

Dieselbe Partei hat im Herbst 2004 im Vorfeld der Abstimmung über die erleichterte Einbürgerung der Migranten der zweiten und dritten Generation in verschiedenen Zeitungen ein Inserat mit der warnenden Frage »Dank automatischer Einbürgerung: Muslime bald in der Mehrheit?« verbreitet. In ihrem letzten Inserat vom November 2004 präsentierte die Partei eine effektvoll wirkende Fotomontage, auf der zu sehen war, wie der Luzerner »Wasserturm« – das kulturelle Wahrzeichen der Stadt – im Wasser liegt und an seinem Platz ein hoch in den Himmel ragendes Minarett steht. Die Fotomontage trägt die Überschrift »Wird Luzern islamisiert?«

Vom geteilten zum verteidigten öffentlichen Raum

Trotz der strukturellen und inhaltlichen Anpassung an die Rahmenbedingungen der sich als säkularisiert und religionsneutral selbstdefinierenden Mehrheitsgesellschaft wird der Prozess der infrastrukturellen

Einbettung in den öffentlichen Raum, wie die vorher genannten Beispiele zeigen, als doppelte Bedrohung wahrgenommen: sowohl für das religiöse, als auch für das kulturelle Erbe der Mehrheitsgesellschaft.

Die oben erwähnte und als passiv bezeichnete Bipolarität zwischen der privilegierten Religionstradition auf der einen und den tolerierten Religionstraditionen auf der anderen Seite wird trotz der bereits lang andauernden Phase der Säkularisierung reaktiviert. Die säkularisierte und religionsneutrale Mehrheitsgesellschaft legt sich auf einmal eine reaktive nationale und ›christlich abendländische‹ (Neu-)Identität zu. Diese wird in präskriptiver Weise (re-)konstruiert und auf eine assimilatorische Endperspektive hin (re-)konzipiert. Den ›genuinen‹ Werten des christlichen Abendlandes (Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit) wird beispielsweise das vermeintlich genuin islamische Gegenteil dieser Werte (Demokratie- und Säkularisierungsresistenz) emphatisch gegenübergestellt.

Das Phänomen der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* ist sowohl auf der Seite der Migranten, wie auch der Mehrheitsgesellschaft zu beobachten.

Während für muslimisch geprägte Migranten die kontextabhängige *Rekonzipierung* und *Reaktivierung* des eigenen religiös-kulturellen Erbes zum Medium der strukturell und inhaltlich angepassten Einbettung in den öffentlichen Raum wird, scheint dasselbe Prinzip einem Teil der Mehrheitsgesellschaft als Medium zur Verteidigung des öffentlichen Raums und letztendlich zur Ausgrenzung aus demselben zu dienen. Mit Blick auf die jeweilige Stossrichtung, gewinnt man gegenwärtig den Eindruck, als würde der Prozess der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* im ersten Fall eher einen progressiven und im zweiten Fall einen retrospektiv-reduktiven Charakter annehmen.

Fazit

Als Ergebnis der hier dargelegten Entwicklungstendenzen im Prozess der religiös-kulturellen Verortung muslimisch geprägter Migranten, dargestellt am Beispiel eines lokalen Raums, scheint mir Folgendes für eine religionswissenschaftliche und nicht zuletzt auch eine politische Auseinandersetzung mit den gesellschaftspolitischen Implikationen der gegenwärtigen Form des Religionspluralismus wichtig zu sein:

– Am Beispiel des Vergemeinschaftungsprozesses muslimischer Migranten in einem lokalen Raum wird sichtbar, dass Religionsgemeinschaften große Anpassungsfähigkeiten entwickeln können.

Mit abstrakten und vorentscheidenden Begriffen wie ›Rückgang‹, bzw. ›Rückkehr‹ der Religion lässt sich die innere Dynamik dieser Prozesse nicht angemessen erfassen.

– Religionspluralismus im Sinne der Existenz einer Vielzahl religiöser Traditionen zur gleichen Zeit und am gleichen Ort gehört zwar zu den Konstanten der europäischen Religionsgeschichte. In dieser Form stellt sie aber kein genuin europäisches Phänomen dar, sondern war und ist nach wie vor integraler Bestandteil auch vieler außereuropäischer Gesellschaften. Als soziokulturelles Phänomen ist der Religionspluralismus immer auch ein Produkt der in der jeweiligen Gesellschaft herrschenden und vom Staat diktierten Rahmenbedingungen des öffentlichen Raumes. Wenn sich die Rahmenbedingungen ändern, so ändert sich auch die Form des Religionspluralismus. So gesehen stellt die gegenwärtige Form des Religionspluralismus nicht – wie vielfach angenommen – einen Gegentrend zur Säkularisierung, sondern vielmehr deren Symptom dar.
– Die nachhaltigen Auswirkungen der Modernisierungs- und Säkularisierungsabläufe auf das Christentum und das europäische Judentum spiegeln sich gegenwärtig auch im Prozess der Vergemeinschaftung muslimischer Migranten – sowohl auf der strukturellen Ebene religiöser Gemeinschaften, als auch auf der Ebene individueller Religiosität wieder. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung wird deutlich, wie problematisch und Wirklichkeit verzerrend die essentialistische Fixierung auf den Koran und die Scharia im gegenwärtigen Islamdiskurs in der Schweiz ist.
– Die gegenwärtig zu beobachtenden Konflikte um die infrastrukturelle Verortung nicht-christlicher – in erster Linie muslimischer – Gemeinschaften im öffentlichen Raum, die oben am Beispiel des entgegengesetzten Reaktivierungsmuster dargelegt wurden, zeigen, dass dieser Raum – trotz säkularer und religionsneutraler Normiertheit – implizit wertbesetzt und monoreligiös geblieben ist und neuerdings als solcher reaktiviert wird. Das Phänomen der reaktionären Identität, die sich die Mehrheitsgesellschaft angesichts des Gangs muslimischer Migranten in den öffentlichen Raum zulegt, dürfte letztendlich die Frage aufwerfen, ob für sie die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft ein Problem darstellt oder eher die säkulare und religionsneutrale Konzeption des öffentlichen Raums.

Vor diesem Hintergrund müsste vielleicht eher die Frage, wie viel Säkularisierung eine Gesellschaft erträgt, gestellt werden, anstatt danach zu fragen, wie viele Religionen sie erträgt.

Literatur

Baumann, Martin (1999): »Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, S. 187-204.

Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, Marburg: diagonal.

Baumann, Martin et al. (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat : Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon-Verlag.

Behloul, Samuel M. (2004): *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu den Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*, Religionswissenschaftliches Seminar Luzern, online: *http://www.pluralism.org/affiliates/baumann/report.pdf*

Bellah, Robert (1970): *Beyond Belief*, New York: Harper and Row.

Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Engl. 1967), Frankfurt a.M.: Fischer.

Bibby, R.W. (1987): *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto: Irwin Publications.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Breton, Raymond (1964): »Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants«, in: *American Journal of Sociology* 70, S. 193-205.

Campiche, Roland/Dubach, Alfred (1992): *Croire en Suisse(s)*, Lausanne: éditions l'Age d'Homme.

Clemen, Carl (1926/1931): *Religionsgeschichte Europas*, 2 Bde., Heidelberg: Winter.

Dubach, Alfred/Campiche, Roland (1993): *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN Buchverlag AG.

Elsas, Christoph (2002): *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt: Primus.

Famos, Cla Reto (1999): »Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips«, in: *FVRR* Bd. 6, Fribourg.

Friederich, Ueli (1993): *Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht*, Bern: Stämpfli.

Gäbler, Ulrich (1999): »Schweiz«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin: Walter de Gryter, S. 682-712.

Gellner, Ernest (1981): *Muslim Society,* Cambridge: University Press.

Grotefeld, Stefan (2000): »Politische Integration und rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Überlegungen aus sozialethischer Sicht«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 1999, Bern, S.107-143.

Hourani, Albert (1992): *Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Huntington, Samuel (1996): *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21.* Jahrhundert, München: Europa-Fachpresse.

Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft,* München: C.H. Beck.

Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion*, New York: Macmillan.

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Mol, Hans (1961): *Churches of Immigrants. A Sociological Study of the Mutual Effect of Religion and Immigrant Adjustment*, Den Haag: Research Group for European Migration Problem Bulletin, Supplement 5.

Oelmüller, Willi (Hg.) (1984): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn: Schöningh.

Pahud De Mortanges, René (Hg.) (1998): *Religiöse Minderheiten und Recht. Minorités religieuses et droit*, Fribourg : Eigenverlag der Universität.

Rex, John (1996): *Ethnic Minorities in the Modern Nation State,* London: Routledge.

Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«,* München: C.H. Beck.

Roy, Oliver (2005): »A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?«, in: *ISIM* 15, S. 6-7.

Vertovec, Steven (1998): »Accomodating Religious Pluralism in Britain. South Asian Religions«, in: Martinello, M. (Hg.), *Multicultural Policies and the State. A Comparison of two European Societies,* Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, S. 163-177.

Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften – ein Instrument gesellschaftlicher Integration?

Adrian Loretan-Saladin

1. Integration durch Grundrechte

Luzerner oder Berliner Türken sind Kinder türkischer Eltern, aufgewachsen in der Schweiz oder in Deutschland, die sich staatspolitisch als Bewohner der Schweiz oder Deutschlands empfinden, kulturell aber auch als Türken.

»In Europa ermöglicht dies eine Integrationspolitik von staatspolitischer Angleichung und kulturellem Fremdbleiben, die sich gegenseitig bedingen. Staatspolitische Integration ist möglich, weil im kulturellen [religiösen] Bereich das ›Fremdbleiben‹ gestattet ist und umgekehrt. Oder praktisch ausgedrückt: Das islamische Kulturhaus in einer westeuropäischen Stadt ist unbedenklich, wenn die Trägerschaft die lokale öffentliche Ordnung und die staatspolitisch definierten Menschenrechte in ihrer Identität integriert hat.« (Haller 2003: 85)

Rechtsphilosophische Überlegungen

Der Amerikaner John Rawls unterscheidet zwischen den Prinzipien des demokratischen Staates (wie z.B. den Grundrechten) und ihren philosophischen und religiösen Begründungen. Die Vertreter des Laizismus dagegen machen eine angeblich unabhängige, rationale Ethik für alle Bürger verbindlich. Rawls sieht, dass in einem pluralistischen Gemeinwesen nur die politischen Prinzipien, nicht jedoch eine umfassende philosophische Lehre allgemeine Anerkennung finden können. Er schreibt:

»Auch umfassende philosophische und moralische Lehren können nicht von allen Bürgern bejaht werden, und so kann das Bekenntnis zu ihnen auch nicht mehr […] als Grundlage der Gesellschaft dienen.« (Rawls 1998: 74)

Auch Ernst-Wolfgang Böckenförde plädiert für den religiös neutralen Staat:

»Eine politische Ordnung, welche allgemein Bekenntnisfreiheit als individuelles und korporatives Freiheitsrecht anerkennt, verhält sich zur Religion und zu

einem religiösen Bekenntnis nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament [...]. Die darin liegende Freigabe der Religion aus dem Bereich aktiven staatlichen Handelns hat [...] einen doppelten Charakter.« (Böckenförde 2004: 41)

- Der Staat »vertritt kein Bekenntnis, er ist nicht mehr christlicher Staat« (ebd.: 41).[1]
- Religion und religiöses Bekenntnis sind zur Betätigung im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit positiv freigegeben. Sie vermögen durchaus »gesellschaftliche und politische Bedeutung zu erlangen, entbehren keineswegs des potentiellen öffentlichen Charakters« (ebd.: 41).

In einem demokratischen Staat herrscht Einigkeit über die politische Konzeption der Gerechtigkeit. Die Frage, warum die Bürgerinnen und Bürger dieser Konzeption zustimmen, wird nicht durch den Staat beantwortet.[2] In diesem Sinne stimmt die These von Böckenförde, dass der Staat von Voraussetzungen lebt, »die er selbst nicht garantieren kann« (ebd.: 112).

So werden Humanisten die Grundrechte mit einer durch die Aufklärung inspirierten Philosophie der Würde des Menschen als rational handelnden Wesen begründen. Christen werden sie mit der Gottesebenbildlichkeit (Genesis 1,27) jedes Menschen, und Muslime könnten sie mit der Vorstellung vom Menschen als ›kalifa‹, als Stellvertreter Gottes, verbinden. Aber auch philosophische Argumente des Islam und der Aufklärung werden miteinander verwoben von dem an der Sorbonne dozierenden Muslim Abdelwahab Meddeb (2002). Kurz: Die Bürgerinnen und Bürger integrieren die politischen Prinzipien in ihre umfassende religiöse oder philosophische Lehre des guten Lebens. Der Staat macht sich jedoch weder die religiöse, noch die agnostische oder atheistische Deutung der Grundrechte zu Eigen, noch bewertet er diese. Rawls spricht von einem ›overlaping consensus‹, also von einem Konsens, der die unterschiedlichsten religiösen und philosophischen Lehren übergreift. »In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Stand-

1 Böckenförde wendet sich aber auch gegen eine laizistische Konzeption des Verhältnisses zwischen Staat und Religion, das die Religion aus dem öffentlichen Bereich ausschließen will wie z.B. in Frankreich und in der Türkei.

2 Diese These Rawls hatte auch der französische Philosoph Jacques Maritain vertreten, vgl. Maritain 1953.

punkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption« (Rawls 1998: 112). Rawls spricht von einem »Konsens vernünftiger Lehren« (ebd.: 1998: 112). Er nennt alle jene Ideen als vernünftig, die der politischen Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness zustimmen. Zur Frage, ob auch die Religionen in diesem Sinn ›vernünftig‹ sind, bemerkt er:

»Ich nehme hier – vielleicht zu optimistisch – an, dass mit Ausnahme weniger Arten des Fundamentalismus alle historisch wichtigen Religionen eine solche Erklärung [der Religionsfreiheit] zulassen und deshalb als vernünftige umfassende Lehren betrachtet werden können.« (Ebd.: 263)

Damit löst sich die staatspolitische Identität von einer emotional-nationalen Identität ab. Die kulturelle oder religiöse Komponente befreit sich von ihrer staatspolitischen. Politische Macht kann gemäß dem liberalen Staatsgedanken, der den meisten modernen Staaten zugrunde liegt, nicht mehr religiös begründet werden. Der liberale Staat der Neuzeit unterscheidet sich grundlegend vom mittelalterlichen Corpus Christianum, innerhalb dessen die staatliche Obrigkeit gemäß der Zwei-Schwerter Theorie als von Gott eingesetzt galt. Nach den Religionskriegen verlor die religiöse Legitimation politischer Machtausübung in Europa und den USA ihre Tragfähigkeit.

Politische Denker wie z.B. John Locke sahen sich vor die Aufgabe gestellt, eine von religiösen Prämissen unabhängige Legitimation politischer Machtausübung zu entwickeln, die sich gegenüber allen Bürgerinnen und Bürgern rechtfertigen lässt. Kennzeichen eines liberalen Staates ist seit John Locke die Anerkennung gewisser Bürgerrechte.

Locke erachtet es als grundlegend, die Freiheit und Gleichheit des Einzelnen durch die Zuschreibung von Rechten zu schützen und so der Gewalt des Staates Grenzen zu setzten. In diesem gemeinsamen Anliegen stimmen liberale Autoren (Kant, Humboldt, Constant, Mill, Rawls, Habermas und Dworkin) mit Locke überein, dass die Macht des Staates begrenzt und dass das Individuum durch die Anerkennung von Rechten in Freiheit und Gleichheit zu schützen ist.

Welche Bürgerrechte hier gemeint sind, ist Gegenstand der Auseinandersetzung: Was zur vollen Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft gehört. Das Anwachsen der Bürgerrechte seit dem 18. Jahrhundert lässt sich mit Axel Honneth als das Ergebnis eines Kampfes um Anerkennung deuten. Bei dem ist »die Durchsetzung von jeder neuen Klasse von Grundrechten historisch mit Argumenten erzwungen worden, die implizit auf die Forderung nach vollwertiger Mitgliedschaft im politischen Gemeinwesen bezogen waren« (Honneth 1994:

188). Nur wer sich in diesem Sinne als anerkannt weiß, kann sich als vollwertiges Mitglied der politischen Gemeinschaft fühlen und sich mit ihr identifizieren.

Neben diesem liberalen Demokratiemodell, das seine Legitimation etwas vereinfachend gesagt durch die Bürgerrechte erhält, unterscheiden Dworkin und Habermas ein zweites Demokratiemodell, das sich strikt am Mehrheitsprinzip orientiert. Dworkin (1998) und Habermas halten allerdings eine nach diesem Modell funktionierende Demokratie für untauglich, weil sie Freiheit und Gleichheit des Einzelnen nicht in der erwünschten Weise vor Mehrheitsentscheidungen schützen kann, wie z.B. Fragen um die richtige Form der Einbürgerung in der Schweiz zeigen.

Frieden und Freiheit können nur gesichert werden, wenn alle Religionsgemeinschaften darauf verzichten, ihre Wahrheit mit Hilfe der staatlichen Gewalt gesellschaftlich durchsetzen zu wollen. Denn nicht der Dialog der Konfessionen oder der ökumenische Konsens hat den gesellschaftlichen Frieden nach 30 Jahren Religionskrieg im Westfälischen Frieden 1648 in Europa geschaffen, sondern die Trennung von Religion und Politik.

In der ausweglosen Situation der Religionskriege begann der Staat sich auf sich selbst zu stellen. Er erklärte sich selbst gegenüber jeder religiösen Wahrheit als neutral. Es kam zur grundlegenden Differenzierung zwischen moralisch-theologischer Ordnung (Wahrheitsordnung der Religionen) und juridisch-politischer Ordnung (Friedensordnung des Staates). Daraus entwickelte sich die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität. Der moderne Staat war damit ein Folgeprodukt der Religionskriege bzw. der Säkularisation (Böckenförde 1967, 1976).[3]

Das Grundrecht Religionsfreiheit

Als Teilgehalte der Religionsfreiheit werden in der Lehre regelmäßig die Grundsätze der Neutralität, der Parität und der Toleranz (Friedrich 1993; Sahlfeld 2004) genannt.

Aus dem Grundrecht Religionsfreiheit wird also »das Gebot der

3 Vgl. den Vortrag in dieser Reihe von Thomas Maissen, *Interkonfessionelle Annäherung durch Säkularisierung? Religion der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. Im Westfälischen Frieden von 1648 wurde der religiös und moralisch begründete Krieg ein für alle Mal geächtet. Kriege sollten nicht mehr mit moralischer oder religiöser Begründung stattfinden. Durch den Westfälischen Frieden hat Europa das Völkerrecht erfunden.

religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates« abgeleitet. Im einschlägigen Bundesgerichtsurteil heißt es:

»Die Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit verpflichtet die staatlichen Organe zu religiöser Neutralität. [...]. Das Neutralitätsgebot hat nicht den Sinn, das religiöse oder weltanschauliche Moment aus der Staatstätigkeit völlig auszuschließen. Es verlangt vielmehr die unparteiische, gleichmäßige Berücksichtigung der in einer pluralistischen Gesellschaft auftretenden religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen. Der Staat soll sich bei öffentlichen Handlungen konfessioneller oder religiöser Erwägungen enthalten, welche geneigt wären, die Freiheit der Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft zu verletzten. [...]. Wer von einer behaupteten Verletzung des Neutralitätsgebots betroffen ist, kann sich auf diesen Teilgehalt der Religionsfreiheit im Sinne eines individualrechtlichen Anspruchs berufen.« (BGE 118 Ia 46 [infoSekta], 58)

Aus dem Paritätsgebot der Religionsfreiheit (Art. 15 BV), aber auch aus dem Gleichstellungsgebot (Art. 8 BV) ergibt sich hinsichtlich der verschiedenen Religionsgemeinschaften ein Paritätsgebot. D.h. Ungleichbehandlungen bestimmter Religionsgemeinschaften sind ausgeschlossen, wenn nicht rechtfertigende sachliche Unterschiede oder Gründe vorliegen.

Das Gebot der Toleranz verlangt als objektiver Verfassungsgrundsatz »Achtung vor der Würde, der Persönlichkeit und den abweichenden Glaubensansichten und Gewissensentscheidungen anderer und damit Mäßigung eigener exzessiver Forderungen und Ansprüche auf Verwirklichung glaubensmäßiger Vorstellungen« (Friedrich 1993: 350-351). Das Toleranzgebot will damit die Bewährung eines offenen und auf gegenseitiger Achtung beruhenden Zusammenlebens fördern.

Die Einsicht, dass die Anerkennung von Grundrechten »von wesentlicher Bedeutung für die politische Integration von Gesellschaften ist, gilt daher auch für die Religionsfreiheit als Individualrecht[4] und zwar sowohl was ihre negative und positive Seite betrifft« (Grotefeld 2000: 135). Die erste Dissertation der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern kann hier als Beleg angeführt werden. Mit

4 Zu Gunsten der korporativen Religionsfreiheit sei auf ein in der politischen Diskussion über das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaft bislang wenig beachtetes Argument hingewiesen, das ebenfalls auf Grundrechte und politische Integration Bezug nimmt. Es besagt, dass die besondere Bedeutung der Religionsgemeinschaften für die Realisierung positiver Religionsfreiheit eine Förderung durch den Staat rechtfertigt.

dem Titel »Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte« hat Konrad Sahlfeld Gerichtsfälle analysiert und gezeigt, dass bisher das Grundrecht der Religionsfreiheit eine integrierende Funktion durch die Gerichte bekommen hat.[5]

2. Das religionsrechtliche System der Schweiz

Wie soll der Staat mit seinem Religionsrecht auf die neu entstandene multikulturelle Situation reagieren? Genügt das bisherige religionsrechtliche System? Wie wird das bisherige Religionsrecht auf die multikulturelle Situation reagieren? Um solche Fragen zu beantworten, werden wir im Folgenden einen Blick in das religionsrechtliche System der Schweiz werfen.

Vielfalt

Die föderal aufgebaute Schweiz besteht aus einer Vielfalt religionsrechtlicher Systeme. Diese Vielfalt der religionsrechtlichen Systeme ist darauf zurückzuführen, dass weder die Bundesverfassung noch das Bundesgericht eine einheitliche Zuordnung für die ganze Schweiz vorsehen. Die Regelung der Beziehung des Staates zu den Religionsgemeinschaften ist aufgrund Art. 3 und 72 Abs. 1 der neuen Bundesverfassung im wesentlichen den Kantonen überlassen. Die Kantone haben also die Kompetenz zur Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion.

Auch das internationale Recht, also Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) oder Art. 18 des für die Schweiz geltenden internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte ergeben keine zusätzlichen Anforderungen an das kantonale religionsrechtliche System. Denn die ›margin of appreciation‹ oder die Lehre vom Ermessensspielraum nimmt »Rücksicht auf Rechtstraditionen und moralische Standards der einzelnen Staaten« (Sahlfeld 2004: 237-238).

Die europäische Erfahrung lehrt aber auch, dass die bundesstaatliche oder supranationale Integration dazu führt, »dass die Ausrichtung der neuen verfassungsrechtlichen Ebene auf eine bestimmte Religion oder Kirche, wie sie in einem religiös homogenen Territorium möglich ist, notwendigerweise schwindet« (Kraus 2002: 38). Gesetzgebungen,

5 So meine Beurteilung der Arbeit als Zweitgutachter. Genaue Angaben zum Werk s. Anm. 15.

die speziell auf eine bestimmte Hauptreligion ausgerichtet sind, nehmen ab. Das Bestreben geht dahin, alle Religionen möglichst gleichmäßig zu berücksichtigen. Die Kantone aber genügen dem übergeordneten Religionsrecht, wenn sie die Religionsgemeinschaften nicht feindlich behandeln.

Öffentliche Anerkennung

Die beiden großen Landeskirchen, d.h. die Evangelisch-Reformierten Kantonalkirchen und die römisch-katholische Kirche, sind in allen Kantonen ›öffentlich‹ anerkannt. Alle 26 Kantone machen damit deutlich, dass die Kirchen für sie wichtige Funktionen für die Öffentlichkeit wahrnehmen. In den beiden Trennungskantonen Genf und Neuenburg sind die Kirchen wie alle Religionsgemeinschaften privatrechtliche Vereine. Aber auch in den Trennungskantonen sind die Kirchen von öffentlichem Interesse.

Diese Form der öffentlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften wurde in den Kantonen Basel-Stadt (vgl. Sahlfeld 2004) und im Schlussbericht der Arbeitsgruppe Staat-Kirchen/Glaubensgemeinschaften der Totalrevision der Luzerner Staatsverfassung[6] vorgeschlagen.

Im Basel-städtischen Verfassungsrat wurde in den Jahren 2001 und 2002 ebenfalls über die Religionsgemeinschaften und deren Rechte diskutiert. Mit dem Instrument der ›öffentlichen Anerkennung‹ für die nicht öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften wollte man ein Zeichen setzen. Dieses Zeichen wurde im Kanton Luzern aufgegriffen, aber sowohl der Verfassungsrat von Basel als auch jener von Luzern haben inzwischen den Vorschlag einer lediglich öffentlichen – neben der öffentlich-rechtlichen – Anerkennung abgelehnt. Eine öffentliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im strikten Sinn gibt es daher nur in den Trennungskantonen Genf und Neuenburg, die die Kirchen öffentlich anerkennen.

Öffentlich-rechtliche Anerkennung

Als gängiges Instrument zur Förderung der positiven Religionsfreiheit dient in der Schweiz die öffentlich-rechtliche Anerkennung. Außer in den Trennungskantonen Genf und Neuenburg lassen die Kantone die zwei großen Kirchen an ihrem öffentlichen Recht partizipieren. Darüber hinaus wird dieser Status der öffentlich-rechtlichen Anerkennung in neun Kantonen[7] der christkatholischen Kirche und in vier

6 Der Autor war Mitglied dieser Arbeitsgruppe.

7 Zürich, Bern, Solothurn, Basel-Stadt, Basel-Land und Aargau (auf Verfas-

Kantonen[8] der israelitischen Gemeinde gewährt. Islamische Organisationen haben hingegen bisher noch in keinem Kanton (vgl. Cattacin et al. 2003) die öffentlich-rechtliche Anerkennung erlangt, obwohl sie heute mit schätzungsweise 400.000 Personen[9] die drittgrößte Religionsgemeinschaft in der Schweiz bilden (vgl. Jäggi 1995).

Drei Interessensebenen
A) Religionsgemeinschaft:
Jürgen Habermas ist der Meinung:

»In multikulturellen Gesellschaften kann die rechtsstaatliche Verfassung nur Lebensformen tolerieren, die sich im Medium [...] nichtfundamentalistischer Überlieferungen artikulieren.« (Habermas 1993: 177)

Für diese Position spricht aus verfassungsrechtlicher Sicht vieles. In der Praxis dürfte es aber schwierig sein zu unterscheiden, welche Teile einer Minderheitskultur sich auf politische Werte beziehen und welche rein kulturellen Charakter haben.

Zusätzlich aber gilt, »dass seine Grundrechte *nicht verwirkt*, wer selbst Auffassungen vertritt, die nicht von Toleranz geprägt sind« (Kälin 2003: 150). Z.B. konnte die katholische Kirche in der Schweiz bereits zu einer Zeit von der Religionsfreiheit profitieren, als sie noch einen ausschließlichen Anspruch auf Kenntnis der Wahrheit vertrat und kircheninterne Glaubensfreiheit in jeglicher Form ablehnte (vgl. Kälin 2000).[10]

»Es sind somit nicht die Haltung des Fundamentalismus, sondern die verpönten Aktionen, die der Grundrechtsausübung Grenzen setzen. Die Problematik der Toleranz gegenüber Intoleranten erweist sich somit als weit komplexer als vor allem in politischen Diskussionen angenommen wird.« (Ebd.: 43)

sungsebene), Luzern, Schaffhausen und St. Gallen (durch Parlamentsbeschluss).

8 Basel-Stadt, Bern, Freiburg und St. Gallen.

9 So der Religionswissenschaftler Samuel M. Behloul im Gespräch mit der NLZ vom 18. Juli 2003, Nr. 164, 18.

10 »Die Gründung des liberalen Bundesstaates erfolgte gegen den Widerstand der katholischen Kantone, und dass man eigentlich nur als – liberaler – Protestant ein guter Staatsbürger sein konnte, schien sich auch im Streit um die Totalrevision der Bundesverfassung zu Beginn der siebziger Jahre und während des Kulturkampfes zu bestätigen.« (Grotefeld 2000: 123) Zum Wandel in der katholischen Kirche vgl. Loretan 1998: 79-101.

Bei der öffentlich-rechtlichen Anerkennung können aber nicht nur die Bedürfnisse der Religionsgemeinschaften beachtet werden, die sich mit der damit verbundenen Steuerhoheit eine bessere finanzielle Ausgangslage verschaffen können. Es muss auch darauf hingewiesen werden, auf was die Religionsgemeinschaften mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung verzichten: auf das Selbstbestimmungsrecht. Auf die entsprechenden kantonalen organisatorischen Vorschriften kommen wir nun zu sprechen.

B) Kanton:
Die Gestaltungsfreiheit der Kantone ermöglichte den Aufbau eines eigenen und selbstständigen staatskirchenrechtlichen Systems, das der Besonderheit jedes Kantons Rechnung tragen konnte. Das beinhaltet auch den ausdrücklichen Verzicht auf die verfassungsrechtliche Verankerung eines wie immer ausgestalteten Selbstbestimmungsrechts der Kirchen oder Religionsgemeinschaften. Dies bedeutet für öffentlich-rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften, dass sie grundsätzlich verzichten auf ein Selbstbestimmungsrecht wie es z.B. Deutschland im Grundgesetz kennt (vgl. Nolte 2002).

Mit Felix Hafner ist denn auch davon auszugehen, dass die Beschränkungen der Rechte, welche mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung in der Schweiz einhergehen, eher einen Grundrechtsverzicht als einen Grundrechtseingriff darstellen (vgl. Hafner 1996). Denn es geht darum, dass hoheitliches Handeln der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften grundrechtsgebunden ist. Dass ein europäischer »Staat dies als Bedingung nennt, ist unter der EMRK nicht zu beanstanden« (Sahlfeld 2004: 174).

Eine Übersicht über die Rechtssprechung zeigt, dass das Bundesgericht den Autonomiebegriff durchwegs in Verbindung mit einem Träger hoheitlicher, vom Staat verliehener Rechte verwendet. Nach dem Verständnis des Gerichts und der überwiegenden Lehre »bedeutet Autonomie nicht Freiheit privatautonomer Willkür, sondern ›an das öffentliche Interesse gebundene Freiheit‹ und darf ›nur in Ausrichtung auf den Zweck, dem sie dienen soll, gebraucht werden‹. Der Schutzbereich der Autonomie ergibt sich nicht direkt aus einem Grundrecht, sondern meint lediglich Gestaltungsfreiheit innerhalb eines gesetzlich bestimmten Rahmens.« (Friedrich 1993: 469)

Den Schweizer Kantonen ist es also vom Bundesgesetzgeber und vom Bundesgericht überlassen worden, ob und welche Autonomie sie einzelnen oder allen Religionsgemeinschaften zukommen lassen wollen (vgl. Nolte 2002). Demgemäß ist auch die Bedingung, eine demokratische Binnenstruktur vorweisen zu müssen, im Gegensatz zur

Bundesrepublik[11] nicht verfassungswidrig, auch nicht konventionswidrig im Sinne der EMRK (Sahlfeld 2004). Das Schweizer Bundesgericht stützte das bestehende System und lehnte die Argumentationsweise der Beschwerdeführer ab. Diese hatten insbesondere auf das abschließende Dokument des KSZE-Treffens von Wien vom 15. Januar 1989 hingewiesen, wonach religiöse Gemeinschaften das Recht hätten, sich nach ihrer eigenen hierarchischen und institutionellen Struktur zu organisieren.[12]

Dies führt bei einer hierarchisch gegliederten Religionsgemeinschaft zu einer Doppelstruktur (Staatskirchenrecht und Kirchenrecht), wie das Beispiel der römisch-katholischen Kirche zeigt.[13] In diesen ›Ordnungen‹ gelten unterschiedliche ›Zugehörigkeitsmodelle‹:

C) Mitglieder:
Nachdem eine Religionsgemeinschaft sich mit dem Kanton einigen konnte und vom Kanton als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt worden war, kam gelegentlich das böse Erwachen. Denn die

11 Vgl. das Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts bezüglich der Verleihung der Körperschaftsrechte für die Zeugen Jehovas (BVerfGE 19. Dezember 2000): »Überdies widerspräche es der Religionsfreiheit und dem in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV gewährleisteten Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, von einer korporierten Religionsgemeinschaft etwa eine demokratische Binnenstruktur zu verlangen oder ihre Äußerungen über andere Religionen und Religionsgemeinschaften dem Gebot der Neutralität zu unterstellen.« (Nr. 91) Der Evangelische Kirchenbund der Schweiz schlägt einen Religionsartikel für die Bundesverfassung vor, der das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften hervorheben soll. Sahlfeld kommentiert dazu: »Bei den Argumenten des Kirchenbundes drängt sich [...] der Eindruck auf, man habe in Deutschland kopiert.« (2004: 42)

12 BGE 1P.269/1998/sch (Organisationsstatut römisch-katholische Kantonalkirche Schwyz), sub 3.c).

13 In dieser Kirche treffen zwei ›Ordnungen‹ aufeinander, die sich teilweise widersprechen: Die hierarchische ›Verfasstheit‹ der katholischen Kirche sieht in der Mehrheit der Leitungsfunktionen keine demokratische Mitsprache vor. Das Mitspracherecht wird im staatskirchenrechtlichen Bereich häufig nicht allein im administrativen Bereich eingefordert, sondern auch in jenen Bereichen, die eigentlich dem kirchenrechtlichen Bereich vorbehalten sind. Dies führt zu Konflikten oder Konfrontationen. Diese können aber nur im Ausgleich der Rechte und in der Respektierung der Zuständigkeiten ›kontrolliert‹ werden.

Mitglieder wollten keine zusätzlichen Steuern zahlen und drohten mit dem Austritt aus der Religionsgemeinschaft, den die Bundesverfassung garantiert gemäß Art. 15 Abs. 4.

Die Bundesverfassung garantiert zudem den Individuen Schutz vor Eingriffen in ihre Grundrechte, wie wir oben sahen. Dies gilt auch gegenüber Eingriffen der öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften in die Rechte ihrer Mitglieder. »So besitzen die Mitglieder, aber auch die Angestellten der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften einen Rechtsschutz gegen die mit staatlicher Hoheitsgewalt ausgestattete Religionsgemeinschaft.« (Hafner 2002: 10)

Weiter stellt sich die Frage: Was hat Vorrang: Der Schutz der Gruppenautonomie oder der Schutz der Entscheidungsfreiheit ihrer Mitglieder? Die liberale Position verlangt, dass die Freiheit innerhalb kultureller Minderheiten als hoher Wert zu schützen ist, weil Liberale im Konflikt zwischen kollektiven und individuellen Rechten letzteren den Vorrang geben. »Deshalb dürfen Minderheitsrechte nicht soweit gehen, dass sie zur Rechtfertigung der Beschränkung grundlegender Freiheitsrechte ihrer Mitglieder werden. Individuen sollen selber entscheiden können, welche Aspekte des kulturellen Erbes sie erhalten wollen. Sie sollen die Freiheit und Möglichkeit haben, traditionelle Praktiken ihrer Gemeinschaft zu hinterfragen und möglicherweise zu revidieren. Mit anderen Worten: Intolerante Gruppierungen müssen zwar ihre Kultur nicht aufgeben; Tendenzen, sie von innen heraus zu liberalisieren, sind aber zu stärken.« (Kälin 2000: 40-41)

Die Rahmenkonvention des Europarates zum Schutz der nationalen Minderheiten hält ausdrücklich fest, dass dieser Schutz den Personen zukomme, welche Minderheiten angehörten, und dass diese Personen ihre Rechte einzeln oder zusammen mit anderen Personen ausüben können. »Dies bedeutet auch eine Absage an das Konzept von Gruppenrechten.« (Haller 2003: 85) Denn ist es sinnvoller, die Rechte der Individuen zu stärken anstatt die Rechte einer juristisch kaum auf befriedigende Art und Weise zu definierenden Gruppe?

Frauen unter den Religionsmitgliedern können in einem Rechtsstaat nicht übergangen werden. Walter Kälin nennt folgendes Beispiel:

»Ist die traditionelle Trennung der männlichen und weiblichen Sphäre im Islam ein kulturinternes Merkmal, da es Sozialbeziehungen innerhalb der Gruppe bis in alle Details mitbestimmt, oder handelt es sich dabei als Geschlechterdiskriminierung um einen Verstoß gegen einen Grundwert der Verfassungsordnung?« (Kälin 2003: 150)

Die staatliche Zurückhaltung gegenüber gruppeninterner Unterdrückung im Namen liberaler Neutralität wird von Feministinnen als faktische Parteinahme für die Unterdrücker gedeutet. Allen kulturellen Rechtfertigungsversuchen für die Diskriminierung der weiblichen Mitglieder müsse stets mit der Frage begegnet werden, in welchem Interesse das ›kulturelle‹ Argument bemüht werde. Neutralität der Mehrheitsgesellschaft kann nämlich für die Schwächeren in einer Gruppe bedeuten, dass sie schutzlos den sozialen Zwängen und eigentlicher Unterdrückung ausgeliefert sind. Es wird daher postuliert, »dass internen Minderheiten gegenüber der Mehrheit ihrer Gruppe die gleichen Rechte zuzugestehen seien, wie der Minderheit als Ganzes gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Der Hinweis auf die Möglichkeit des Ausstiegs als Alternative vermöge nicht zu überzeugen.« (Kälin 2000: 50) Damit althergebrachte Privilegien und Diskriminierungen sonst nicht beseitigt werden können, darf der Staat somit nicht neutral bleiben.

Haben sich die Männer einer Religionsgemeinschaft und der Kantone geeinigt, könnte das Erwachen kommen, wenn die Frauen entdecken, dass sie durch den modernen Rechtsstaat auch ihre Möglichkeit innerhalb der Religionsgemeinschaft verbessern können.

Wenn die Religionsgemeinschaften Steuern erheben wollen, müssen sie sich zudem nach demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien organisieren. Denn das kantonale öffentliche Recht, das die öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften bei der Steuererhebung anwenden, muss von Bundesrecht wegen auf demokratischen Grundlagen beruhen (vgl. Hafner 1998). Der Bund gewährleistet Kantonsverfassungen nur, wenn sich die Kantone demokratisch organisieren. Diese demokratische Legitimation gilt ebenfalls bei Steuererhebungen für die der Steuer zugrunde liegenden Rechtserlasse, was die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften betrifft. »Dieses Erfordernis läuft zwar hierarchisch gegliederten Religionsgemeinschaften – wie etwa der römisch-katholischen Kirche – zuwider, nützt aber letztlich den Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaften, weil ihnen damit ein demokratisches Mitspracherecht bei der Finanzierung der Religionsgemeinschaft vermittelt wird.« (Hafner 2002: 10)

Dieses Mitspracherecht wird allerdings in einigen Kantonen den Ausländerinnen und Ausländern von den Kirchen[14] nicht gewährt, obwohl fast alle Kantonsverfassungen das Ausländerstimmrecht zulas-

14 Vgl. die Übersicht über die das Ausländerstimmrecht betreffenden Gesetze in den Römisch-Katholischen Kantonalkörperschaften, erstellt von Erwin Tanner und Meret Baumann, Stand 7.5.2003.

sen würden.[15] So werden z.B. im noch geltenden staatlichen Kirchengesetz des Kantons Zürich die Ausländerinnen und Ausländer von der kirchlichen Stimm- und Wahlberechtigung ausgeschlossen. »Sofern tatsächlich vom Vorrang des kirchlichen Selbstorganisationsrechts vor der kantonalen Kirchenhoheit ausgegangen werden kann, kommt ein derartiger Verweis einem unverhältnismäßigen Eingriff in das kirchliche Selbstorganisationsrecht gleich.« (Hafner 1998: 78) Denn die Umschreibung der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist zweifellos nicht Sache des Staates.

Die Zulassung des Ausländerstimmrechts durch die Kantonsverfassungen ist besonders für die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften sehr wichtig, da in diesen Religionsgemeinschaften viele Mitglieder keinen Schweizerpass haben. Sonst würde die absurde Situation entstehen, dass z.B. die wenigen Schweizer Muslime in einem Kanton über das Steueraufkommen aller Muslime zu entscheiden hätten, nachdem eine muslimische Organisation öffentlich-rechtlich anerkannt worden wäre.

Zudem ist daran zu erinnern: Der staatlich garantierte Austritt aus einer Religionsgemeinschaft wirft für die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften einen Themenkomplex von soziologischen, rechtlichen und theologischen Problemen auf, auf die hier nur verwiesen werden kann (vgl. Loretan 1998).

Die Geschichte der Integration der Israelitischen Gemeinde und der römisch-katholischen Kirche in den demokratischen Rechtsstaat zeigt diese Ambivalenz sehr deutlich auf. Beide haben in Basel-Stadt von der Integration bis zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung 1972 sehr stark profitiert. Beide haben sich damit aber auch ganz neue Probleme geschaffen, weil ein Teil der Gläubigen die Anpassung an den demokratisch-grundrechtlichen Kontext nicht zu akzeptieren vermochten (vgl. Nolte 2002; Hafner und Piali 1997). Es gilt also, sich der Konsequenzen des vermehrten Dialogs mit dem grundrechtsgebundenen Rechtsstaat bewusst zu werden.

15 Eine Zusammenstellung im Anhang zeigt, in welchen Kantonen es gemäß Kantonsverfassung möglich ist, das Ausländerstimmrecht unter bestimmten Bedingungen zu gewähren. Der Kanton Zürich hat in der Abstimmung im November 2003 das Ausländerstimmrecht abgelehnt. Der Kanton Schwyz lehnte in seiner Abstimmung vom 24.1.2002 das kirchliche Ausländerstimmrecht ab.

Rechtsanspruch auf öffentlich-rechtliche Anerkennung
Sind die Kantone angesichts des religiösen Pluralismus rechtlich verpflichtet, weitere Religionsgemeinschaften öffentlich-rechtlich anzuerkennen? Eine öffentlich-rechtliche Anerkennung lässt sich trotz des Differenzierungsverbots (Art. 15 BV) (Famos 1999) und trotz der Rechtsgleichheit (Art. 8 BV) nicht erzwingen. Es müsste denn eine entsprechende gesetzliche Regelung geschaffen werden, wie etwa das österreichische Anerkennungsgesetz, welches einen Anerkennungsanspruch statuiert.[16]

Es gibt also bisher in der Schweiz keinen Rechtsanspruch auf öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Kirchen und der Israelitischen Gemeinde steht so im Mittelpunkt des Religionsrechts der Schweiz. Die Begrenzung der Anerkennung auf zwei bis vier Religionsgemeinschaften ist nach herrschender Lehre verfassungsmäßig und verstößt nicht gegen die Religionsfreiheit (Art. 15 BV) oder die Rechtsgleichheit (Art. 8 BV). Weder das Gleichstellungsgebot der Bundesverfassung (Art. 8 BV) noch das Diskriminierungsverbot der Europäische Menschenrechtskonvention (Art. 14 EMRK) verpflichten die Kantone zur rechtsgleichen Behandlung und damit zur positiven Parität unter den Religionsgemeinschaften.

»Die Privilegierung einzelner Religionsgemeinschaften widerspreche weder dem Neutralitäts- noch dem Paritätsprinzip grundsätzlich, solange sie nicht aufgrund von religiöser, sondern säkularer Kriterien erfolgt« (Friedrich 1993: 349). Das Bundesgericht hielt ausdrücklich fest, »dass die Kantone befugt sind, Landeskirchen zu errichten, d.h. eine oder auch mehrere religiöse Denominationen zu Anstalten des öffentlichen Rechts zu erheben und als solche mit besonderen Rechten und Pflichten auszustatten« (BGE 21 676). Diese Praxis fand in der älteren Literatur durchwegs Zustimmung. In der neueren Rechtsliteratur mehren sich die Stimmen, die für eine Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften plädieren (vgl. Grotefeld 2000). Für Pius Hafner stand 1991 fest, dass »die öffentlich-rechtliche Anerkennung grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften mit einer gewissen Bedeutung« (Hafner 1991: 197)[17] offen stehen muss.

16 Die Voraussetzungen sind: die Religionslehre, der Gottesdienst, die Verfassung und der Name dürfen nicht gesetzeswidrig oder sittlich anstößig sein.

17 Da es jedoch guter Gründe bedarf, um die staatliche Neutralität einzuschränken, »wird man zu dem Schluss kommen müssen, dass das Integra-

Aber die Möglichkeit für eine Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften besteht heute in über der Hälfte der Kantone (vgl. Fischli-Giesser 1995). Bei Revisionen der Kantonsverfassungen besteht die Tendenz, die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften zu ermöglichen, wie die Versuche im Kanton Zürich, im Kanton Basel-Stadt und im Kanton Luzern[18] zeigen.

Wird sich das Bundesgericht zu einer Praxisänderung bewegen lassen? Beim Einbürgerungsentscheid im Sommer 2003 und beim Frauenstimmrechtsentscheid 1990 ist dies geschehen. Wird sich das Bundgericht aufgrund der stärkeren Betonung der grundrechtlichen Argumente auch bei der Anerkennung von weiteren Religionsgemeinschaften zu einer neuen Praxis entscheiden?

– Das Bundesgericht hat im Juli 2003 im Zusammenhang mit der Einbürgerungsfrage in Erinnerung gerufen:

»Den Anforderungen des Rechtsstaates Schweiz entsprächen nur Entscheide, die nicht diskriminierend seien, und Verfahren, die abgelehnten Kandidaten eine Begründung gewährleisten, was bei Urnenabstimmungen ausgeschlossen sei.«[19]

Das Bundesgericht hat die Situation durch eine veränderte Interpretation des Diskriminierungsverbotes bei den Einbürgerungen verändert. Wird es also in Zukunft vielleicht doch noch einen Rechtsanspruch auf öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften auch in der Schweiz geben?

tions-Argument nicht dazu taugt, die öffentlich-rechtliche Anerkennung einzelner Religionsgemeinschaften zu legitimieren, von denen man meint, sie seien im Sinn der Werte-Erziehung besonders wertvoll für die Gesellschaft. Dies schließt nicht aus, dass sich andere und überzeugendere Argumente vorbringen ließen, die eine liberale Anerkennungspolitik rechtfertigen.« (Grotefeld 2000: 134)

18 Im Kanton Luzern war dies bisher schon implizit möglich, neu wird dies voraussichtlich expliziter ausgesagt werden (gemäß dem Schlussbericht der Arbeitsgruppe Staat-Kirchen/Glaubensgemeinschaften an die Verfassungskommission der Totalrevision der Luzerner Staatsverfassung vom 15. Juli 2003).

19 Das Bürgerrecht und des Bürgers Recht, in: NZZ vom 26./27. Juli 2003, Nr. 171, 13.

– Beim Frauenstimmrechtsentscheid hat das Bundesgericht 1990 den Kanton Appenzell-Innerrhoden zur Einführung des Frauenstimm- und Wahlrechts gezwungen aus Gründen der rechtsgleichen Behandlung von Mann und Frau. (BGE 116 Ia 359 ff.)

»Eine gegen den Willen der Mehrheit der kantonalen Stimmbevölkerung oder ihrer Repräsentanten erzwungene Gleichbehandlung wäre problematisch, zumal sie schweizerischer Tradition widerspricht.« (Hafner 2002: 12)

Ein klassisches Beispiel dafür ist das Schächtverbot. 1888 hatte der Bundesrat erklärt, dass alle kantonalen Vorschriften, welche ein Schächtverbot vorsahen, nicht vereinbar seien mit der Kultusfreiheit (vgl. Fleiner und Giacometti 1969). In einem Bundesratsbeschluss wurden 1890 verschiedene Rekurse und Petitionen von israelitischen Kultusgemeinden positiv beschieden.[20] Als Reaktion darauf wurde das Schächtverbot 1893 per Volksinitiative gegen die Empfehlung der Bundesversammlung in die Bundesverfassung eingefügt als Art. 25^{bis}. Dies war die erste Initiative des neuen Bundesstaates. Diese Bestimmung wurde später in das Tierschutzgesetz überführt, das seit 1981 in Kraft ist.

Alternativen

Was sind die Alternativen? Es wäre wohl falsch, jetzt zu warten bis das Bundesgericht seine Praxis ändert. Gesellschaftliche Integration kann nicht ausschließlich durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung und die öffentliche Anerkennung gewährt werden. Denn schon heute bestehen aus religionspolitischer Optik das Diskriminierungsverbot und das Integrationsgebot.

Zuerst ein weiteres Beispiel der Diskriminierung nicht-christlicher und nichtjüdischer Religionsgemeinschaften: Der in Art. 8 der Bundesverfassung festgehaltene Gleichstellungsartikel verlangt, dass Gleiches nach Maßgabe seiner Gleichheit gleich, Ungleiches nach Maßgabe seiner Ungleichheit ungleich behandelt wird. Dabei dürfen die Kantone ungleiche Behandlungen vornehmen, wenn sie dies sachlich begründen.

Die Vorschrift im Kirchengesetz des Kantons Basel-Land hält dagegen fest:

20 Bundesratsbeschluss vom 17. März 1890, BBl. 1890 I, 639.

»Privatrechtliche Religionsgemeinschaften können die kantonale Anerkennung erlangen, wenn sie ein christliches oder jüdisches Glaubensbekenntnis vertreten.«[21]

Nach der obigen Auslegung des Gleichheitsartikels kann dieses Gesetz als Verstoß gegen das Rechtsgleichheitsprinzip betrachtet werden. Es wirkt diskriminierend, »wenn einer Bevölkerungsgruppe ausschließlich aufgrund ihrer religiösen Ausrichtung, die öffentlichrechtliche Anerkennung verweigert und diese dadurch gegenüber anderen Gruppen herabgewürdigt wird« (Hafner 2002: 12).

Eine aktive Religionspolitik in Sinn der Integration der vielfältigen religiösen Bedürfnisse im multikulturellen Gemeinwesen fordert eine Studie des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM) im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR) (vgl. Cattacin et al. 2003). Auch für Felix Hafner (2002) gilt es, den neuen Religionsgemeinschaften den Weg zu öffnen, sich in das religionsrechtliche System einfügen zu können. Dies bedeutet sich strukturell zu integrieren, bei gleichzeitigem kulturellem Fremdbleiben.

Daraus ergeben sich zwei Forderungen an das Gemeinwesen:

1. Religionsrechtliche Unterstützung für öffentlich-rechtlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften und
2. Religionswissenschaftliche Aufklärungsarbeit in und über die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften.

Religionsrechtliche Unterstützung für öffentlich-rechtlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften

Es gilt, die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften aktiv zu fördern, indem soziale und integrative Leistungen solcher Religionsgemeinschaften anerkannt und unterstützt werden. Hier wäre z.B. an Subventionen an Religionsgemeinschaften zu denken. Zumindest könnte der Kanton, wie in Genf und Neuenburg, die Vereinsmitgliederbeiträge einziehen. Schließlich sind die Steuerabzugsmöglichkeiten für Religionsgemeinschaften beizubehalten bzw. zu erweitern.

Die Unterstützung des Staates besteht in einem Entgegenkommen, welches aus Gründen der Tradition an christlichen Formen angeknüpft wurde. Z.B. kommt der schulfreie Samstag vielen Religi-

21 § 1a des Basellandschaftlichen Kirchengesetzes.

onsgemeinschaften entgegen. Dazu kommen Dispensationen von der Schulpflicht aus religiösen Gründen. Aber auch der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen (vgl. Loretan und Kohler-Spiegel 2000) ist ein solcher Schritt. Dieser ist z.B. im Kanton Luzern ohne öffentlich-rechtliche Anerkennung möglich. Wie kann das Tragen von religiösen Kleidern als Schülerin und als Lehrerin in der religiös neutralen Schule des Staates beurteilt werden?[22]

Für den Bau von Kultusgebäuden, für das Begräbniswesen von Muslimen und Juden müssen Lösungen gesucht werden. Für die religiöse Betreuung von Gefangenen und von Armeeangehörigen, die nicht den christlichen Kirchen angehören, müssen neue Lösungen entwickelt werden.

Der Staat kann allerdings nur solche Religionsgemeinschaften unterstützen, die die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen. Die Mitglieder der nicht anerkannten Religionsgemeinschaften sind darüber aufzuklären, dass der staatliche Dialogpartner dazu verpflichtet ist, der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Öffentlichkeit gegenüber. Je näher sich eine Religionsgemeinschaft auf den Rechtsstaat einlässt, desto demokratischer und rechtsstaatlicher muss sie sich selbst verhalten. Dies hat Rückwirkungen auf die Religionsgemeinschaften, die hierarchisch strukturiert sind. »Es birgt aber auch das Risiko in sich, dass sich die Religionsgemeinschaft schleichend verändert und an demokratische Grundsätze anpasst.« (Hafner 2002: 13)

Religionswissenschaftliche Aufklärungsarbeit über die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften

Integration ist bekanntlich kein einseitiger Vorgang. Es setzt in einem direkt-demokratisch organisierten Land voraus, dass die Akzeptanz der neuen Religionsgemeinschaften gefördert wird. Alle interessierten gesellschaftlichen Kräfte, namentlich die Universitäten, aber auch die Kirchen und der Staat sollten öffentlich über neue, bisher fremde Religionen und Kulturen Aufklärungsarbeit leisten. »Nur so kann in der Gesamtbevölkerung die Akzeptanz gesteigert werden und etwa auch demokratische Mehrheiten im Hinblick auf eine öffentlich-rechtliche

22 Eine zukunftweisende Antwort darauf gibt der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde. Für ihn bedeutet ein generelles Verbot des Kopftuches »die Ungleichbehandlung und Diskriminierung eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Es macht den Vorabverzicht auf ein religiöses Bekenntnis, das anderen Religionen gestattet bleibt, zur Eignungsvoraussetzung für den Schuldienst.« (2004: 41)

Anerkennung von neu in der Schweiz wirkenden Religionsgemeinschaften gefunden werden.« (Ebd.: 13-14)

Felix Hafner schlägt vor, dass der Staat im Bereich des Religionswesens analoge Institutionen schaffen müsse, wie im Bereich der Geschlechtergleichstellung. »Die Rolle des Staates bei der Geschlechtergleichstellung könnte als Modell beigezogen werden.« (Ebd.: 14)

Eine multireligiöse Gesellschaft bringt viele neue Herausforderungen. Die Universitäten sind gefordert, Antworten zu entwickeln auf religionswissenschaftliche und religionsrechtliche Fragen.

Grundrechte zwischen Freiheit und Gleichheit

Kehren wir zum Schluss nochmals zur eingangs gestellten Frage der ›Integration durch Grundrechte‹ zurück. Der obige Verweis auf die Geschlechtergleichstellungsinstitutionen des Staates zeigt, dass es nicht nur im Religionsrecht darauf ankommt, welche Grundrechtspolitik ein Staat verfolgt.

Die verschiedenen Grundrechtsansätze geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, inwieweit Religionsmitgliedern auf der Basis grundrechtlicher Freiheit zu gestatten ist, ihre eigenen kulturellen Traditionen und Werte unter Umständen in Abweichung vom Gesetz leben zu dürfen, und wo der kulturellen Vielfalt das Prinzip der Rechtsgleichheit entgegenzuhalten ist. Damit ist *das normative Grundproblem* angesprochen. Die Frage nach dem richtigen Verhältnis von Assimilation und Differenz.

Assimilation meint dabei die Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft im Sinne der Übernahme der Werte und Verhaltensweisen der Mehrheit. Von *Differenz* wird gesprochen, wo Menschen sich selbst von der Mehrheit kulturell abgrenzen oder aber von dieser als andersartig eingestuft und behandelt werden. Die Grundthese von Walter Kälin lautet, »dass sich die Spannung zwischen Assimilation und Differenz, bzw. zwischen Gleichheit und Freiheit in differenzierter Weise entschärfen lässt, wenn der Gedanke der Integration zum Ausgangspunkt genommen wird« (Kälin 2003: 143).

Die geforderten Güterabwägungen geben Raum für verschiedene grundrechtspolitische Konzeptionen. Sie beeinflussen auch die Gerichte bei der Beurteilung der zu entscheidenden Fälle. Sich seines Vorverständnisses ein Stück weit bewusst zu werden, ist sicher wichtig und nützlich. Es zeigt aber auch, dass grundrechtsbezogene Fragestellungen nicht allein juristisch determiniert sind. Diese Modelle geben keine Patentrezepte für alle nur irgendwie denkbaren Situationen. Sie

können aber »bekannte Fragestellungen aus einem anderen Blickwinkel betrachten und dabei neue Verständnishorizonte eröffnen« (Kraus 2003: 207).

Fünf Modelle der Grundrechtspolitik

1. Die Politik der Neutralität stellt im Sinne der weltanschaulichen Neutralität des Staates die formale Gleichbehandlung aller Menschen, ungeachtet von Religion und kultureller Herkunft, in den Mittelpunkt. Der Staat darf sich mit keiner Religion identifizieren.
2. Die Politik des Schutzes der eigenen Identität strebt kulturelle Homogenität im Sinne der Mehrheit an. Die Minderheit hat sich mehr oder weniger anzupassen.
3. Die Politik des Minderheitenschutzes setzt den Akzent auf den Schutz ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten und ihrer Lebensformen.
4. Die Politik der Anerkennung will im Sinne von Charles Taylor (1993)[23] kulturelle Gruppierungen in ihrer Identität schützen, weil Missachtung ihrer Gruppenidentität auch Menschen verletzen und herabsetzen kann.
5. Die Politik des Multikulturalismus nimmt das Konzept ›eine Nation/viele Völker/viele Kulturen‹ zum Ausgangspunkt.

Die Bedeutung von kultureller Autonomie und damit von Differenz, welche durch den Schutz der grundrechtlich gewährleisteten Freiheit aufrechterhalten wird, fördern die Modelle drei bis fünf.

Es ist aufschlussreich zu beobachten, in welchem Ausmaß eine bestimmte Grundrechtspolitik in einem bestimmten Land zu einer bestimmten Zeit vorherrschend ist. Deutsche Gerichte argumentieren oft, »dass der Schutz der eigenen kulturellen Identität ein legitimes Anliegen sei, während das schweizerische Bundesgericht in der Regel den Grundsatz der religiösen Neutralität betont. […]. Wiederum anders ist der Ausgangspunkt des kanadischen Supreme Court, wenn er seine Entscheide mit dem Hinweis auf das multikulturelle Erbe Kanadas begründet.« (Kälin 2003: 141) Es geht darum verstehen zu lernen, auf

23 Er ist der Meinung, dass »unsere Identität teilweise von der Anerkennung oder Nichtanerkennung […] durch die anderen geprägt [werde], so dass ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklich Schaden nehmen, […] wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein.« (1993: 13f.)

welcher Grundrechtspolitik die eigene Analyse, oder die Analyse eines Gerichtes basiert.

Welche Grundrechtspolitik bietet in welcher Situation die sachbeste Lösung?

Das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit, also von Assimilation und Differenz, lässt sich nach Walter Kälin nicht generell, sondern nur bereichsspezifisch bestimmen. Er unterscheidet deshalb mit Hannah Arendt (vgl. Kälin 2000) drei Sphären:

1. *In der staatlichen Sphäre* treten Menschen in staatlicher Funktion auf oder sind als Private direkt der staatlichen Gewalt unterworfen. Die staatliche Sphäre ist also von so genannten Subordinationsverhältnissen geprägt. Deshalb will Kälin hier den Aspekt der weitestgehenden Gleichbehandlung dominieren lassen. Das Diskriminierungsverbot untersagt Gesetzgebern und Behörden, Minderheiten durch Ungleichbehandlung herabzusetzen. Formale Gleichbehandlung wirkt im Ergebnis allerdings dort diskriminierend, wo sie sich für Menschen marginalisierend auswirkt (indirekte Diskriminierung).
2. *Die öffentliche Sphäre* ist jener Bereich, der nicht mehr staatlich, aber auch nicht privat ist. In ihr spielen sich die meisten sozialen Aktionen ab, so dass hier ein Ausgleich zwischen Gleichheit und Differenz nötig ist. Hier kämpfen Menschen um Anerkennung, ökonomischen Gewinn und gesellschaftliche Macht. Der Staat tritt als Anbieter von Dienstleistungen auf (öffentliche Schulen und Spitäler) und reguliert Beziehungen von verschiedenen Kategorien von Privaten, wie z.B. im Religionsrecht.
3. *In der privaten Sphäre* ist der Ort enger zwischenmenschlicher Beziehungen. Hier ist der Schutz von Werten wie Vertrauen oder Zuneigung bedeutsam, der durch die staatliche Anerkennung weit reichender Autonomie verwirklicht wird. Diese Sphäre ist daher durch Autonomie und Ausschluss charakterisiert. Der Staat hat diese Autonomie zu respektieren und darf nur dort eingreifen, wo die Grenzen dessen, was im Wege der Toleranz hingenommen werden muss, erreicht sind. Im privaten Bereich steht seine Rolle als Überwachungs- und Schutzorgan für Opfer privater Übergriffe im Vordergrund.

Diese drei Sphären stellen also verschiedene Kategorien der Beziehungen zwischen Privaten und Behörden im liberalen Verfassungsstaat westlicher Prägung dar. »Wendet man dieses analytische Raster auf die Gerichtspraxis an, ergeben die vielfältigen und unterschiedlichen Ur-

teile zu interkulturellen Fragestellungen ein weit kohärenteres Bild als es auf den ersten Blick scheinen mag. Viele der Widersprüche lösen sich auf, weil unterschiedliche Resultate darin begründet sind, dass die konkreten Fälle nicht in der gleichen Sphäre angesiedelt sind. Gleichzeitig erlaubt diese Betrachtungsweise, den [...] Grundrechtspolitiken ihren jeweils richtigen Ort zuzuweisen.« (Ebd.: 2003: 152)

Schluss

Religiöser Pluralismus und kulturelle Vielfalt können zu Spannungen führen, die von den Beteiligten an kulturellen Kategorien wie Religion, Sprache und ethnischer Herkunft festgemacht werden. Die Grundrechte bilden einen Rahmen, innerhalb dessen solche Konflikte heute immer häufiger vor Gericht ausgetragen werden. Sie suchen den Ausgleich zwischen den oft gegensätzlichen, aber gleichberechtigten Anliegen der Gleichheit und der Differenz. Sie verlangen von beiden Seiten, der eingesessenen Mehrheit und der zugewanderten Minderheit, einander ein Stück entgegenzugehen, ohne die jeweils eigenen Traditionen und Identitäten aufzugeben.

Was hält denn nun moderne Gesellschaften noch zusammen? Nicht Religion oder Zivilreligion wie bisher, sondern Recht ist für die Integration moderner Gesellschaften von eminenter Bedeutung, wie der Soziologe Jens Jetzkowitz in seiner soziologischen Untersuchung zu Recht und Religion festhält (vgl. Jetzkowitz 2000).[24]

»Mag der moderne Staat entstanden sein, als sich das weltliche Recht von seiner religiösen Determiniertheit zu lösen begann, so wird er doch auf Dauer nicht fortbestehen können, wenn er aufhört, Religion zur Kenntnis zu nehmen und sich weigern sollte, ihr Raum zu gewähren.« (Kraus 2003: 38)

Anhang

Kirchliches Stimm- und Wahlrecht für Ausländer/innen in der Schweiz, Stand 07. Mai 2003.

24 Mit dieser These analysiert der Soziologe Jens Jetzkowitz die Gerichtsurteile des deutschen Bundesverfassungsgerichts zu Fragen der Religion und durchleuchtet so die Inklusionsmechanismen des deutschen Rechtssystems, um auf diese Weise Aussagen über die Integrationskapazität der deutschen Gesellschaft zu treffen.

Die Zusammenstellung zeigt in welchen Kantonen es gemäß *Kantonsverfassung* möglich ist, das Ausländerstimmrecht unter bestimmten Voraussetzungen zu gewähren, was für die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften von Bedeutung ist.

Kanton	**Ja**	**Nein/Anmerkungen**
Aargau (AG)	X	
Appenzell Außerrhoden (AR)	X	
Appenzell Innerrhoden (AI)	X	
Basel-Land (BL)	X	
Basel-Stadt (BS)	X	
Bern (BE)	X	
Freiburg (FR)	X	
Genf (GE)	X	
Glarus (GL)	X	
Graubünden (GR)	X	
Jura (JU)	X	
Luzern (LU)	X	
Neuenburg (NE)	X	
Nidwalden (NW)	X	
Obwalden (OW)	X	
Schaffhausen (SH)	X	
Solothurn (SO)	X	Nur von der ref. Kirche umgesetzt. Stand 1998
St. Gallen (SG)	X	Teilrevision der Verfassung des katholischen Konfessionsteils in Vorbereitung
Schwyz (SZ)	X	Abstimmung kirchl. 24.11.2002 (15896 NEIN zu 12336 JA)
Thurgau (TG)	X	
Tessin (TI)	X	
Uri (UR)	X	
Wallis (VS)	X	
Waadt (VD)	X	
Zürich (ZH)		Nein durch Abstimmung Nov. 03

Literatur

Böckenförde, Ernst Wolfgang (1976): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: Ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 42-64.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 112.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): »Mit dem Unvertrauten vertraut werden. Die plurale Gesellschaft ist keine laizistische Zone«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.07.2004, Nr. 164, S. 41.

Cattacin, Sandro/Famos, Cla Reto/Duttwiler, Michael/Mahning, Hans (2003): *Staat und Religion in der Schweiz. Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen*. Eine Studie des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM) im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR), Bern.

Dworkin, Ronald (1998): »Freiheit, Selbstregierung und der Wille des Volkes. Ist Demokratie heute noch möglich?«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 292-309.

Famos, Cla Reto (1999): »Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips«, in: Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht Bd. 6, Fribourg: Universitätsverlag.

Fischli-Giesser, Liz (1995): »Die öffentlich-rechtliche Stellung ›anderer‹ Religionsgemeinschaften«, in: Adrian Loretan (Hg.), *Kirche-Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich: NZN Buchverlag, S. 160-168.

Fleiner, Fritz/Giacometti, Zaccharia (1969): *Schweizerisches Bundesstaatsrecht*, Zürich: Polygraphischer Verlag [1949], Nachdruck.

Friederich, Ueli (1993): *Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht*, Bern: Stämpfli.

Grotefeld, Stefan (2000): »Politische Integration und rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften, Überlegungen aus sozialethischer Sicht«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 1999, Bern: Lang, S. 107-143.

Habermas, Jürgen (1993): »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«, in: Charles Taylor u.a. (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 147-196.

Hafner, Felix (1996): »Trennung von Kirche und Staat. Anspruch und Wirklichkeit«, in: *Basler Juristische Mitteilungen* 1996, S. 225-256.

Hafner, Felix (1998): »Kirche und Demokratie. Betrachtungen aus juristischer Sicht«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 1997, Bern: Lang, S. 37-90.

Hafner, Felix (2002): »Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz«, in: *Panorama, Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft der Schweiz* 1, S. 7-14.

Hafner, Pius (1991): *Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.

Haller, Gret (2003): »Die Französische Revolution heute. Perspektiven einer europäischen Identität«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 21./22.06.-2003, Nr. 141, S. 85.

Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Jäggi, Christian J. (1995): »Die Muslime und ihr Verhältnis zum westlich-säkularen Staat«, in: Adrian Loretan (Hg.), *Kirche-Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich: NZN Buchverlag, S. 156-160.

Jetzkowitz, Jens (2000): *Recht und Religion in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen ›Religion‹ zwischen den Jahren 1983 und 1997*, Marburger Beiträge zur Sozialwissenschaftlichen Forschung, Bd. 11, Münster: LIT.

Kälin, Walter (2000): *Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft*, Zürich: NZZ-Verlag.

Kälin, Walter (2003): »Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Integration zwischen Assimilation und Multikulturalismus«, in: Hans-Rudolf Wicker et al. (Hg.), *Migration und die Schweiz*, Zürich: Seismo, S. 139-160.

Kraus, Dieter (2003): »Rezension: Walter Kälin, Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft (Zürich 2000)«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 2002, Bern: Lang, S. 207-209.

Kraus, Dieter (2003): »Schweizerisches und europäisches Religionsrecht im Dialog«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 2002, Bern: Lang, S. 11-38.

Loretan, Adrian (1998): »Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?«, in: *Kirche und Recht, Zeitschrift für kirchliche und staatliche Praxis* 4, S. 79-101.

Loretan, Adrian (1998): »Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?«, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), *Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft*, Zürich: NZN-Buchverlag, S. 113-145.

Loretan, Adrian/Kohler-Spiegel, Helga (2000): *Religionsunterricht an der öffentlichen Schule*, Zürich: NZN-Buchverlag.

Maritain, Jacques (1953): *L'Homme et l'Etat*, Paris: PUF, erneuter Abdruck in: J. u. R. Maritain (1990): *Oeuvres complètes*, Bd. IX, Fribourg: Editions Universitaire.

Meddeb, Abdelwahab (2002): *Die Krankheit des Islams*, Heidelberg: Wunderhorn. Originalausgabe: *La Maladie de l'Islam*, Paris: Seuil 200 (Übersetzer: Beate Thill und Hans Thill).

Nolte, Achim (2002): *Jüdische Gemeinden in Baden und Basel. Eine rechtsvergleichende Studie über ihr Recht und ihre rechtliche Stellung*, Berlin: Duncker und Humblot.

Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Sahlfeld, Konrad (2004): »Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtssprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte«, in: Jörg Schmid (Hg.), *Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft*, Bd. 3, Zürich: Schulthess.

Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice

Jörg Stolz

1. Einführung

Obwohl in den Sozialwissenschaften ein großer Streit zwischen Theorien, Paradigmen und Methoden herrscht, kommt es erstaunlicherweise nur selten vor, dass zwei Theorien über den gleichen empirisch prüfbaren Sachverhalt einander völlig entgegengesetzte Ansichten vertreten. Genau dies ist nun aber der Fall bezüglich der Frage, wie Pluralität auf individuelle Religiosität wirkt. Auf der einen Seite behaupten Vertreter der Wissenssoziologie wie Peter Berger oder Thomas Luckmann, dass die Pluralisierung der religiösen Szene zu einer Schwächung der Überzeugungskraft jedes einzelnen religiösen Angebots und zu einem allgemeinen *Niedergang* des religiösen Glaubens führe. Dies hält eine gegnerische theoretische Position, die beispielsweise von Rodney Stark oder Laurence R. Iannaccone vertreten wird, für völligen Unsinn. Ihrer Meinung nach führt Pluralisierung zu einer allgemeinen Konkurrenz, einer Verbesserung der verschiedenen ›religiösen Produkte‹ und so schließlich zu einer *Stärkung* der Religiosität der ›religiösen Konsumenten‹.[1] Der seltene Fall konkreter und sich widersprechender Voraussagen ist uns ein Anlass für einen theoretischen und empirischen Theorievergleich. Zum einen vergleichen wir die Grundannahmen und theoretisch postulierten Mechanismen der beiden Ansätze, so dass verständlich wird, aus welchen *theoretischen* Gründen die beiden Theorien zu völlig konträren Prognosen gelangen. Zum anderen testen wir die beiden Theorien *empirisch* am Fall der Schweiz. Dieses Land eignet sich für einen solchen Test besonders, da es seit den 50er Jahren eine starke und statistisch gut nachgewiesene religiöse Pluralisierung erfahren hat, welche zwischen verschiedenen Kantonen und Regionen stark variiert.[2] Ferner sind auch die beiden

1 Siehe zur neueren Diskussion: Bruce 1993, 1999; Chaves/Cann 1992; Chaves/Gorski/Philip 2001; Iannaccone 1991, 1995; Olson 1999, 2001; Stark 1992; Stark/Iannaccone 1994.

2 Religiöse Pluralität hat in der Schweiz eine lange Tradition: seit der Reformation handelt es sich um ein im Wesentlichen bikonfessionelles Land mit stark reformiert, römisch-katholisch oder paritätisch geprägten Kanto-

anderen von den Theorien behaupteten kausalen Einflussfaktoren (Modernisierung, Regulierung) sehr deutlich zu beobachten. Vor allem ist ein Glücksfall, dass die Regulierung der Religion sich in den 26 verschiedenen Kantonen so klar unterscheidet, was einen guten Test der Regulierungstheorie zulässt.

2. Terminologie und Hintergrundinformationen

Um unsere Leitfrage ›Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität‹ besser fassen zu können, lohnt es sich zunächst, die in ihr verwendeten Begriffe kurz zu präzisieren.

Religiosität
Unter *Religion* verstehen wir die Gesamtheit aller kulturellen Zeichensysteme, welche Sinn- und Kontingenzprobleme lösen, indem sie auf eine ›letzte‹ oder ›transzendente‹ Ebene verweisen (vgl. Geertz 1993; Theissen 2000: 19). *Religiosität* ist dann ein *individuelles* Erleben oder Handeln, welches sich auf ein oder mehrere solcher Zeichensysteme (konkrete Religionen) bezieht.[3] Religiosität kann hierbei je nach Individuum verschiedene Grade von Intensität aufweisen und auch völlig fehlen. Im vorliegenden Artikel geht es nicht um Religion, sondern um Religiosität, d.h. um die Beschreibung oder Erklärung von individuellen Erlebens- und Handelnsformen der Individuen. Hierbei werden wir zwischen christlicher und alternativer Religiosität unterscheiden.

Pluralität, Pluralisierung, Pluralismus
Von *religiöser Pluralität* oder *Diversität* kann man generell sprechen, wenn verschiedene Religionen oder Religionsformen in einem begrenzten ›Gebiet‹ koexistieren (vgl. Eck 2001). Hierbei sind verschie-

nen. Ferner ist eine kleine jüdische Gemeinschaft seit Jahrhunderten ansässig. Seit den 50er Jahren jedoch ist es – wie in vielen anderen westlichen Industriestaaten – zu einer völlig neuartigen Pluralisierung der religiösen Landschaft gekommen: Nichtchristliche ›Weltreligionen‹ wie der Buddhismus, der Hinduismus und vor allem der Islam wie auch Neue religiöse Bewegungen und alternative Spiritualitäten (New Age, alternative und spirituelle Heilmethoden) sind auf den Plan getreten. Siehe zu diesen Entwicklungen z.B. Mayer 1993; Campiche 2004; Stolz 2005a,b.

3 Der Begriff der Religiosität wird im Alltag mehr und mehr von demjenigen der Spiritualität ersetzt. Siehe zur Erklärung dieses Sachverhalts Stolz 2004.

dene Typen zu unterscheiden: *Interreligiöse Pluralität* bezeichnet die Tatsache, dass verschiedene Religionen nebeneinander bestehen; *intrareligiöse Pluralität* bezieht sich auf die Koexistenz verschiedener Formen innerhalb der gleichen Religion.[4] *Religiöse Pluralisierung* bezeichnet einen Prozess wachsender religiöser Pluralität (vgl. Campiche 2004: 25) in einer oder mehreren der oben genannten Formen. Es ist wichtig, die bloße Koexistenz verschiedener Religionsformen (= Pluralität) von der normativ motivierten Förderung oder Behinderung religiöser Pluralität zu unterscheiden (vgl. Eck 1993).[5] Das normative Programm einer Gesellschaft friedlich miteinander koexistierender und in fruchtbarem Austausch miteinander stehender Religionen wird meist ›*religiöser Pluralismus*‹ genannt. Das hierzu konträre Programm einer normativ motivierten Ablehnung religiöser Pluralität mag man dann ›*Pluralitätskritik*‹ nennen. In diesem Artikel beziehen wir uns auf die faktische Ebene religiöser Pluralität und betrachten, ob verschiedene Niveaus inter- und intrareligiöser Pluralität in geographischen Einheiten (Kantone) zu verschiedenen Niveaus von individueller Religiosität führen. Die Frage, ob religiöse Pluralität ›gut‹ oder ›schlecht‹, ein Segen oder ein Fluch ist, überlassen wir anderen.

Religiöse Pluralität in der Schweiz

Religiöse Pluralität hat in der Schweiz eine lange Tradition. Seit der Reformation handelte es sich um ein im Wesentlichen christliches, bikonfessionelles Land mit stark reformiert, römisch-katholisch oder paritätisch geprägten Kantonen. Ferner ist eine kleine jüdische Gemeinschaft seit Jahrhunderten ansässig. Seit den 50er Jahren jedoch ist es – wie in vielen anderen westlichen Industriestaaten – zu einer völlig neuartigen Pluralisierung der religiösen Landschaft gekommen. Während die etablierten christlichen Kirchen sowohl relativ als auch absolut Mitglieder verloren haben, sind nicht-christliche ›Weltreligionen‹ wie der Buddhismus, der Hinduismus und vor allem der Islam wie auch Neue Religiöse Bewegungen und alternative Spiritualitäten (z.B. Scientology, Raëlianer, New Age, alternative und spirituelle Heilmethoden)

4 Das ›Territorium‹, auf welches sich Pluralität bezieht, ist nicht notwendigerweise räumlich gemeint und kann verschiedenste Ausdehnungen aufweisen. Man kann von Pluralität in der Welt, in Kontinenten, Regionen, Städten oder Dörfern sprechen – aber auch in Gruppen, Familien und sogar Personen, falls diese mehreren Religionen gleichzeitig anhängen.

5 Diese Unterscheidung ist noch nicht Allgemeingut. In vielen Veröffentlichungen findet man ›Pluralismus‹ auch als bloß beschreibenden Begriff. Hierzu genügt jedoch m.E. der Begriff der ›religiösen Pluralität‹.

auf den Plan getreten.[6] Der Prozentsatz der Mitglieder der etablierten christlichen Kirchen ist von 97.8 % im Jahr 1950 auf 77.2 % im Jahr 2000 gefallen. Im gleichen Zeitraum sind andere religiöse Gruppen eingewandert oder gewachsen. Im Jahr 2000 hatten die evangelikalen Freikirchen 204.000 (2.8 %) Mitglieder, die orthodoxen Kirchen 167.600 (2.3 %) Mitglieder, die islamischen Gemeinschaften 311.000 (4.3 %) Mitglieder, der Buddhismus 21.300 (0.3 %) Mitglieder, der Hinduismus 28.000 (0.4 %) Mitglieder und die jüdischen Gemeinschaften 18.000 (0.2 %) Mitglieder. Den größten Zuwachs kann man in der Gruppe der Religions- oder Konfessionslosen ausmachen. Sie wachsen von praktisch 0 % auf 11.1 % im Jahr 2000. Eine wachsende religiöse Pluralität zeigt sich jedoch nicht nur in Bezug auf ›offizielle‹ Mitgliedschaft, sondern auch bezüglich religiöser Glaubensinhalte und Praxis (vgl. Campiche 2004).

3. Theorie

Ein Vergleich von Wissenssoziologie und Rational Choice bezüglich der uns interessierenden Frage wird durch den Umstand erleichtert, dass beide Theorien idealtypische Situationen von ›Monopol‹ und ›Konkurrenz‹ miteinander vergleichen, um dann je unterschiedliche Effekte auf individuelle Religiosität abzuleiten. Der (sehr knappe) folgende Theorievergleich kontrastiert die von den beiden Theorien je verwendeten Grundannahmen und postulierten theoretischen Mechanismen.

Wissenssoziologie

Die Wissenssoziologie nach Berger/Luckmann (1982 (1980)) geht davon aus, dass sich in allen Gesellschaften Plausibilitätsstrukturen und Legitimationsbestände gegenüberstehen. Beispiele für Plausibilitätsstrukturen wären Institutionen aller Art, also etwa Organisationen, Rollen oder Gebräuche; Beispiele für Legitimationsbestände wären demgegenüber Mythen, Sinnwelten oder Werte. Die Plausibilitätsstrukturen stehen mit den Legitimationsbeständen (Berger/Luckmann sprechen oft auch von »Nomos«) in einem dialektischen, sich gegenseitig unterstützenden, Verhältnis: Plausibilitätsstrukturen plausibilisieren die Legitimationen; Legitimationen legitimieren Plausibilitätsstrukturen. Verändert sich jetzt etwa die Institution, so ›passen‹ plötz-

6 Siehe z.B. Baumann 2002; Bovay 2005; Mayer 1993; Campiche 2004; Stolz 2005a,b.

lich die zugehörigen Werte nicht mehr; sie sind nicht mehr ›plausibel‹ und müssen verändert werden. Umgekehrt: Wenn die Werte sich verändern, scheint plötzlich die Institution ›illegitim‹.[7] Für unseren Zusammenhang ist nun wichtig, dass Religionen gemäß Berger[8] der Seite der Legitimationen zugerechnet werden können. Sie erklären und legitimieren die Welt, indem sie auf eine Transzendenz (Übernatürliches und Heiliges) verweisen.

Vom gesellschaftlichen Modernisierungsgrad und der damit einhergehenden Pluralisierung der Religion hängt es gemäß Berger ab, wie gut Religion ihre Funktion der ›Erklärung der Welt‹ wahrnehmen kann. In *Gesellschaften geringen Modernisierungsgrads* sei der Normalfall das religiöse Monopol. In einem solchen Fall ist überhaupt nur eine Religion bekannt[9]; diese ist sehr stabil, in vielen Gesellschaftsbereichen wichtig und untrennbar mit der gesamten Weltsicht der sozialen Gruppe verwoben. Den in einer solchen Gesellschaft lebenden Individuen erscheint die Welt so völlig selbstverständlich in religiösen Kategorien. Überall treffen sie auf wichtige religiöse Bezüge, die das eine, einzig bekannte, Weltbild unterstützen. Die Teilnahme an den religiösen Praktiken wird als selbstverständlich und notwendig empfunden. Aus all dem folgt als ›emergenter Effekt‹ eine hohe Plausibilität der Religion und infolgedessen eine starke Religiosität und religiöse Praxis.

In *modernen Gesellschaften* liegen die Dinge jedoch, so Berger, völlig anders. Hier haben ein technologischer Wandel, eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung und eine Pluralisierung der religiösen Szene zu einer ganz neuen Ausgangslage geführt. Einerseits sind aufgrund des technologischen Wandels und der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung diverse gesellschaftliche Teilbereiche aus der religiösen Kontrolle entlassen worden und haben eigene, nichtreligiöse Sinnprovinzen entwickelt (Wissenschaft, Politik, Medizin, Erziehung, usw.). Andererseits haben gestiegene Mobilität und moderne Kommunikationsmittel dazu geführt, dass die verschiedensten Religionen auf oftmals engem Raum nebeneinander leben und Informationen über diverse Glaubenssysteme in einem nie gekannten Ausmaß verfügbar sind. Hierdurch werden die einzelnen Religionen in eine Konkurrenzsituation gedrängt; sie müssen dynamisch werden und sich den Bedürfnissen

7 Um ein aktuelles (eigenes) Beispiel zu geben: Aufgrund des zunehmenden Bewusstseins der Schädlichkeit von Zigarettenkonsum (Wandel der Werte) erscheinen die Raucherabteile in Zügen zunehmend illegitim.

8 Siehe Berger 1988 (1973); Berger 1980; Berger 1981.

9 Eine solche Religion kann dann oft gar nicht als ›Religion‹ wahrgenommen werden, da sie nicht mit anderen ›Religionen‹ verglichen werden kann.

der Menschen vermehrt anpassen. Außerdem kann keine einzelne Religion mehr die Gesamtgesellschaft legitimieren; vielmehr werden alle Religionen gemeinsam aus dem öffentlichen (politischen, erzieherischen, medizinischen usw.) Raum in die Privatsphäre der Individuen abgedrängt. Die in einer solchen Gesellschaft lebenden Individuen können und müssen zwischen verschiedenen religiösen Alternativen wählen; es herrscht ›Zwang zur Häresie‹ und selbst das Desinteresse wird zur Entscheidung. Die einzelnen religiösen Produkte sind jedoch im allgemeinen wenig überzeugend, da sie für die meisten Lebensbereiche keine Bedeutung haben, durch andere ›religiöse Wahrheiten‹ in Frage gestellt werden und durch Konkurrenz zu ständiger Veränderung gezwungen werden. Den Individuen wird Religion dadurch immer weniger selbstverständlich. Sie können die religiöse Weltsicht nicht mehr als selbstverständliche Wahrheit ›wissen‹; vielmehr sind sie gezwungen, zu ›glauben‹ oder gar nur noch zu ›meinen‹. So macht sich Unsicherheit breit, die Individuen setzen weniger Energie und Zeit für ihre Religion ein:

»Die pluralistische Situation erschwert durch ihre Entmonopolisierung der Religion die Erhaltung oder gar Neuerrichtung religiöser Plausibilitätsstrukturen. (Berger 1988(1973): 144). Religion kann ›die Welt‹ nicht mehr legitimieren. [...]. Das Bewusstsein internalisiert den Konkurrenzkampf religiöser Legitimationen als rivalisierende Möglichkeiten, unter denen es wählen kann. Aber noch die Wahl, die es trifft, wird durch die pluralistische Situation relativiert, und ihre Gewissheit wird damit in Frage gestellt.« (Ebd.: 145)

Der Übergang zur modernen Gesellschaft geschieht nun nach Berger nicht in einem die gesamte Gesellschaft gleichmäßig erfassenden Prozess. Vielmehr finden wir in konkreten Gesellschaften immer Mischverhältnisse von ›unmodernen‹ und ›modernen‹ Strukturen, welche Religiosität im ersten Fall unterstützen, im zweiten Fall unterminieren. Genau dies wird uns weiter unten einen empirischen Test anhand von Querschnittsdaten erlauben.

Rational Choice

Die Rational Choice Theorie[10] geht davon aus, dass man Religion in allen Gesellschaften grundsätzlich als Produkt zur individuellen Bedürfnisbefriedigung auf einem religiösen Markt behandeln kann. Die religiösen Gruppen und Organisationen werden demnach als Produ-

10 Siehe etwa: Stark/Bainbridge 1985, 1989; Stark 1992; Stark/Iannaccone 1994; Iannaccone 1991, 1992, 1995.

zenten, die Individuen als Konsumenten angesehen. Auf diese Weise werden die Analyseinstrumente der ökonomischen Theorie auf das Untersuchungsobjekt ›Religion‹ anwendbar. Ob es im Endeffekt zu einem hohen oder niedrigen Niveau von Religiosität kommt, hängt zentral von der Marktform, der staatlichen Regulierung des Angebots und der mit diesen Faktoren einhergehenden Pluralität des Angebots ab.

Haben wir es mit einem religiösen *Monopol* zu tun, so wird sich eine Situation gesamthaft niedriger Religiosität einstellen. Der Grund ist folgender. Religiöse Monopole entstehen meist durch staatliche Regulierung.[11] Der Staat wird etwa eine bestimmte Religion zur Staatsreligion erklären, diese Religion finanziell unterstützen und andere Religionen in verschiedener Weise benachteiligen oder schlicht verbieten. Religiöse Monopole produzieren nun jedoch (wie Monopole ganz generell) ineffizient. Da sie keiner Konkurrenz ausgesetzt sind, stellen sie Religion bereit, welche »zu teuer« ist und die Bedürfnisse der Kunden nur ungenügend berücksichtigt. Die in einer solchen Gesellschaft lebenden Individuen haben somit die Wahl, entweder ein zu teures, nicht ihren Präferenzen entsprechendes, Produkt zu wählen, oder aber auf Religion ganz zu verzichten. Viele werden daher nur wenig oder gar keine Religion »konsumieren«. Eine leicht andere Situation ergibt sich, wenn in einem Markt gewisse Religionen »staatlich anerkannt« und unterstützt werden, während andere keine solche Bevorzugung erhalten. Auch in diesen Fällen resultiert jedoch – so die Theorie – eine Ineffizienz und ein »zu tiefes« aggregiertes Religiositätsniveau (vgl. Iannaccone 1991:162).

Ganz anders ist die Situation, wenn in einer Gesellschaft starke religiöse *Konkurrenz* besteht. Der Staat hält sich völlig aus dem religiösen Feld heraus, was dazu führt, dass immer mehr religiöse Anbieter in den Markt strömen, um auch noch das letzte ungedeckte religiöse Bedürfnis zu befriedigen (falls sich das für den Anbieter lohnt). Durch die harte Konkurrenz werden die Anbieter gezwungen, effizient zu produzieren, d.h. eine Religion, welche genau auf die Bedürfnisse der Kunden zugeschnitten ist, zu einem möglichst günstigen Preis anzubieten. Die Konsumenten sehen sich in einer solchen Gesellschaft einer riesigen Anzahl verschiedenartigster und oft hochwertiger reli-

11 Unter Regulation kann man Massnahmen verstehen, mit welchen der Staat direkt in einen Markt eingreift, um gewisse Ziele zu erreichen, die der freie Markt selbst nicht erreichen würde. Es kann sich etwa darum handeln, bestimmte Gruppen, deren Produkt gesellschaftlich besonders wünschenswert ist, gegenüber anderen Gruppen zu bevorzugen.

giöser Produkten gegenüber. Sie sind in der Lage, dasjenige zu wählen, welches am ehesten ihren Bedürfnissen entspricht und sind in der Folge auch mit hoher Wahrscheinlichkeit zufrieden mit ihrer Wahl. Gar keine Religion zu wählen ist deshalb unter solchen Umständen eher unwahrscheinlich. Als emergenter Effekt ergibt sich offensichtlich ein hoher Konsum, was einer starken religiösen Praxis und Gesamtreligiosität entspricht.[12]

»Religious economies are like commercial economies in that they consist of a market made up of asset of current and potential customers and a set of religious bodies seeking to serve that market. Moreover, as with commercial economies, the major variable of interest is their degree of regulation. [...]. To the degree that a religious economy is unregulated, the laws of supply and demand yield the deduction that the religious economy will be very pluralistic.« (Stark 1992: 262) [...].

»Insofar as religious markets function like economic markets, then, other things being equal, where there is greater pluralism, overall levels of religious participation will be higher as many religious groups will, together, be able to meet the demands of a much larger proportion of the population than can be the case when only one o very few religious organizations have free access to the market.« (Ebd.: 263)

Vergleich

Der folgende systematische Vergleich betrachtet zum einen die Grundvoraussetzungen, zum anderen die Unterscheidung von religiösem Monopol/religiöser Konkurrenz in beiden Theorien. Hierbei benutzen wir in beiden Bereichen je vier Vergleichskriterien, die in einem iterativen[13] Verfahren gewonnen wurden: die theoretische Hauptursache der religiösen Pluralität, die Attribute der Religion, die Situation der Individuen sowie der emergente Effekt (Gesamtreligiosität). Der Vergleich ist in Tabelle 1 dargestellt.[14]

12 Interessanterweise findet man auch bei Stark/Bainbridge 1989: 289 das wissenssoziologische Argument wieder, nach dem Pluralität der Überzeugungskraft der einzelnen Produkte schaden kann. Hieraus werden aber für die Gesamtaussage der Theorie keine besonderen Folgen gezogen.

13 Bei diesem Verfahren konstruiert man Vergleichskriterien an einem Gegenstand, wechselt zum anderen, passt die Kriterien dort an, wechselt wieder zurück usw., bis die Vergleichskriterien ›stabil‹ werden.

14 Die Tabelle kann auf zwei Arten gelesen werden: horizontal ergibt sich

Grundvoraussetzungen

Ein Blick auf die Grundvoraussetzungen zeigt, dass die Theorien sich schon darin unterscheiden, was sie als ›*gesellschaftliches Basismodell*‹ postulieren und welche Hauptursache sie für Veränderungen im religiösen Pluralitätsniveau einer Gesellschaft ausmachen. Die Wissenssoziologie geht vom religiösen Monopol als ›Basismodell‹ aus und sieht die Modernisierung als eigentliche Ursache von Pluralisierung (und Säkularisierung) an, wodurch wiederum die Religion in Mitleidenschaft gerät. Rational Choice geht von der freien Konkurrenz verschiedener Religionen auf einem religiösen Markt als ›Basismodell‹ aus und postuliert die staatliche Regulierung als den hauptsächlichen, Pluralität vernichtenden und Religion in Schwierigkeiten bringenden Mechanismus. In gewisser Weise ist in dieser ersten Grundvoraussetzung der Kern aller folgenden Unterschiede angelegt.

Auch die Ansicht darüber, was *Religion* ›ist‹ und welche ›Funktionen‹ sie erfüllt, unterscheidet sich deutlich. In der Wissenssoziologie ist Religion primär ein Symbol- oder Sinnsystem[15] mit individuellen und vor allem auch sozialen Funktionen.[16] Religion erklärt und legitimiert die natürliche und soziale Welt. Sie hat einerseits die Funktion, den Menschen die kontingente, irritierende und Leiden aufbürdende individuelle Situation verständlich zu machen, andererseits legitimiert sie die Gesellschaft als ganze, indem sie die gesellschaftlichen Institutionen in eine transzendente Aura hüllt. Sowohl die individuelle als auch die soziale Funktion kann sie nur erfüllen, wenn sie sich als einheitliches, für alle gleich geltendes Sinnsystem präsentieren kann. Dagegen ist Religion aus der Sicht des Rational Choice ein produzier- und konsumierbares ›Produkt‹, für welches ein Markt besteht, genau wie für Autos, Zahnbürsten oder Topfpflanzen. Es wird von religiösen Unternehmern produziert und dient der individuellen Bedürfnisbefriedigung. Das einzelne religiöse Produkt muss keine sozialen Funktionen erfüllen, nicht mit dem gesellschaftlichen Erwartungshorizont zusammenfallen und nicht von allen Individuen konsumiert werden. Im Gegenteil: gerade weil die religiösen Bedürfnisse der Individuen so

ein Vergleich zwischen Monopol und Konkurrenz in den beiden Theorien; vertikal liegt ein Vergleich zwischen den beiden Theorien, d.h. ein Vergleich der Vergleiche vor.

15 Die Berger/Luckmannsche Theorie gleicht in vielem dem Geertzschen Ansatz (Geertz 1993).

16 Wir gehen hier nicht auf die bekannten Differenzen zwischen Berger und Luckmann bezüglich der Definition der Religion ein. Siehe hierzu Berger 1988(1973); Luckmann 1991; Stolz 2005.

verschiedenartig sind, ist es notwendig, dass möglichst viele verschiedene religiöse Produkte angeboten werden.

Drittens unterscheidet sich auch die Art und Weise, wie das *Individuum* konzipiert wird. Die Wissenssoziologie geht von einer Art ›Alltagswissenschaftler‹ aus. Das Individuum versucht, seine Situation mit den ihm verfügbaren religiösen Theorien zu verstehen und zu erklären; gemeinsam mit den anderen Individuen seiner Gruppe strebt es eine möglichst kohärente, für alle gleichzeitig geltende Gesamtsicht der Welt an. Dagegen konstruiert Rational Choice das Individuum als ›Konsumenten‹, welcher nur auf seine eigenen Bedürfnisse achtet und auf der Grundlage seiner religiösen Präferenzen rational das religiöse Produkt mit dem besten Preis-Leistungs-Verhältnis wählt.

Aus den dargestellten Grundvoraussetzungen folgen die unterschiedlichen Voraussagen bezüglich der Leistungsfähigkeit von Religion und der daraus folgenden Reaktionen der Individuen fast automatisch. Wir betrachten zunächst den Fall des Monopols, dann denjenigen der Konkurrenz.

Monopol

Die Wissenssoziologie hält Religion in der Monopolsituation für höchst effizient. Da sie hier mit dem gesellschaftlichen Erwartungshorizont zusammenfällt, in der gesamten Gesellschaft wichtig ist und von der ganzen Gesellschaft plausibilisiert wird, kann sie eine maximale Plausibilität und Erklärungskraft erlangen. Das Individuum gleicht einem Alltagswissenschaftler, welcher sich in einem festen religiöstheoretischen Paradigma befindet. Alle seine Fragen werden durch dieses eine Paradigma beantwortet. Da dies für alle Individuen gilt, ergibt sich eine hohe aggregierte Gesamtreligiosität. Rational Choice dagegen beschreibt Religion in der Monopolsituation als völlig ineffizient. Wie in allen Monopolen, wird Religion in einer solchen Situation zu ›teuer‹, und ›an den Bedürfnissen der Konsumenten vorbei‹ produziert. Der religiöse Konsument befindet sich in dieser Monopolsituation in einer ungemütlichen Situation. Er hat die Wahl zwischen keinem oder einem schlechten religiösen Produkt und wird daher mit hoher Wahrscheinlichkeit religiös lethargisch.

Konkurrenz

Spiegelbildliche Aussagen der beiden Theorien ergeben sich für den Fall der religiösen Konkurrenz. Die Wissenssoziologie hält die Religion in der Konkurrenzsituation für ineffizient, da sie große Teile ihres gesellschaftlichen Einflussbereichs verloren hat, nur noch in der Privatsphäre der Individuen wichtig wird und zu ständiger Veränderung

und Anpassung an individuelle Bedürfnisse gezwungen ist. Der Alltagswissenschaftler sieht seine bisherige religiöse Theorie plötzlich durch diverse ›Anomalien‹ in Frage gestellt. Andere religiöse Theorien treten auf den Plan und behaupten ihrerseits ›Wahrheit‹. In diversen sozialen Bereichen scheinen religiöse Theorien ganz generell keine Anwendung mehr finden zu können. Und die klaren Kriterien, nach welchen man vormals ›richtige‹ und ›falsche‹ religiöse Systeme unterscheiden konnte, verblassen bis zur Unkenntlichkeit. All dies führt den Alltagswissenschaftler dazu, an seine bisherige religiöse Theorie immer weniger glauben zu können, aber auch allen Konkurrenzprodukten immer kritischer gegenüberzustehen. Aggregiert ergibt sich daher eine niedrige Gesamtreligiosität.

Rational Choice dagegen hält Religion in der Konkurrenzsituation für effizient. Ein Maximum unterschiedlichster religiöser Produkte streiten um die Gunst der Konsumenten und erfüllen noch das unwahrscheinlichste religiöse Bedürfnis. Das bringt den religiösen ›Konsumenten‹ in eine äußerst angenehme Lage. Er kann nun endlich das religiöse Produkt konsumieren, welches seinen Bedürfnissen exakt entspricht. Als Folge ergibt sich eine hohe Gesamtreligiosität.

Hypothesen

Der hier kurz skizzierte Theorievergleich hat gezeigt, aus welchen internen theoretischen Gründen die beiden Theorien zu ihren sich völlig widersprechenden Prognosen kommen. Ein genaueres Urteil über die Stichhaltigkeit der Theorien ist jedoch nur aufgrund *empirischer Tests* möglich. Einem solchen wenden wir uns nun zu. Um einen Test durchführen zu können, formulieren wir zunächst die beiden sich widersprechenden Hypothesen. Diese lauten:

H1: (Wissenssoziologie): Je mehr Pluralität und Modernisierung, desto schwächer die christliche Religiosität.[17]

H2: (Rational Choice): Je mehr Pluralität und Deregulierung, desto stärker jegliche Form von Religiosität (christliche und alternative).

Im folgenden Abschnitt wird geklärt, auf welche Weise wir die in die-

17 Die Effekte auf alternative Religiosität lassen sich aufgrund der Theorie nicht klar voraussagen. Einerseits müsste die Pluralisierung auch diese Religionsformen schwächen; andererseits müssen alternative Religionen ja zunächst erst einmal auf den Plan treten, wenn es zur Pluralisierung kommen soll.

sen Hypothesen verwendeten Begriffe (Pluralität, Modernisierung, Regulierung, Religiosität) operationalisiert und gemessen haben.

4. Methode

Der Survey

Die in diesem Artikel verwendeten Daten entstammen dem von Roland J. Campiche geleiteten Projekt: »Religion et lien social«.[18] Grundgesamtheit sind alle in der Schweiz wohnhaften Personen im Alter zwischen 16 und 75 egal welcher Nationalität. Die Auswahl geschah per Zufallsauswahl aus dem Telefonregister. Die Untersuchung fand Ende 98/Anfang 99 statt. Die Ausschöpfungsrate betrug 54 %. Insgesamt liegen 1664 auswertbare Interviews vor. Die Untersuchung kann als für die Schweizer Bevölkerung repräsentativ gelten.[19]

Zur Messung der Konzepte

Religiosität

In diesem Artikel wird Religiosität auf zwei Arten gemessen. Wir erfassen zum ersten eine christliche institutionelle Religiosität, zum zweiten eine sog. alternative Religiosität. *Christliche institutionelle Religiosität* ist eine traditionelle, in der christlichen Gemeinschaft verankerte, Glaubensform.

	Grundvoraussetzungen	**Monopol (Geringe Pluralität)**	**Konkurrenz (Hohe Pluralität)**
Wissenssoziologie			
Theoretische Ursache	Modernisierung + Pluralisierung der Gesellschaft	Modernisierung, Pluralisierung gering	Modernisierung, Pluralisierung hoch

18 Das Projekt wurde vom Nationalfonds unterstützt. Projekt-Nr.: 12-52643.97.

19 Siehe zu näheren Angaben Campiche 2004.

Attribute der Religion(en)	Religion = Legitimationssystem mit individ. + sozialer Funktion	– in gesamter Gesellsch. wichtig – stabil, statisch, effizient, plausibel	– je nur in Privatsphäre wichtig – instabil, dynamisch
Individuelle Situation	Individuum = ›Alltagswissenschaftler‹	– Zwang zur Teilnahme an (überzeugend) religiös konstr. Welt – Plausibilität, Selbstverständlichkeit	– Zwang zur Wahl zwischen vielen (nicht überzeug.) religiösen Produkten – Unsicherheit, Zweifel
Emergenter Effekt		viel aggregierter Konsum/Praxis/ Religiosität	wenig aggregierter Konsum/Praxis/ Religiosität
Rational Choice			
Theoretische Ursache	Regulierung, De-Pluralisierung des Marktes	– Regulierung, Pluralisierung: hoch	– Regulierung, Pluralisierung: niedrig
Attribute der Religion(en)	Religion = Produkt nur zur indiv. Bedürfnisbefriedigung	– Religion ›ineffizient‹, zu ›teuer‹ – Produktion an Bedürfnissen vorbei	– Religion ›effizient‹, tiefstmöglicher Preis – Produktion gemäß Bedürfnissen
Individuelle Situation	Individuum = ›Konsument‹	– Wahl zw. schlechtem o. keinem Produkt – wenig Zufriedenheit mit Produkt/ Rückzug	– Wahl zwischen vielen guten Produkten – viel Zufriedenheit mit Produkt
Emergenter Effekt		wenig aggregierter Konsum/Praxis/ Religiosität	viel aggregierter Konsum/Praxis/ Religiosität

Sie wurde mit fünf Fragen gemessen, welche individuellen christlichen Glauben, Praxis, Selbstidentifikation und Werte erfassen.[20] Die fünf

20 Sie wurde mit den folgenden Fragen gemessen: 1. Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (5 Stufen); 2. Die Auferstehung Jesu Christi gibt dem Tod einen Sinn; 3. Ich fühle mich als Mitglied einer Pfarrei, einer Kirchgemeinde oder religiösen Gemeinschaft (2

Items wurden mit faktorenanalytischen Methoden zu einer Skala verarbeitet.[21] Als *alternative Religiosität* soll im Folgenden ein individuelles Erleben oder Handeln bezeichnet werden, insofern es sich auf verschiedene Angebote der ›religiösen Alternativkultur‹ der Schweiz bezieht. Eine erste Gemeinsamkeit dieser Angebote liegt in der Tatsache, dass sie nicht zum traditionell-christlichen ›mainstream‹ gehören. Eine zweite Gemeinsamkeit besteht in oft gemeinschaftlich genutzten Sozialstrukturen (Messen, Märkte, alternativ-spirituelle Zeitschriften) und einem sich überlappenden Interessentenkreis.[22] Alternative Religiosität wurde in unserer Studie durch fünf Items operationalisiert, welche sich auf Phänomene wie Wahrsagen, Glücksbringer, Astrologie oder Reinkarnation beziehen.[23] Auch aus diesen Items wurde eine Skala konstruiert.[24] Die Skala der christlichen institutionellen Religiosität und die Skala der alternativen Religiosität korrelieren nicht signifikant miteinander.

Regulierung

Es wurde ein *Regulationsindex* konstruiert, in welchen drei Variablen eingingen. Für jeden Kanton wurden drei Fragen beantwortet und entsprechend Punkte zugeteilt: erstens, ob gewisse Gruppen einen öffentlich-rechtlichen Status zuerkannt bekommen, andere jedoch nicht (0-2 Punkte); zweitens, ob sich der Staat in die Organisation der staatlich anerkannten Gruppen einmischt (0-2 Punkte); drittens, ob der

Stufen); 4. Häufigkeit des Kirchgangs (6 Stufen); 5. Wichtigkeit der Religion (7 Stufen).

21 Die fünf Items sind hoch interkorreliert und können als auf einer Dimension liegend betrachtet werden (Cronbachs Alpha = .8305).

22 Der Begriff ›alternativ‹ ist insofern problematisch, als die Frage, wer ›mainstream‹ und wer ›alternativ‹ ist, vom Standpunkt eines Beobachters abhängt und sich die Grenzen zwischen mainstream und fringe sehr schnell verändern können. Hierdurch ist es besonders seit den 50er Jahren zu vielfältigen Überlappungen zwischen christlicher und alternativer Religiosität gekommen. Mangels eines besseren Begriffs wird er hier gleichwohl verwendet. Siehe hierzu Stolz 2004a.

23 1. Es gibt Wahrsager, die die Zukunft wirklich voraussagen können (4 Stufen); 2. Das Sternzeichen eines Menschen hat einen Einfluss auf den Verlauf seines Lebens (4 Stufen); 3. Glücksbringer bringen manchmal Glück (4 Stufen); 4. Die Seele wird wiedergeboren (5 Stufen); 5. Man kann mit den Geistern der Toten in Kontakt bleiben (5 Stufen).

24 Cronbachs Alpha = .7584; auch diese Skala erwies sich als eindimensional.

Staat die staatlich anerkannten Gruppen finanziell unterstützt (0-3 Punkte). Durch Aufsummierung dieser drei Variablen ergibt sich eine Skala mit 0 Punkten (sehr geringe Regulierung) bis 7 Punkten (sehr starke Regulierung).[25]

Religiöse Pluralität

Religiöse Pluralität wurde auf zwei Arten gemessen. Zum einen wurde für jeden Kanton der Herfindahl-Index berechnet (vgl. Iannaccone 1991). Konkret werden hierbei die Prozentanteile der verschiedenen religiösen Gruppen pro Kanton quadriert und aufsummiert (siehe Formel 1). Dieser Index zeigt die Marktkonzentration an und kann Werte zwischen (annähernd) 0 (vollständige Konkurrenz) und 1 (absolutes Monopol) annehmen. H_j ist der Herfindahlindex für den Kanton j; s_{ij} der Marktanteil der religiösen Gruppe i in Kanton j.

Formel 1: $H_j = \sum s_{ij}^2$

Zweitens wurde religiöse Pluralität durch den Prozentanteil der Personen mit nicht-christlichen Religionen und den Prozentanteil der Religions- und Konfessionslosen in den verschiedenen Kantonen gemessen.[26]

25 Auf dieser Skala verteilen sich die Schweizer Kantone wie folgt: 0 Punkte: Genf (GE), Neuenburg (NE); 3 Punkte: Basel Stadt (BS), Appenzell (AR), Appenzell IR (AI), Aargau (AG); 4 Punkte: St. Gallen (SG), Graubünden (GR), Solothurn (SO), Glarus (GL); 5 Punkte: Nidwalden (NW), Obwalden (OW), Freiburg (FR), Thurgau (TG), Luzern (LU), Zug (ZG), Schaffhausen (SH); 6 Punkte: Jura (JA), Wallis (VS), Schwyz (SZ), Uri (UR), Basel Land (BL); 7 Punkte: Tessin (TI), Bern (BE), Wadt (VD), Zürich (ZH). Wir stützen uns hier bei der Punktzuteilung auf eine nicht publizierte Skizze von Irene Becci, der hiermit herzlich gedankt sei. Andere mögliche Skalenkonstruktionen aufgrund des Materials von Becci wurden ebenfalls ausprobiert, führten aber substantiell zu sehr ähnlichen Ergebnissen. Siehe zur rechtlichen Regulierung der Religion in der Schweiz z.B. Campiche/Becci 1999; Becci 2001; Cattacin et al. 2003; Pahud de Mortange 2003.

26 Es zeigte sich, dass man Pluralität nicht gleichzeitig über den Herfindahl-Index und diese beiden zuletzt genannten Variablen in eine multiple Regressionsgleichung einführen kann (zu hohe Interkorrelationen – Multikollinearitätsprobleme). Daher wird in den folgenden Ergebnissen ausschließlich der Herfindahl-Index benutzt. Verwendung der beiden anderen Variablen führt jedoch nicht zu substantiell anderen Ergebnissen.

Modernisierung
Modernisierung wurde auf drei Arten operationalisiert. Erstens durch die Ortsgröße.[27] Wenn auch diese Variable kein direkter Gradmesser von Modernisierung ist, nehmen wir doch an, dass ›unmoderne‹ Elemente (geringere Ausdifferenzierung, dichte und kleinräumige soziale Netze, höhere soziale Kontrolle) in kleineren Ortschaften mit höherer Wahrscheinlichkeit auftreten als in größeren Ortschaften. Zweitens wurden die Gemeinden mit Hilfe einer Codierung des BfS in ›urbane‹ und ›rurale‹ Zonen eingeteilt (vgl. Stolz 2004: 59). Es ergibt sich, dass gemäß dieser Einteilung 32.1 % der Befragten in ›ländlichen‹ und 67.9 % in ›städtischen‹ Zonen leben. Drittens wurde jeder Gemeinde ein ›Tertiarisierungsgrad‹ zugewiesen, indem der Anteil der im tertiären (Dienstleistungs-)Sektor Beschäftigten berechnet wurde.[28]

5. Ergebnisse

Was ergibt sich nun bei einem empirischen Test der beiden Theorien anhand unserer Schweizer Daten? Ist Pluralität in unserem Fall mit Modernisierung verknüpft und führt dies zu geringerer christlicher und alternativer Religiosität (Wissenssoziologie)? Oder hängt Pluralität mit Deregulierung zusammen, woraus sich positive Effekte für Religiosität ergeben (Rational Choice)?

Einen ersten visuellen Eindruck erhält man in den Grafiken 1 und 2, welche den Zusammenhang zwischen Pluralität und christlicher resp. alternativer Religiosität für die verschiedenen Kantone[29] darstellen. Es zeigt sich ein signifikanter Zusammenhang zwischen Pluralität und christlicher Religiosität (Grafik 1).[30]

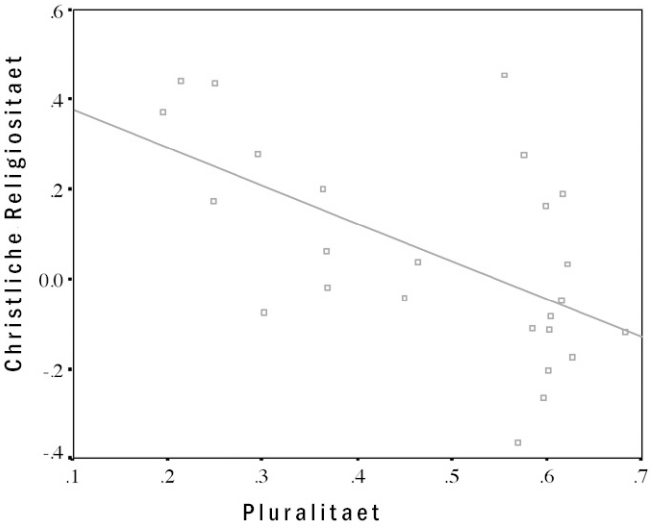
27 Die Befragten gaben an, ob sie in Ortschaften zwischen 0-2.999, 3.000-9.999, 10.000-99.999 oder Städten mit mehr als 100.000 Einwohnern lebten.

28 In den folgenden Berechnungen verwenden wir jedoch nur die Ortsgröße als erklärende Variable, da diese sehr stark mit dem Urbanitäts- und dem Tertiaritätsgrad korreliert ist (was wiederum zu Kollinearitätsproblemen im Falle einer gemeinsamen Verwendung in einer multiplen Regression führen kann).

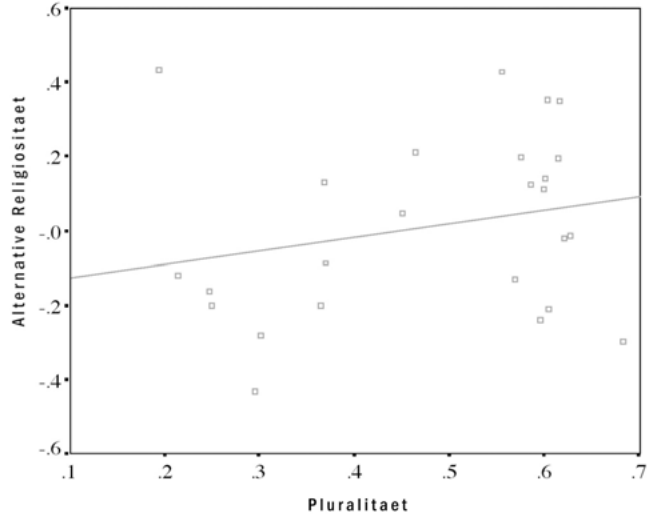
29 Der Halbkanton Appenzell Innerrhoden (AI) musste wegen zu geringer Fallzahlen ausgeschlossen werden.

30 Der Zusammenhang ist aber offensichtlich nicht linear.

Grafik 1: Christliche Religiosität nach Pluralität



Grafik 2: Alternative nach Pluralität



Mit zunehmender Pluralität sinkt danach die aggregierte christliche Religiosität in den Kantonen. Dagegen ergibt sich kein signifikanter

Zusammenhang zwischen Pluralität und alternativer Religiosität (Grafik 2).

Auf dieser nur bivariaten und aggregierten Ebene ergibt sich somit ein erster Hinweis darauf, dass sich für christliche Religiosität eher die Hypothese der Wissenssoziologie bestätigen könnte. Allerdings wird man schon bei oberflächlicher Betrachtung erkennen, dass in der ersten Grafik noch weitere Variablen im Spiel sein müssen, so sind etwa alle Kantone links oben in der Grafik traditionell katholische Kantone (UR, VS, OW, JU, TI, FR, LU, NW).

Tabelle 2: Multiple Regressionen auf christliche und alternative Religiosität

	Christliche Religiosität		Alternative Religiosität	
(betas)	Modell 1	Modell 2	Modell 3	Modell 4
Regulierung				
Regulierung (Kanton)	.004	-.017	.031	.048
Modernisierung				
0-2999 (Basis)	-.-	-.-	-.-	-.-
3000-9999	-.048	-.061*	-.011	-.008
10000-99999	-.095**	-.089**	.024	.032
mehr als 100.000	-.134	-.101**	-.027	-.023
Pluralität[31]	-.090**	-.054*	.036	.076*
Kontrollvariablen				
Reformiert (basis)	-.-		-.-	
Freikirchlich	.216**		-.107**	
Römisch-katholisch	.134**		.077*	
Christkatholisch	-.008		.018	
Relig.-los	-.212**		-.001	
Mann (basis)	-.-		-.-	
Frau	.100**		.237**	
Alter	.204**		-.222**	
Bildung	-.087**		-.055	
Erwerb vollzeit (Basis)	-.-		-.-	
Erwerb teilzeit/temporär	-.035		.019	
Hausfrau mit NV	.027		-.037	
Hausfrau ohne NV	.046		-.055	

31 Pluralitätsindex wurde berechnet als Pluralität = 1 – HFI (Herfindahl-Index).

arbeitslos	-.016		.030	
Ruhestand	.034		-.003	
in Ausbildung	-.009		-.057	
R-Square (adj)	2.7%	23.9 %	0.0 %	10.5 %
N	1527	1496	937	922

Daher wenden wir uns im Folgenden der individuellen Ebene zu, um zu betrachten, inwieweit die Pluralität innerhalb des Kantons individuelle Religiosität beeinflusst, wenn man weitere Variablen kontrolliert.

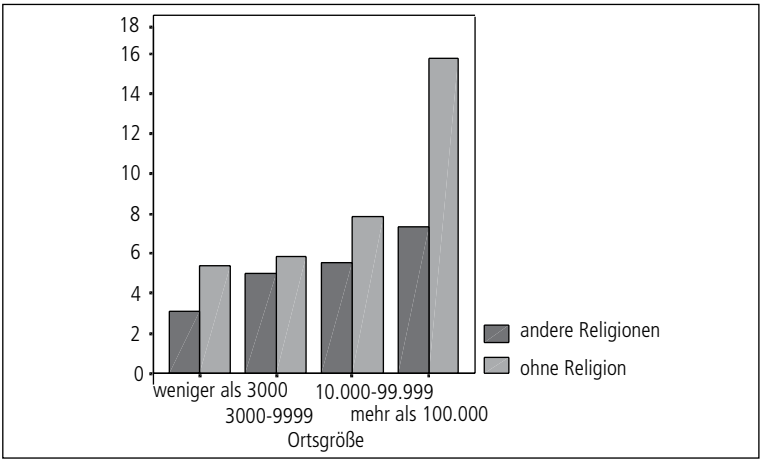
Die statistische Erklärung von christlicher und alternativer Religiosität
Die Basis für die folgenden Interpretationen bilden vier multiple Regressionen, welche in Tabelle 2 ausgegeben werden. In Modell 1 und 2 wird betrachtet, wie gut sich christliche Religiosität statistisch erklären lässt, wobei im ersten Modell nur die erklärenden Variablen Regulierung, Modernisierung und Pluralität eingeführt werden, während im zweiten Modell auch noch weitere Kontrollvariablen wie Konfession, Geschlecht, Alter, Bildung und Erwerbstätigkeit ins Modell aufgenommen werden. In Modell 3 und 4 sind die analogen Regressionen zur statistischen Erklärung von alternativer Religiosität berechnet worden.

Der begrenzte Einfluss der Pluralität
Was bedeuten die Ergebnisse in Tabelle 1 für unsere Theorien und die aus diesen abgeleiteten Hypothesen? Eines der wichtigsten Ergebnisse gilt für beide Theorien in gleicher Weise. Beide halten Pluralität für einen zentralen, wenn nicht den zentralsten Kausalfaktor für die Erklärung von Religiosität – und beide werden diesbezüglich widerlegt. Pluralität erklärt nur wenig bis gar keine Varianz sowohl der christlichen als auch der alternativen Religiosität. Dies ist der Fall, ob man Pluralität wie hier mit dem Herfindahl-Index oder als ›Anteil anderer und keiner Religionen‹ misst, und ob man die Pluralität einzeln betrachtet oder noch weitere Variablen kontrolliert. Pluralität ist somit für unseren Fall *kein* zentraler Erklärungsfaktor. Zwar ergeben sich in drei der vier Modelle signifikante Zusammenhänge zwischen Pluralität und den Religiositäten. Diese Effekte bleiben aber vergleichsweise schwach. Die bivariat durch Pluralität erklärte Varianz ist 1.4 % (p=.000) für christliche Religiosität und 0 % (n.s.) für alternative Religiosität.

Ein bescheidener Erfolg für die Wissenssoziologie

Auch wenn ihre zentralen Aussagen zum Einfluss der Pluralität auf Religiosität nicht im prognostizierten Ausmaß zutreffen, kann man doch von einem gewissen Erfolg für die Wissenssoziologie sprechen. Die wissenssoziologische Hypothese behauptet, dass Modernisierung zu Pluralisierung führt und beide Faktoren zumindest der christlichen individuellen Religiosität abträglich sind. Zumindest der Tendenz nach werden diese Aussagen für unseren Fall bestätigt. In der Tat hängen Modernisierung und Pluralisierung miteinander zusammen. Grafik 3 zeigt, dass der Anteil ›anderer Religionen‹ und der ›Religionslosen‹, mit der Ortsgröße (die für uns ›Modernisierung‹ misst) steigt.

Grafik 3: Prozentanteil ›anderer Religionen‹ und ›ohne Religion‹ nach Ortsgröße



Ferner weist Pluralität, wie die Theorie voraussagt, signifikant negative Effekte auf christliche Religiosität auf. In Kantonen mit hoher Pluralität findet sich somit – auch unter Kontrolle diverser anderer Variablen – eine geringere christliche Religiosität (Tabelle 2, Modell 1 und 2). Schließlich hat die Modernisierung selbst – auch unabhängig von der Pluralität sehr deutliche signifikante Effekte auf die individuelle christliche Religiosität. In größeren Ortschaften und Städten finden wir signifikant geringere individuelle Religiosität (ebd.). Da wir für die Wissenssoziologie keine Hypothesen zur alternativen Religiosität abgeleitet haben, können die diesbezüglichen Ergebnisse in Tabelle 2 die Wissenssoziologie weder bestätigen noch widerlegen.

Probleme für Rational Choice

Die Rational Choice Theorie, welche von Stark, Bainbridge und Iannaccone vertreten wird, gerät durch den hier vorgestellten Fall in beträchtliche Probleme. Das Hauptargument der Theorie läuft über den Zusammenhang von Regulierung und Pluralität: Hohe Regulierung führt zu geringer Pluralität, was wiederum zu geringer Religiosität führen müsste. Für den Schweizer Fall können wir zwar einen (knapp) signifikanten Zusammenhang zwischen Regulierung und Pluralität ausmachen: Kantone mit stärkerer Regulierung weisen im Schnitt eine geringere Pluralität auf. Aber die beiden Merkmale Pluralität und Regulierung haben dann keineswegs den von der Theorie vorhergesagten Effekt. Pluralität hat in zwei Modellen keinen positiven, sondern einen *negativen* Effekt auf christliche Religiosität und Regulierung weist in *keinem* Modell einen signifikanten Effekt sei es auf christliche oder alternative Religiosität auf. Diese Ergebnisse widersprechen diametral den Ansichten von Stark/Bainbridge (vgl. 1985: 498f.), welche die Schweiz als Paradebeispiel für die Richtigkeit ihrer Theorie darstellen.[32] Die einzigen (schwachen) Lichtblicke für die Theorie zeigen sich darin, dass Pluralität einen positiven signifikanten Effekt auf alternative Religiosität aufweist (Modell 4), was den Voraussagen der Theorie entspricht, und dass Alter mit christlicher und alternativer Religiosität unterschiedlich korreliert ist (Modell 2 und 4). Letzteres könnte dahingehend interpretiert werden, dass hier ein Angebot (etabliertes Christentum) durch neue Angebote (alternative Religionen) ersetzt wird.

Die Wichtigkeit der Kontrollvariablen

Ganz offensichtlich sind verschiedene andere Variablen für unseren Fall zentraler als die Regulierungs-, Modernisierungs- und Pluralitätsvariablen. Hierzu gehören organisationelle Variablen, welche auf Zugehörigkeit zu religiösen Gruppen abzielen, das Geschlecht, sowie die Altersvariable. Gegenüber der Basiskategorie ›reformiert‹ sind freikirchliche Individuen sehr viel stärker christlich religiös und deutlich weniger alternativ religiös; das gleiche gilt – in vermindertem Ausmaß für katholische Individuen. Religionslose sind deutlich weniger christlich religiös als die reformierte Basiskategorie. Frauen sind christlich religiöser und – sehr deutlich – alternativ religiöser als die Basiskategorie ›Männer‹. Ältere Personen sind christlich religiöser und weniger alternativ religiös als jüngere Personen.[33] Und Personen mit mehr

32 Die Schweiz wird als »outlier« gezeichnet, der bei genauerer Betrachtung jedoch besonders gut zur Theorie passt.

33 Dieser Effekt kommt nicht durch einen individuellen Lebenszyklus-, son-

Bildungsjahren weisen eine leicht geringere Wahrscheinlichkeit auf, christlich religiös zu sein als Personen mit weniger Bildungsjahren. Es sind diese Variablen, welche sehr viel mehr der individuellen Religiositäten erklären.[34]

6. Zusammenfassung und Folgerungen

Zusammenfassung

Wir haben einen eklatanten Widerspruch zwischen Wissenssoziologie und Rational Choice zum Anlass eines Theorievergleichs und empirisch vergleichenden Theorietests gemacht. Der Theorievergleich hat gezeigt, aus welchen internen Gründen die beiden Theorien ihre je unterschiedlichen Voraussagen machen. Hierbei hängt, wie sich gezeigt hat, sehr viel an den Grundvoraussetzungen ab: welches ›Basismodell‹ man zugrunde legt (Monopol oder Konkurrenz), welchen hauptsächlich wirkenden Faktor man annimmt (Modernisierung oder Deregulierung), welche Funktionen man der Religion zuschreibt (wirklichkeitsstiftend/legitimierend vs. bedürfnisbefriedigend) und wie man das ›Individuum‹ modelliert (Alltagswissenschaftler vs. Konsument). Der empirische Test hat gezeigt, dass die Dinge im von uns betrachteten Fall der Schweiz komplizierter liegen und undeutlicher sind, als die klar geschärften Argumente und Frontlinien der Theorien hätten vermuten lassen. Als erstes Ergebnis hat sich ein Problem für beide behandelten Theorien gezeigt: Pluralität ist im empirischen Fallbeispiel gar nicht so wichtig wie von den Theorien angenommen. Andere Variablen erklären sehr viel mehr Varianz. Die Zusammenhänge, die nachweisbar sind, sprechen dann eher für die Wissenssoziologie. Pluralität führt eher zu einer Abnahme individueller Religiosität; außerdem hat Modernisierung – wie ebenfalls von der Wissenssoziologie vorausgesagt – einen deutlich negativen Effekt auf individuelle Religio-

dern durch einen Generationeneffekt zustande. Das heisst: ältere Personen sind vor allem deshalb stärker christlich religiös, weil sie in dieser Weise sozialisiert worden sind und ihre religiösen Überzeugungen »durch die Zeit hindurch mitgenommen« haben (Stolz 2004b).

34 Ein Vergleich zeigt, dass sehr viel mehr Varianz der christlichen Religiosität (23.9 %) als der alternativen Religiosität (10.5 %) erklärt wird. Dies liegt im Wesentlichen an der Variable Konfession, welche mit christlicher stärker als mit alternativer Religiosität zusammenhängt. Noch mehr Varianz der christlichen Religiosität könnte mit Hilfe von Sozialisierungsvariablen erklärt werden. Siehe hierzu Stolz 2004b.

sität. Die Prognosen der Rational Choice Theorie werden für unser Beispiel nicht bestätigt.

Folgerungen

Unsere Untersuchung zeigt einmal mehr, dass sozialwissenschaftliche Theorien keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Die Theorien, mit denen wir arbeiten, sind immer nur Modelle für mögliche Kausalitätsbeziehungen, welche den historischen Verhältnissen mehr oder weniger gut angemessen sein können. Für unseren Fall hat sich gezeigt, dass das wissenssoziologische Modell die Daten in einem (wenn auch bescheidenen) Umfang erklären kann, während das Rational Choice Modell offenbar nicht ›greift‹. Dagegen scheinen andere theoretische Modelle und mit diesen zusammenhängende Variablen wichtiger zu sein. Insbesondere ist hierbei an die Modernisierungstheorie (welche mit der Wissenssoziologie zusammenhängt) und an die Sozialisationstheorie zu (vgl. Stolz 2004b) denken.

Der vergleichsweise geringe Einfluss der Pluralität sollte allerdings nicht dazu verleiten, den Sachverhalt vorschnell für unwichtig zu erklären. Die neue religiöse Pluralität und deren kognitiven Folgen für die verschiedenen Religionen wie auch die Wahlmöglichkeiten innerhalb eines eigentlichen ›religiösen Marktes‹ in der Schweiz sind immer noch relativ jung. Immer noch ist der allergrößte Teil der Bevölkerung zumindest offiziell Mitglied einer der beiden großen christlichen Kirchen. Daher ist es möglich, dass die Auswirkungen der Pluralität auf die individuelle Religiosität erst langsam zu greifen beginnen. Hierfür jedenfalls gibt es eine ganze Reihe von Anzeichen.

Um die hiermit verbundenen Prozesse theoretisch zu fassen, wird es in Zukunft wahrscheinlich fruchtbar sein, die verschiedenen vorliegenden Modelle nicht gegeneinander auszuspielen, sondern miteinander zu kombinieren, um sowohl die destabilisierenden als auch die konkurrenzfördernden und motivierenden Effekte der Pluralisierung genauer zu erfassen und in ein gemeinsames Modell zu integrieren (vgl. Stolz 2005).

Literatur

Baumann, Martin (1998): »Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82 (4), S. 255-280.

Becci, Irène (2001): »Entre pluralisation et régulation du champ religieux: Premiers pas vers une approche en termes de médiations pour la Suisse«, *Social Compass* 48 (1), S. 95-112.

Berger, Peter L. (1981): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz,* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Berger, Peter L. (1982 [1980]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie,* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Berger, Peter L. (1988 [1973]): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie,* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Berger, Peter L. (1980): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft,* Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.

Bovay, Claude (2005): *L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse,* Berne: Office Fédéral de la Statistique.

Bruce, Steve (1993): »Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior«, *Sociology of Religion* 45 (2), S. 193-205.

Bruce, Steve (1999): *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: University Press.

Campiche, Roland J./Becci, Irène (1999): »Les relations entres les Eglises et l'Etat en modernité tardive«, *IES-Textes, Institut d'éthique sociale de la FEPS* 9/99.

Campiche, Roland J. (2004): *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève: Labor et Fides.

Cattacin, Sandro/Famos, Cla Reto/Duttwiler, Michael/Mahnig, Hans (2003): »Staat und Religion in der Schweiz. Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen. Eine Studie des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM) im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR).«

Chavez, Mark/Cann, David E. (1992): »Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure«, *Rationality and Society* 4 (3), S. 272-290.

Chaves, Mark/Gorski, Philip S. (2001): »Religious Pluralism and Religion Participation«, *Annual review of sociology* 27, S. 261-281.

Eck, Diana L. (1993): »The Challenge of Pluralism«, *Nieman Reports »God in the Newsroom« Issue* XLVII (2) S. 1-11.

Eck, Diana L. (2001): *A New Religious America. How a »Christian Country« Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation,* New York: HarperCollins.

Geertz, Clifford (1993): »Religion as a cultural system«, in ders. (Hg.) *The interpretation of cultures. Selected essays*, London: Fontana Press, S. 87-125.

Iannaccone, Laurence R. (1991): »The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion«, *Rationality and Society* 3 (2), S. 156-177.

Iannaccone, Laurence R. (1992): »Religious Markets and the Economics of Religion«, *Social Compass* 39 (1), S. 123-131.

Iannaccone, Laurence R. (1995): »Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1), S. 76-89.

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mayer, Jean-François (1993): *Les Nouvelles Voies Spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne: Editions L'Age d'Homme.

Olson, Daniel V.A. (1999): »Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment«, *Sociology of Religion* 60 (2), S. 149-173.

Olson, Daniel V.A. (2001): »Variations in Strictness and Religious Commitment Within and Among Five Denominations«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (4), S. 757-764.

Pahud de Mortanges, René (2003): »L'évolution du droit face à la pluralité religieuse en Suisse Romande«, in: Bastian, Jean-Pierre (Hg.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève: Labor et Fides, S. 161-172.

Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1985): *The future of religion*, Berkeley: University of California Press, Ltd.

Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1989): *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.

Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence, R. (1994): »A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3), S. 230-252.

Stark, Rodney (1999): »Micro Foundations of Religion: A Revised Theory«, *Sociological Theory* 17 (3), S. 264-289.

Stark, Rodney (1992): »Do Catholic Societies Really Exist?« *Rationality and Society* 4 (3), S. 261-271.

Steuerfragen, Informationsstelle für (1999): »L'impôt d'Eglise«, *Steuerinformationen der Interkantonalen Kommission für Steueraufklärung.*

Stolz, Jörg (2004a): »Der Erfolg der Spiritualität. Gesellschaftsentwicklung und Transzendenzerfahrung am Beispiel der Schweiz«, in: Leutwyler, Samuel/Nägeli, Markus (Hg.), *Spiritualität und Wissen-*

schaft, Bern: Forum für Universität und Gesellschaft, Universität Bern (im Druck).

Stolz, Jörg (2004b): »Religion und Sozialstruktur«, in: Campiche, Roland J. (Hg.) *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich: TVZ, S. 53-88.

Stolz, Jörg (2005a): »Functional differentiation, religious needs and rational choice. An integration of micro- and macro-theories of secularization using the example of Switzerland«, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel (Hg.) *New perspectives on the study of the role of religion in modern societies*, New York (erscheint).

Stolz, Jörg (2005b): »Switzerland«, in: *Worldmark Encyclopedia of Religious Practice* (erscheint).

Theissen, Gerd (2000): *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Kaiser.

Religion und soziale Ordnung – wie viel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?

Gaetano Romano

Dem Titel des vorliegenden Bandes[1] lässt sich unschwer entnehmen, dass Religionen (oder zumindest deren Konkurrenz) als ein Problem der Gesellschaft gesehen werden: es heißt ja, fragend, wie viele Religionen ›verträgt‹ die Gesellschaft? Die Frage liefert, weil sie so nahe liegt, die Antwort gleich mit: dass die Gesellschaft nicht beliebig viele Religionen ertrage.

Es ist nützlich, ob dieser, wenn auch unausgesprochen bleibenden, Antwort zunächst in großes Staunen zu verfallen. Denn warum sollte die Vielgötterei ein Problem für die moderne Gesellschaft darstellen? Warum sollte die Tatsache, dass Gott viele Namen (personale oder auch nicht) hat und auch in Europa nun zunehmend mehr Namen erhält, die Gesellschaft auch nur im Geringsten in Sorge versetzen?

Anlass zur Sorge bestünde wohl nur, sofern man unterstellen wollte, Religion habe etwas mit dem ›Zusammenhalt‹ der Gesellschaft, mit deren ›Integration‹, zu tun. Tatsächlich dürfte diese Unterstellung denn auch die nach wie vor dominierende Sichtweise (in Politik und Massenmedien, aber auch in der Religionssoziologie) recht treffend beschreiben: Religion wird, wie immer auch im Detail begründet, für den Zusammenhalt der Gesellschaft für zuständig erklärt – religiöse Pluralisierung kann dann als Risiko für den Zusammenhalt der Gesellschaft betrachtet werden.

Die entsprechende Risikodiskussion ist längst nicht mehr an jenen religiösen Konflikten orientiert, die die europäische Tradition geprägt haben – die Religionskriege der frühen Neuzeit zwischen Protestanten und Katholiken bis hin zum Kulturkampf des 19. Jahrhunderts und seine Auswirkungen bis tief ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Die Risikodiskussion entzündet sich heute in erster Linie an zwei anderen Themen: am Thema des global terrorverdächtigen religiösen Fundamentalismus, insbesondere des Islam. Und am Thema der Migration: denn Zuwanderung verändert, seit jeher, das religiöse Gefüge lokaler Räume, und erzeugt jenes eigenwillige Gebilde, das man seit neuerem

1 Beziehungsweise der Veranstaltungsreihe, deren Beiträge in diesem Band abgedruckt werden. Bei vorliegendem Beitrag handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete und um einige weiterführende Anmerkungen ergänzte Vortragsfassung.

als multikulturelle Gesellschaft zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Insbesondere letztere Debatten, die die Themen der Migration und der Religion im Begriff der multikulturellen Gesellschaft bündeln, sind unübersehbar geprägt von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Zusammenhalts der Gesellschaft: gefährdet religiös erzeugte Multikulturalität die Integration der Gesellschaft?

Die Antwort hierauf wird zumeist in der Form zweier recht einfach schematisierbarer Positionen gefunden.

Die eine Position sieht Einwanderung als einen Mechanismus des Importes von Religiositäten in eine im Grunde ›säkulare‹ westliche Gesellschaft, mit dem dazu gehörenden Import von Wertekonflikten – die über Migration entstehende multireligiöse und insofern multikulturelle territoriale Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die ihren Zusammenhalt riskiert: an der Differenz von Kulturen im Allgemeinen, von religiösen Kulturen im Besonderen (vgl. Hitmeyer 1997). Im Weltmassstab gedacht, also gebührend globalisiert, endet dieses Argument bei Samuel Huntingtons *Clash of civilisations* (Huntington 1992). Die aktuelle Weltlage scheint dieser Diagnose einige empirische Evidenz zuzuführen, aber nur, wenn man sich auf das verlassen will, was uns die Massenmedien über die Welt zu berichten wissen.[2]

Die andere nach wie vor sehr gängige Position begegnet den Befürchtungen in Bezug auf die gesellschaftsdesintegrierenden Wirkungen migrationsbedingter religiöser Pluralisierung mit der Forderung nach multikultureller Toleranz. Diese Forderung ist, ernst genommen, nicht nur als Appell für tolerierende Gleichgültigkeit gedacht – was durchaus schon genug sein könnte; sie ist vielmehr, zumindest in der von Jürgen Habermas präferierten Fassung, als Aufforderung gemeint zu aktiver Anerkennung und tolerantem Respekt auch dessen, was man ganz und gar nicht teilt, was überhaupt nicht geschätzt wird, was durchaus nicht behagt (vgl. Habermas 2004).

Beide Positionen haben instruktive Schwächen. Die erste Position dramatisiert den Kulturkontakt zum unvermeidlichen Kulturkonflikt: aus der inzwischen wohl bekannten Tatsache, dass Einwanderung immer auch zu religiöser Pluralisierung führen muss, und aus der

2 Huntington (op cit.) beschreibt die »globalen Kulturen«, als habe man es mit überdimensionierten, eben globalen, Stammesgesellschaften zu tun, die gegeneinander anrennen wie seinerzeit die Apatschen gegen die Komantschen. Dass diese Beschreibung sich gut mit den massenmedialen Beschreibungsschemata verträgt, fällt auf, dürfte aber kaum als Beleg für die Plausibilität der Argumentation angeführt werden – wohl eher das Gegenteil dürfte der Fall sein.

Tatsache, dass Einwanderung ein Trend ist, der mit rechtsstaatlich vertretbaren Mitteln nicht zu brechen ist, werden religiöse Wertekonflikte als unvermeidliche Konsequenz eingerechnet – Wertekonflikte, die den Zusammenhalt der Aufnahmegesellschaft riskieren müssen. Wertekonflikte, die sich nur durch Assimilation der Einwandererkulturen an eine grundsätzlich säkulare Gesellschaft vermeiden lassen (vgl. Hoffmann-Nowotny 2001).

Dieser Position kann man sicherlich unnötige, ja unbegründbare Dramatisierung vorhalten – begründbar allenfalls mit Rücksicht auf die Darstellungsbedürfnisse der Massenmedien.

Die andere, multikulturalistische Position neigt im Gegenzug dazu, die Konflikte zu unterschätzen, die im Gefolge religiöser Pluralisierung auftreten können – Appelle zur Toleranz ersetzen nicht eine Analyse der Gründe, die Religiositäten in Spannung treten lassen. Dies insbesondere auch, weil Toleranz wohl doch, mit Sinn für die politischen Realitäten des liberalen Rechtsstaates angegangen, kaum anders realisiert werden kann denn als rechtsförmig abgesicherte Gleichgültigkeit im Rahmen eines säkularen Rechtsstaates, dessen Grundwerte dann doch nicht zur Disposition stehen: Toleranz also nur im Unwesentlichen, Multikulturalität allein im Folkloristischen?

Wiewohl auch der wissenschaftsinterne Diskurs alles andere als frei ist von diesen einfachen Schematisierungen, dürfte deren Erfolg tatsächlich eher den Darstellungsbedürfnissen der Massenmedien und einer vor allem über die Massenmedien Popularität akkumulierenden Politik zu verdanken sein – und kaum der wissenschaftlichen Plausibilität bzw. Anschlussfähigkeit dieser Argumentation. Beide Positionen teilen eine weitgehend unexplizierte Leitannahme, die seit längerem zumindest umstritten ist: die These von der säkularen ›westlichen‹ Gesellschaft. Dies obwohl man heute tatsächlich aus allerlei religionssoziologischen Untersuchungen wissen kann, dass die moderne Gesellschaft keineswegs in dem Sinne säkular ist, dass sie auf Religiosität verzichten will.

Darüber hinaus findet sich in beiden Positionen eine im Grundsätzlichen übereinstimmende Beschreibung von Religiosität: Religion wird in erster Linie als Mittel der Herstellung und Festigung sozialer Bindung (im etymologischen Wortsinne von *religio* also) beschrieben. Religion wird auf ihre soziale Integrationsfunktion hin beobachtet – wobei Integration durchwegs im Schema der Wertesemantik der klassischen Wertesoziologie modelliert wird. Die Annahme, gesellschaftliche Integration gründe in gesellschaftsweit geteilten Werten, schließt Religion nun als besondere Wertekategorie mit ein: religiöse Werte erscheinen als eine mögliche, wenn nicht als die grundlegende, Aus-

prägung des kulturellen Wertekonsenses der Gesellschaft. Die Gleichsetzung des Wertbegriffs mit jenem der Kultur schlägt schließlich umstandslos die Brücke zu den Themen des Kulturkonflikts und der Multikulturalität: aus Religion werden religiöse Werte, aus Werten wird Kultur – und kultureller Wertekonsens bzw. Kultur integriert die Gesellschaft.

Die wertsoziologische Instrumentalisierung der Religion in Hinblick auf die Herstellung und Erhaltung ›sozialer Ordnung‹ ist einer der wirkmächtigeren Traditionsstränge, die die gegenwärtigen religionssoziologischen Debatten (insbesondere jener Religionssoziologie, die sich der traditionellen empirischen Sozialforschung zuordnet) mit Themen aus den Anfängen der Soziologie im 19. Jahrhundert verbindet (vgl. Turner 1991). Die gesellschaftstheoretischen Debatten der letzten zwanzig Jahre haben allerdings inzwischen für einige Distanz zwischen den Problemlösungen jener Anfänge und den aktuell verfügbaren gesorgt. Die wertsoziologische Instrumentalisierung des Religiösen auf Integration hin ist zusammen mit der wertsoziologischen Lösung des Problems der ›sozialen Ordnung‹ historisch geworden. Gibt man nun aber die These auf, Gesellschaft werde durch einen kulturellen Wertekonsens integriert, und präferiert stattdessen andere Lösungsvorschläge, ergeben sich auch ganz andere Zugänge zum Begriff des Religiösen – und dessen Beziehung zu den Themen der Migration und der Multikulturalität. Ich möchte die Darlegung der Folgen dieser Umstellung der Präferenzen mit einer kritischen Durchsicht der traditionell soziologischen (und im Besonderen religionssoziologischen) Reduktion von Religiosität auf die Problemstellung der ›sozialen Ordnung‹ einleiten – auf die Frage mithin: warum ist Gesellschaft und vielmehr nicht nichts?

Die Reduktion von Religion auf soziale Ordnung

Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschieben sich die Problemstellungen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion auf eine Weise, die dann bis in die aktuelle Gegenwart hinein für die Soziologie im Allgemeinen, die Religionssoziologie im Besonderen, traditionsleitend und -prägend geblieben ist. Vor diesem Umbruch wurde Religiosität als unvermittelbarer Besitzstand des in seinem religiösen Empfinden nicht hintergehbaren Subjekts verstanden – Religion als in radikalem Sinne subjektive Erfahrung des Subjekts, als subjektive Bewältigung individueller Sinnbedürfnisse und Kontingenzen; oder aber, die andere Möglichkeit des Subjekt-Objekt-Schemas aufneh-

mend, es standen Wahrheitsfragen im Vordergrund – Religion als (positivistisch überprüfbarer) Satz wahrer oder falscher Aussagen über die Welt. Bereits mit William Robertson Smith (1889) traditionsbildend dann mit Emile Durkheim (1912), vollzieht sich eine deutliche Wende: Religiosität wird zur sozialen Praxis, die ihren Ursprung und ihre Wandelsdynamik nicht dem Subjekt, nicht dem Individuum verdankt, sondern der Gesellschaft selbst – und ihrer Eigendynamik.

Damit verschieben sich die Problemstellungen vom erfahrenden Subjekt hin zur Evolutionsdynamik der Gesellschaft. Auf die konstitutive Leitfrage der Soziologie (von Parsons später als »Problem der Ordnung« bezeichnet: warum je für sich entscheidungsfähige Individuen eine soziale Bindung eingehen sollten, obwohl sie auch dagegen entscheiden könnten) werden mit dieser Wende neue Antworten möglich. Antworten, die Sozialität nicht als Leistung der interagierenden Subjekte, oder tout court des (womöglich transzendentalen) Subjekts, sondern im Schema des Selbstaufbaus von Sozialität fassen: unabhängig von Willen und Absichten der Individuen, über (so beim späten Parsons) Evolution und Selbstkonditionierung des allgemeinen Handlungssystems.

Obwohl Durkheim das Problem sozialer Ordnung durchaus mit der nötigen Radikalität neu stellt, geht seine Modernität über die Problemstellung kaum hinaus. Die Problemlösung, die Durkheim anbietet, bleibt, trotz einiger Schwankungen, im Rahmen der traditionsreichen philia-Argumente: Sozialität als Freundschaft, als Solidarität, im Besonderen als moralische Bindung zwischen Individuen.[3] In genau diesem Sinne beschäftigt sich Durkheim vor allem in seinem Spätwerk mit Religion: an der Religion interessiert ihr gemeinschaftsbildendes Potential, ihre Fähigkeit, soziale Bindung herzustellen und abzusichern – Religion interessiert als Moralität.

Allerdings vermag Ende des 19. Jahrhunderts die Lösung, die Durkheim für das Problem der sozialen Ordnung anbietet, bereits nicht mehr ohne weiteres einzuleuchten. Bereits zu weit fortgeschritten ist jener Vorgang, der überhaupt erst die durkheimsche Problemstellung motiviert hatte: funktionale Differenzierung. Die religiös-moralisch hergestellte Einheit vormoderner Gesellschaften lässt sich unter Bedingungen funktionaler Differenzierung nicht mehr aufrechterhalten. Es entwickeln sich autonome, arbeitsteilige Funktionssysteme, die je eigenen, nicht mehr religiös fundierten, Logiken folgen.

Was aber hält dann eine solche funktional differenzierte Gesell-

3 Vgl. dazu die instruktive Einleitung Luhmanns zur deutschen Ausgabe von Durkheims Arbeitsteilungsbuch (Luhmann 1977: 19-38).

schaft noch zusammen? Durkheims Antwort lautet: weiterhin Moral. Auch die arbeitsteilige, funktional differenzierte Gesellschaft bedürfe einer eigenständigen, unitären, gesellschaftsumfassend homogenen Moral.[4] Doch dies ist keine Antwort, sondern bleibt eine kontrafaktische Forderung mit stark normativem Gehalt. Sie konnte entsprechend nicht überzeugen. Max Weber kommt denn auch, zumindest in der Protestantischen Ethik, zum gegenteiligen Schluss: was die Welt noch zusammenhält – ist das stählerne Gehäuse funktionaler Differenzierung selbst, in einer Welt ohne Moral und ›deswegen‹ auch ohne Gott und ohne Propheten (vgl. Weber 2004).

Die Verknüpfung von Religion, durchwegs verstanden in Tateinheit mit Moral, und dem Problem der sozialen Ordnung entlässt entsprechend, vor dem Hintergrund fortschreitender funktionaler Differenzierung, die bekannten religionssoziologischen Diagnosen. Diagnosen, die, nun nicht weiter erstaunlich, durchwegs die Form von Verlustsemantiken annehmen. Im Einzelnen lauten die Verlustdiagnosen: Funktionsverlust[5], Bedeutungsverlust[6], Wirklichkeitsverlust[7], Verlust der Organisierbarkeit[8]. Der Begriff, der all diese verschiedenen Defizitdiagnosen lange Zeit zusammenfassen konnte, lautet: Säkularisierung. Und er meint, in dieser Fassung: Verlust der gesellschaftsintegrativen Potentiale der Religion im Zuge funktionaler Differenzierung.

Interessanterweise bleibt die Präferenz für verlustdiagnostische Anschlüsse an Durkheims und insbesondere Webers Religionssoziologie eher dem europäischen Wissenschaftsraum vorbehalten. Der an-

4 So Durkheim, allerdings lediglich ausleitend (Durkheim 1893).

5 Denn Religion ist, im Prozess funktionaler Differenzierung, der Funktion verlustig gegangen, für gesamtgesellschaftliche Integration zu sorgen.

6 Denn Religion ordnet nicht mehr, über den religiösen Bereich hinaus, auch etwa Politik, Recht, Wirtschaft – also die weiteren Funktionssysteme.

7 … der Religion – ein Begriff von Peter Berger: gemeint ist, dass Religion die Aufgabe, intersubjektive Wirklichkeit zu erzeugen, also für Gemeinschaftsbildung und Integration auch auf dem Niveau der Gesamtgesellschaft zu sorgen, nicht mehr einstehen kann. Und dies im Zuge einer säkularen Individualisierung und Pluralisierung von Religion: religiöses Engagement wird zur Frage individuellen Entscheidens; und religiöse Einheit wird durch plurale Vielfalt, also Zerfall von Einheit, ersetzt.

8 … von Religion: Verlust also der Fähigkeit der Religion, auch organisatorisch auf religiöses Verhalten zuzugreifen. Dies als Implikation von Individualisierung und Pluralisierung. Die Stichworte hier lauten Ent-Kirchlichung und De-Institutionalisierung.

gelsächsische Raum präferiert zumeist einen anderen Anschluss, der sich allerdings, bei nachfolgend genauerer Betrachtung, nicht grundsätzlich unterscheidet: civil religion.

Parsons schließt an Durkheims These, nach der auch die funktional differenzierte Gesellschaft einer eigenständigen Moralität bedürfe, auf instruktiven Umwegen über Max Weber an. Der (Weber und der deutschen Wertphilosophie entnommene) Wertbegriff dient dabei als generalisierungsfähiger Nachfolgebegriff für Moral und erlaubt Parsons mit einem einfachen Kunstgriff moralische Integration und zunehmende Differenzierung im Begriff der Wertegeneralisierung zusammenzuführen: Moral reagiert auf zunehmende Differenzierung durch zunehmende Generalisierung und die hoch genug abstrahierten Werte vermögen dann der Gesellschaft eine, dank höherem Allgemeinheitsgrad nach wie vor gesellschaftsweite, Differenzierung gewissermaßen einfassende Verbindlichkeit und damit Integrationskraft zu sichern. Da in der Durkheim-Parsons Traditionslinie Moral in erster Linie zunächst als religiöse Moral anfällt, ist die weitere Argumentation vorgezeichnet: die ehemals religiöse Moral wird so weit generalisiert, so weit abstrahiert, dass man ihr den religiösen Ursprung kaum mehr ansieht, ja nicht einmal mehr den Transzendenzbezug. Diese ›säkulare Religion‹, diese ›Zivilreligion‹ kann nun ungebrochen für die Integration der Gesellschaft einstehen – ohne aber sich unbedingt mehr als religiös verraten zu müssen. Und ohne in Konflikt zu geraten weder mit der funktional differenzierten Gesellschaft, noch mit den von Parsons und Bellah unbestrittenen Individualisierungs- und Pluralisierungsdiagnosen.

Doch an dieser Religion ist das Religiöse tatsächlich nur noch schwer zu sehen. Und wenn man nicht unbedingt auch glauben will, was man nicht sehen kann (zumindest wissenschaftlich also an etwas anderen Ansprüchen festhalten will) – dann kann man etwas ganz anderes sehen: die Engführung des Religiösen auf die Funktion, für gesamtsoziale Kohäsion einstehen zu müssen – notfalls auf Kosten des Religiösen selbst. Religion wird so tatsächlich unsichtbar (Luckmann 1991).[9]

9 Thomas Luckmann, im Versuch, Religion vor der Säkularisierung zu retten, reduziert diese auf Sozialisierung – nicht viel anders als Parsons, also: Religion meint ja nurmehr noch die »Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge«. Dies wäre dann tatsächlich eine sehr unsichtbar gewordene Religion. Denn was der Soziologe dann noch sieht, ist tatsächlich nicht mehr Religion, sondern lediglich einen Be-

Es liegt dann auch nahe, über funktionale Äquivalente zur gemeinschaftsbildenden Funktion der Religion nachzudenken. Anschließend an den späten Durkheim wird dann zumeist auf Nation und Nationalismus, auf nationale Werte also, gesetzt: womit schließlich die Engführung des Religiösen auf nationale Integration (also auf Integration einer national verstandenen Gesellschaft) jene grundbegriffliche Vermengung von Religiosität, Patriotismus, Nationalismus und Gemeinschaftsbildung aus sich entlässt, welche die Diskussion zur Zivilreligiosität über weite Strecken geprägt hat.[10]

Was auf den ersten Blick als angelsächsische Alternative zu den europäischen Säkularisierungs- und Verlustdiagnosen erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen lediglich als Fortsetzung der Säkularisierungsthese mit etwas anderen Mitteln.

Doch für die Fortsetzung der Säkularisierungsthese gibt es empirisch kaum Anhaltspunkte: das Religiöse ist aus den ›säkularen westlichen Gesellschaften‹ durchaus nicht verschwunden, will man den zahlreichen Studien trauen – und es sind keine Gründe einsehbar, weswegen ihnen nicht getraut werden sollte. Handelt es sich also bei der Säkularisierungsthese lediglich um einen weiteren modernisierungstheoretischen Irrweg der Soziologie? Dagegen spricht eine einfache, unverkennbar plausible, scheinbar aber gegenläufige Beobachtung: der religiöse Zugriff auf die moderne Gesellschaft (insbesondere ihre Funktionssysteme) ist entfallen – civil religion hin oder her. Wie lassen sich diese scheinbar gegenläufigen Entwicklungen zusammenbringen? Und noch grundsätzlicher gefragt: wie kommt es überhaupt zu dieser verwirrenden Gegenläufigkeit?

Die Schwierigkeiten entstehen an zwei Stellen: zunächst an der Stelle, wo Religion auf Durkheims Lösung des Problems der sozialen Ordnung eng geführt wird – also die Kopplung von Religion mit Moral; sodann an der Stelle, wo die Frage zugelassen werden sollte, ob es nicht Alternativen zu Durkheims sehr traditioneller Antwort auf das Problem der sozialen Ordnung gebe. Denn obwohl eine alternative Antwort, zumindest seit dem mittleren und späten Parsons, verfügbar ist, finden sich religionssoziologische Anschlüsse hieran kaum: Integration wird wertsoziologisch behandelt, und nicht, wie auch möglich, im Schema des Selbstaufbaus und der Selbsteinschränkung von Systemen – mit den oben ausgeführten Konsequenzen für den Begriff des Religiösen.

griff für die Notwendigkeit von Sozialisation, für die postulierte Notwendigkeit von sozialer Kohäsion.

10 Eine instruktive Kritik ist bei Turner zu finden (1991: 52f.)

Ich möchte im Weiteren diesen anderen Begriff von Integration präferieren, allerdings zunächst vor der Erläuterung dieser theorietechnischen Entscheidung eine zentrale Konsequenz argumentativ vorbereiten: das Argument der Entkoppelung von Religion und Moral. Denn sobald eine Alternative zu einem moral- bzw. wertzentrierten Begriff von Integration verfügbar wird, kann auffallen, wie artifiziell (und auch ethnozentrisch) die für die klassische Religionssoziologie konstitutive Kopplung von Religion und Moral bei genauerem (oder besser: bei anderem) Hinsehen erscheinen muss. Löst man diese Kopplung auf, lässt sich der schwindende Durchgriff der Religion auf Alltagsverhalten und Funktionssysteme einerseits mit der ungebrochenen Aktualität von Religiosität andererseits ohne weiteres zusammenbringen: es bedarf dazu lediglich eines Religionsbegriffs, der sich nicht auf Moral festlegen lässt, sondern den Kern des Religiösen an einem wesentlich naheliegenderen Ort sucht – Transzendenz. Dass dieser Ort tatsächlich wesentlich näher liegt, wird erst klar, wenn Gesellschaft nicht als werteintegrierte nationale Gemeinschaft modelliert, sondern als sich selbst konditionierendes (und insofern selbst integrierendes) Handlungs- oder, so die hier präferierte Fassung, Kommunikationssystem aufgefasst wird.[11] Erst dann wird plausibel, das Religiöse nicht bei der Moral der Gesellschaft suchen zu wollen, sondern an jener Operation festzumachen, die in der Gesellschaft die Gesellschaft, verstanden als Totalität aller Kommunikationen, überschreitet: an der Kommunikation des Nicht-Kommunizierbaren, mithin an Transzendenz.

Die Trennung von Religion und Moral

Die religiöse Codierung von Kommunikation ist zunächst ohne besonderen Aufwand von moralischer Codierung unterscheidbar. Moralische Codierung orientiert sich an der Unterscheidung von gutem und schlechtem bzw. (wenn Absicht unterstellt werden kann) bösem Verhalten (und kann entsprechend unter bestimmten, sehr einschränkenden und wesentlich vormodernen, Bedingungen für Koordination von Verhalten sorgen). Doch soll dies nun Religion sein? Es bedarf, scharf genug formuliert, nicht langer Überlegungen, um erkennen zu können, dass sich Religion wohl kaum auf Gemeinschaftsbildung unter moralischen Vorzeichen einschränken, also auf religionssoziologische Bedürfnisse zuschneiden lässt. Viel eher leuchtet ein, die Funktion von

11 Diese Fassung stammt von Niklas Luhmann (1997).

Religion darin zu suchen, das Unbeobachtbare beobachtbar, das Unbestimmbare bestimmbar zu machen – also in der Kommunikation das verfügbar zu machen, was jede Kommunikation transzendiert.[12] Religiöse Codierung orientiert sich an der Differenz von Immanenz und Transzendenz, von Diesseits und Jenseits. Religion hat es mit der Kommunikation des Nicht-Kommunizierbaren, hat es mit Transzendenz zu tun – und wohl kaum mit der Frage, was unter der Bettdecke anderer Leute zu geschehen habe und was nicht.

Es lässt sich empirisch gut nachweisen, dass die enge Anbindung von Moral und Religion eine Besonderheit unserer europäischen Traditionslinie ist, in den meisten bekannten Formen von Religiosität entsprechend gar nicht nachweisbar ist.[13] Es handelt sich hiermit also durchaus auch um eine gewisse ethnozentrische Fixierung auf die monotheistische Erlösungsreligiosität. Löst man sich von dieser Fixierung, können noch einige andere Argumente einleuchten, die für eine Trennung von Religion und Moral sprechen.

So etwa profitiert von der Anbindung der Moral an die Religion ja nicht die Religion, sondern doch wohl eher die Moral. Religiöse Kommunikation kommt grundsätzlich ohne moralischen Support aus: Religion motiviert sich selbst am Unbestimmten, am Unbeobachtbaren, am Unkommunizierbaren – und davon fällt mit jeder Kommunikation, mit jeder Beobachtung, mit jeder Bestimmung ganz automa-

12 So Luhmanns Vorschlag, an dem ich mich im Weiteren orientiere (Luhmann 2000).

13 Eine enge Anbindung von Religion an Moral lässt sich für gerade mal fünfundzwanzig Prozent der 1.168 in Murdocks Ethnographic Atlas angeführten Gesellschaften feststellen – es scheint also auch anders zu gehen. So zumindest Ralph Underhill. Gestützt auf George P. Murdock (1967) kommt er zum Ergebnis, dass nur 25 % der erfassten Gesellschaften einen Hochgott kennen, der sich für die Moral der Menschen interessiert. In der Tat ist es ja nicht selbstverständlich, sich einen Gott vorzustellen, der in kleinkrämerischer Manier unter die Bettdecken der Gläubigen schauen mag. Jedenfalls: 36 % der erfassten Gesellschaften kennen überhaupt keinen Hochgott, die restlichen einen, aktiven oder inaktiven, Hochgott, der sich aber nicht mit der menschlichen Moral befasst. (Underhill 1975) Luhmann kommentiert: »Das Material deutet darauf hin, dass der Stand der ökonomischen Entwicklung in dieser Frage einen Unterschied macht, und es ist ja auch plausibel, dass man eine religiöse Absicherung von Moral eher braucht, wenn die Gesellschaft Eigentumsunterschiede, Vertragsbeziehungen, Zukunftsunsicherheit usw. zu verkraften hat.« (Luhmann 1997: 173)

tisch genug an: über das Nicht-Kommunizierbare lässt sich Kommunikation auf ewig in Gang halten.

Moral hingegen hat es ohne religiöse Unterstützung schwer: keine spezifische Moral kann sich abschließend, unverneinbar begründen. Denn warum soll es diese Moral und nicht eine andere sein? Und da mag es eben nahe gelegen haben, die Unverneinbarkeit einer bestimmten Moral in den unzugänglichen Geheimnissen der Religion abzusichern. Aber davon profitiert natürlich die Moral – keineswegs die Religion. Es profitieren nicht einmal die Theologen, denn die handeln sich, mit der Moralisierung Gottes, lediglich die bekannten Theodizeeprobleme ein – weswegen es in der Welt denn Schlechtigkeit gebe, wenn doch Gott mit einem Wort die Welt gut machen könnte.

Wie auch immer die theologischen Probleme einer Moralisierung Gottes aussehen mögen: soziologisch interessant ist die gut belegbare Trennung von Religion und Moral – und also die Entlastung der Religion von der Funktion, der Gesellschaft eine unitäre, umspannende, moralisch realisierte Kohäsion zu garantieren. Von einem Funktionsverlust der Religion im Zuge funktionaler Differenzierung kann dann nicht mehr die Rede sein – denn die Religion kann nicht verlieren, was sie nicht besitzt. Wohl aber wird nun deutlich, dass sich der Anspruch auf Aufrechterhaltung einer unitären, homogenen, gesellschaftsumfassenden Moral unter Bedingungen funktionaler Differenzierung nicht durchhalten lässt: die Funktionssysteme entziehen sich zunehmend moralischer Konditionierung, moralischen Einschränkungen, moralischen Geboten und Verboten – auch das Funktionssystem Religion. Mithin führt funktionale Differenzierung zur Entkoppelung von Religion und Moral: und daran leidet nicht die Religion, sondern die Moral – sofern sie nicht reflexiv wird und sich dann in der Form ethischer Reflexion gesellschaftsfähig erhält.[14]

An Argumenten, die für eine Entlastung der Religion von Moral und damit von der Funktion, für die Integration der gesamten Gesellschaft einstehen zu müssen, mangelt es entsprechend durchaus nicht. Dass die Unterscheidung von religiöser und moralischer Codierung theoriekonstruktiv Sinn machen könnte, dürfte im Übrigen bereits intuitiv einleuchten. Denn, auch ohne religiös musikalisch sein zu

14 Mit welcher Wirksamkeit mag dahingestellt bleiben; jedenfalls haben die Massenmedien, wenn es um Moral geht, meist die Nase weit vorn – und in den Massenmedien taucht Moral nicht nach ethischen Kriterien, sondern in der Form von Moralisierung auf: als Nachrichtenwert also, der (so die Organisationsperspektive) auf die Steigerung von Auflagezahlen schielt und keineswegs von ethischen Motiven umgetrieben wird.

müssen, dürfte es etwas eigenwillig klingen, behaupten zu wollen, Jesus sei am Kreuz gestorben, nur um in Parsons Kreuztabellierungen die Funktionsstelle für gesellschaftliche Integration besetzen zu können.

Erklärungsbedürftig dürfte entsprechend wohl eher sein, warum die Religionssoziologie, gegen vielerlei empirische und theoretische Evidenz, Schwierigkeiten hat, Religion und Integration, Religion und Moral als unterscheidbare Themenkreise zu beobachten. Ich habe die Antwort schon vorbereitet: die Einsehbarkeit dieser Unterscheidungen hängt an einer nicht länger wertsoziologischen Fassung der Frage nach der Integration der Gesellschaft. Offensichtlich muss die Antwort, wie denn die funktional differenzierte Gesellschaft ›zusammenhalte‹, unabhängig von Durkheims Festlegung der Lösung des Problems der sozialen Ordnung auf Moral möglich sein. Anders gesagt: die Integration der arbeitsteiligen Gesellschaft muss doch in ihrer Arbeitsteilung selbst und nicht in ihrer ›eigenständigen Moralität‹ gesucht werden. Dafür finden sich auch bei Durkheim viele Argumente – mehr gar als für die nur noch kontrafaktisch und normativ geforderte Selbstfestlegung auf Moral am Ende seines Werkes zur Arbeitsteilung. Insbesondere der mittlere und späte Parsons wird diese Argumente aufnehmen und zu einem Begriff für Integration ausbauen, der auf Selbstkonditionierung, auf Selbsteinschränkung der Freiheitsgrade von Systemen abstellt: also in gewissem Sinne so argumentiert, wie Max Weber es in der Protestantischen Ethik tut – die funktionale Differenzierung integriert sich qua Differenzierung selbst. Heute steht Luhmanns Systemtheorie für diese theorietechnisch entscheidende Neuorientierung: zusätzlich an G. H. Mead und an den linguistic turn anschließend, also in Begriffen der Selbstkonditionierung des Kommunikationssystems Gesellschaft, von Evolution, symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien und funktionaler Differenzierung (vgl. Luhmann 1997).

Diese Argumentation lässt nun genügend Raum, um Religion selbst als Funktionssystem zu modellieren – und von Moral zu entlasten. Denn auch die Religion selbst bedarf, zur Fortsetzung der eigenen Kommunikation, nicht der Moral, sondern lediglich der Fortsetzung der eigenen Kommunikation: der Kommunikation der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Und: mit dieser Argumentation kann auch darauf verzichtet werden, nach gemeinsamen Werten Ausschau zu halten, die die Gesellschaft als Ganzes integrierten. Es genügt, hierzu auf die Selbstintegration von Funktionssystemen über symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien und/oder Funktionscodes abzustellen: also auf die Mechanismen, die funktionstypi-

scher Kommunikation eigene Fortsetzbarkeit garantieren. Die Frage nach der Integration der Gesamtgesellschaft verschiebt sich dabei auf den theorietechnisch wesentlich anspruchsvolleren Begriff der strukturellen Kopplung von Funktionssystemen (also auf die Frage nach den Mechanismen, die bei steigender Unabhängigkeit von Funktionssystemen zugleich hochselektive Abhängigkeiten zu steigern vermögen).

Vor dem Hintergrund eines solchermaßen umgebauten Konzeptes von Integration ergeben sich völlig andere Optionen zur Modellierung des Zusammenhangs zwischen den Begriffen der Säkularisierung, dem Phänomen der Religion und dem Konzept der multikulturellen Gesellschaft. Gehen wir nun abschließend all diese Begriffe nochmals der Reihe nach durch: Säkularisierung, Religion, multikulturelle Gesellschaft.

Säkularisierung, Religion und multikulturelle Gesellschaft

Säkularisierung meint nun die Beobachtung der Umstellung des Gesellschaftssystems auf funktionale Differenzierung aus der spezifischen Optik des Religionssystems. Und auch: evolutive Entkoppelung von Religion und Moral - also Auflösung des primär über Moral garantierten und in Religion lediglich abgesicherten Zugriffs auf die Gesamtgesellschaft, insbesondere auf die weiteren Funktionssysteme. In Tat und Wahrheit steht ja nirgends geschrieben, Religion müsse mit Moral begriffsnotwendig verbunden sein – eher das Gegenteil: denn wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.

Säkularisierung meint auch: Entlastung der Religion von der Moral, also Entlastung vom Zwang, darüber befinden zu müssen, was ganz alltagspraktisch, in allen Bereichen der Gesellschaft, gut und was schlecht, oder gar böse, sei. Religion kann die moralische Bewertung der Welt wieder offen lassen und sich allenfalls auf sehr grundsätzliche ethische Fragen zurückziehen – im Verein mit der Philosophie und eingedenk der Mahnung, dass am Tage des Jüngsten Gerichts auch die Gerechten Überraschungen erleben könnten. Es könnte ja sein, dass die Moralisten nicht zu seiner Rechten sitzen werden – gerade die Moralisten nicht.

Und wie sieht die Bilanz für den Religionsbegriff aus? Entlastet man theorietechnisch den Religionsbegriff von gesamtgesellschaftlichen Integrationsaufgaben, dann wird schnell klar, dass funktionale Differenzierung auch empirisch nicht zulasten von Religion gehen kann – sondern Religiosität im Gegenteil entlastet und aufwertet.

Denn Gott muss nicht mehr für die Entwicklungen in den anderen Funktionssystemen gerade stehen, insbesondere nicht für die negativen – Gott vermeidet unangenehme Rückkoppelungen. Wenn etwa die Politik korrupt ist – ist es da nicht besser, Gott damit nicht allzu eng in Verbindung zu bringen? Und wenn die Regierung Gott für sich in Anspruch nimmt – zwingt sie dann nicht die Opposition dazu, atheistisch zu werden?

Sieht man die Funktion der Religion nicht länger in gesamtgesellschaftlicher Integration, sondern darin, dem Unbestimmten Bestimmtheit zuzuführen, das Unbeobachtbare beobachtbar zu machen – dann gestattet man der Religion, eine Aufgabe wahrzunehmen, die Religion selbst als spezifisch religiös, und nur religiös, bestimmen kann. Sichtbar wird dann auch, dass zu dieser Funktion, und somit auch: zu Religion, weder Alternativen bestehen dürften, noch ein Funktions- und Bedeutungsverlust von Religion erwartbar ist – wie auch immer Religiosität sich dann präsentieren und in welche Formen sie sich auch laufend hinein transformieren mag. Religiosität in der funktional differenzierten Gesellschaft behält ihre Funktion, verfügt über eine identitätsdefinierende Codierung – und bleibt auch eines der Funktionssysteme der funktional differenzierten Gesellschaft.

Wie sieht nun aber die Bilanz dieser Umstellung in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Migration, Religion und Multikulturalität aus?

Die Frage nach der *Integration und Assimilation* von Migranten (so die wertsoziologische Fassung bzw. Terminologie) wird nun neu mit dem Begriff der *Inklusion* in die Strukturen der funktional differenzierten Gesellschaft bedient, in erster Linie also: Inklusion in ihre Funktionssysteme – *auch des religiösen*. Und das Problem der Inklusion in das Funktionssystem Religion liesse sich nicht mehr als *kultureller Wertekonflikt* zwischen inkompatiblen, weil unterschiedlichen, *Denominationen* (also Islam vs. Christentum etwa) interpretieren – oder gar die Assimilationsfrage zur Konversionsfrage hochstilisieren. Es ginge vielmehr um den Unterschied zwischen zwei ganz anderen Ausprägungen von Religiosität.

Auf der einen Seite eine Religiosität, die umfassende Ordnungsansprüche gegenüber der Gesellschaft anmeldet, und deswegen am Konnex zwischen Religion und alltagspraktisch verbindlicher Moralität festhält – also etwa die Religiosität des christlichen Mittelalters, oder die katholische Religiosität bis fast in die Gegenwart rural gebliebener bäuerlicher Gesellschaften des italienischen Südens, oder die islamische Religiosität tendenziell peripherisierter Regionen der Weltgesell-

schaft: es geht hier um Formen der Kopplung von Religion und Moral, wie sie in jeweils lokal unterschiedlicher Ausprägung typisch sind für noch nicht oder noch fast nicht von funktionaler Differenzierung erfasste Regionen der Weltgesellschaft. Und lediglich dort, wo unmittelbar auf die moderne Zumutung der Entkoppelung von Religion und Moral reagiert wird, kann von Fundamentalismus, von fundamentalistischen Reaktionen auf Modernität (also auf funktionale Differenzierung zuallererst) die Rede sein.

Aber aus welcher Perspektive kann davon die Rede sein? Wohl nur aus der Perspektive einer Religiosität, die umfassende Ordnungsansprüche gegenüber der Gesellschaft aufgegeben hat: die also die Autonomie der anderen Funktionssysteme grundsätzlich akzeptiert hat, nicht mehr etwa auch die Wirtschaft, das Recht, die Politik regeln will; und die auf den Konnex zwischen Religion und unitärer, alltagspraktischer Moralität verzichtet hat – und dies lässt sich als die Religiosität einer modernen Gesellschaft beschreiben. Eine moderne Gesellschaft, die ja eben nicht eine *säkularisierte*, sondern nur: eine *funktional differenzierte* Gesellschaft ist, die also sehr wohl Raum für Religiosität lässt – aber als Funktionssystem *neben anderen*. So betrachtet ist man gar nicht erst versucht anzunehmen, der Islam etwa sei mit funktionaler Differenzierung grundsätzlich inkompatibler als der Katholizismus (vgl. Bielefeldt 1990; Tibi 1987). Und es geht auch nicht länger um Assimilation *oder* Multikulturalismus: es geht um *beides*. Um eine *Inklusion* in Funktionssysteme, die mit einer *Pluralität* der Denominationen grundsätzlich kompatibel ist. Es geht also lediglich um eine moderne, mit *funktionaler Differenzierung kompatible*, Religiosität – ob diese sich nun Islam oder Katholizismus oder Protestantismus nennt, ist wohl eher ein nachgeordnetes Problem, das nicht die funktionale Differenzierung an sich berühren kann, sondern lediglich die (Konkurrenz-)Dynamik von Organisationen des Funktionssystems Religion betrifft: Coca Cola versus Pepsi Cola, gewissermaßen. Und da mag es marketingtechnisch sogar sinnvoll sein (gerade auch bei laufenden Fusionsverhandlungen), nicht auf Ökumene, sondern auf Exklusivität zu setzen: extra ecclesiam nulla salus.

Wie sieht nun schließlich die Bilanz dieser Umstellungen in Bezug auf die Frage nach den Herausforderungen einer multikulturellen, funktional differenzierten Gesellschaft an religiöse Symbolsysteme aus?

Die Entkoppelung von Religion und Moral entzieht der Religion ihren konflikttreibenden Kern: die Moral. Denn aus der Sicht einer

bestimmten Moral müssen alternative Moralen immer unmoralisch erscheinen – und dies sorgt zunächst nicht für Dialog, sondern für Konflikt (historisch betrachtet, ja tatsächlich auch: nicht zu knapp).

Verzicht auf enge Kopplung mit Moral meint aber nicht unbedingt: Verzicht auf ethische Reflexion. Im Gegenteil. Denn wiederum historisch betrachtet formiert sich ethische Reflexion an der Frage nach der Begründbarkeit von Moral. Und diese Frage stellt sich erst, wenn klar wird, dass Moral kontingent ist – dass es also unterschiedliche Moralitäten gibt, deren Unterschiedlichkeit im Vergleich sichtbar und so der Reflexion zugänglich gemacht wird. Der Vergleich selbst regt zur Reflexion an – und orientiert die Reflexion auf die Suche nach Gemeinsamem in der Verschiedenheit. Nach Gemeinsamem auf einem höheren Abstraktionsniveau, auf einem höheren Niveau der Verallgemeinerung. Und genau dies scheint mir schließlich den Kern des Begriffs des Multikulturellen überhaupt auszumachen: den Kulturvergleich und seine Folgen. Seine Folgen: der zwanglose Zwang gewissermaßen, der daraus entspringt, dass der Vergleich immer eine dreistellige Operation ist. Sie setzt nicht nur die Unterscheidung des Verglichenen voraus. Es muss »auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden [...], der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert.« Und dieser Vergleichsgesichtspunkt erinnert daran, dass in der Verschiedenheit etwas Dasselbe sein muss – auf einem höheren Abstraktionsniveau. Auf einem höheren Verallgemeinerungsniveau. Der Vergleich regt eben »zur Reflexion an, sodann, wenn man darin geübt ist, zur immer weitergehenden Abstraktion und schließlich zur Anerkennung der unvermeidbaren Kontingenz der Vergleichsgesichtspunkte« (Luhmann 1994: 38).

In genau diesem Sinne kann eine moderne Religiosität im Kulturvergleich universalistische Ansprüche geltend machen, die in ethischer Reflexion die verallgemeinerungsfähigen Gehalte grundsätzlich viel zu konfliktfreudiger exklusiver Moralitäten zu erschließen vermag. Anders, vielleicht etwas leichter verständlich, gesagt: die Koexistenz der Religionen zwingt die Religionen dazu, ihre exklusiven, ausschließenden Moralen abzustoßen. An die Stelle konkreter moralischer Handlungsvorgaben treten dann hochabstrakte ethische Prinzipien, gegen die niemand ernsthaft etwas einzuwenden haben kann. Eine rechtlich disziplinierte multikulturelle Koexistenz der Religionen fördert, so betrachtet, Reflexivität – was vor allem meint: sie fördert, à la longue, den Abbau konfliktgenerierender exklusiver Moralitäten.[15] Multikul-

15 Auf etwas anderen Wegen trifft sich diese Argumentation mit Jürgen Habermas' These, nach der religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller

turalität löst also exklusive Moralitäten auf. Und insofern als seit längerem ja bekannt ist, dass Moral, also die Unterscheidung von Gut und Böse, nichts unbedingt Gutes ist, kann man sich abschliessend eigentlich nur möglichst noch etwas mehr religiöse Pluralität bzw. Multikulturalität für die Gesellschaft wünschen: sie kann es durchaus weiterhin brauchen.

Literatur

Bielefeldt, Heiner (1990): »Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam«, in: *Europäische Grundrechtezeitschrift*, 21/22.

Durkheim, Emile (1893): *De la division du travail social*, Paris: Alcan.

Durkheim, Emile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Librairie Félix Alcan.

Habermas, Jürgen (2004): »Religious Tolerance – The Pacemaker for Cultural Rights«, in: *Philosophy* 79, S. 5f.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (1997): *Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, 2. Bd., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hoffmann-Nowotny, Hans J. (2001): »Internationale Migration und das Fremde in der Schweiz«, in: ders. (Hg.), *Das Fremde in der Schweiz*, Zürich: Seismo, S. 11-30.

Huntington, Samuel P. (1992): *Clash of Civilisations?*, Washington D.C.

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1977): »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, in: Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 19-38.

Luhmann, Niklas (1994): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Murdock, George P. (1967): *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rechte auftritt. Es geht hier allerdings nicht so sehr um vernünftige Gründe, als vielmehr um den Zwang zur Koexistenz, der über funktionale Differenzierung selbst vorangetrieben wird (vgl. Habermas 2004: 5f.).

Smith, William. R. (1889): *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Black.

Tibi, Bassam (1987): *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Turner, Bryan S. (1991): *Religion and Social Theory*; London: Sage Publications, S. 38f.

Underhill, Ralph (1975): »Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study«, in: *American Journal of Sociology* Vol. 80, 4, S. 841-861.

Weber, Max (2004): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. und eingel. von Dirk Käsler, München: C.H. Beck.

Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur? Sieben Thesen

Enno Rudolph

These 1

Um die Frage nach der Unentbehrlichkeit von Entwicklungen, Einrichtungen, Entdeckungen oder Erfindungen – gleich welcher Art – zu beantworten, kann es hilfreich sein, sich vorzustellen, was geschehen würde, wenn das betreffende Phänomen nicht existierte. Was geschieht, wenn die Entwicklung der Kultur – etwa in Europa – zum Absterben einer ihrer prägnantesten Formen, der Religion, führen würde? Eine Antwort könnte die folgende sein: Tilgungsversuche oder Tilgungsprozesse erzeugen nicht selten Leerstellen, die neue inhaltliche Besetzungen provozieren. Wir kennen solche Phänomene aus der Politik: wird eine Partei der Unzufriedenen aus dem politischen Kräftespiel vertrieben, bildet sich schnell ein entsprechender Ersatz. Motor ist der Bedarf. Interpretiert man die europäische Kulturgeschichte als einen – freilich keineswegs kontinuierlich verlaufenen – Prozess zunehmender Säkularisierung, dann würde dies bedeuten, dass die durch diesen Prozess erzeugten religiösen Vakua sich eines Tages als Defizit bemerkbar machen könnten, es sei denn, dass die unterschiedlichen Säkularisierungsschübe immerhin den Erfolg mit sich gebracht hätten, Bedürfnisse, die zuvor primär oder ausschließlich seitens der Religion befriedigt werden konnten, nun außerreligiös zu bedienen. Welche Bedürfnisse – so ließe sich die eingangs gestellte Frage wenden – können dies gewesen sein? Es scheinen über die Jahrhunderte Bedürfnisse gewesen zu sein, die sich in Fragen artikulieren, für deren Beantwortung sich über Epochen hinweg entweder die Religion allein oder die Religion in nicht immer edlem Wettstreit mit autonomen Philosophien für zuständig erklärte. Ich nenne sie im Folgenden *religious basic needs* und meine damit Fragen wie

- diejenige nach der Verantwortlichkeit für die Übel in der Welt: die alte Theodizee-Frage;
- diejenige nach der Ultimativität des Todes; oder
- diejenige nach der Kompetenz des Einzelnen, ein wenigstens sinnvolles, wenn nicht sogar glückliches Leben in einer Frist von unbestimmter Dauer zu führen.

Europas primäre Religion, die christliche, hat auf diese drei Fragen den Anspruch auf ein Beantwortungsmonopol erhoben, das ihr teils schleichend, teils offensiv mehr oder weniger stetig aberkannt wurde: von der Wissenschaft, von der Philosophie, vom gesunden Menschenverstand. Dabei ist die allenthalben zu verzeichnende und rapide gestiegene Unverbindlichkeit und Unglaubwürdigkeit der seitens der Religionsgelehrten bereitgestellten Antworten nicht ihrer mangelnden Präzision zuzuschreiben, sondern eher der Unzumutbarkeit ihrer Prämissen:

– Auf die Frage nach der Verantwortlichkeit für die Übel dieser Welt hat die christliche Religion traditionell mit aufwändigen Versionen des Theodizeemodells geantwortet. Dieses bestand darin, ihrem Gott zwar die Verantwortlichkeit für das Ganze der Welt, dem Menschen aber eine Mitverantwortlichkeit für das Schlechte zuzuweisen und diese beiden Zuweisungen einander dadurch zu vermitteln, dass dem Menschen eine Vergebung seines Versagens in Aussicht gestellt wurde, allerdings erst nach der immanenten Auswirkung aller Übel. Der säkularisierte Mensch ist mit dieser Form einer Vertröstungstheologie weniger denn je zu erreichen und die Philosophie hat sie im Grunde nie akzeptiert, wenn man Voltaires Protest gegen Leibniz' Apologie unserer Welt als gelungene Kreation eines vollkommenen Schöpfers einmal als Rehabilitation des philosophischen Realismus bewertet. Die Gottesverteidigung nach Art der Theodizee empfiehlt sich überdies in einer metaphysisch derart überlasteten Sprachform, die auf kein kompetentes Verständnis mehr stößt, und sie ist an einen Menschen adressiert, der keine Zeit mehr hat zuzuhören, und der sich längst damit abgefunden hat, dass ihm seine Zeit nicht gehört.
– Die Frage nach der Ultimativität des Todes wird innerhalb des institutionalisierten Christentums bis heute hin mit Erzählungen von der Unsterblichkeit der Seele beantwortet. Wir stellen aber auch fest, dass kaum noch ein sich empirisch und logisch kontrollierter Rationalität verpflichteter Mensch einen Seelenbegriff akzeptieren kann, für den, in welchem Sinne auch immer, ein Unsterblichkeitspostulat geltend gemacht wird. Dem entspricht durchaus, dass manche Lebenshungrige, die die Zeit gern durch die Ewigkeit ersetzen wollen, dies eher mit Hilfe zeitgemäßer technischer Errungenschaften zu erreichen versuchen. Was an Stelle der religiösen Unsterblichkeitsverheißungen verlangt wird, ist auch vielmehr die Antwort auf die Frage, ob die als bedrängend empfundene Befristung unseres Daseins durch den Tod eine extensive Lebens-

gestaltung sinnvoll macht, und wenn ja, wie. Aufgeklärte Ansätze wie derjenige, Unsterblichkeit als eine Metapher für bleibende Wirksamkeit des Einzelnen im Gedächtnis der Überlebenden nach seinem Tode zu deuten, verlieren ebenfalls zunehmend an Überzeugungskraft, da sie nicht zuletzt einen Grad an Solidarisierung mit nachfolgenden Generationen voraussetzen, der kaum noch existiert. Dem entspricht ein Autoritätsverlust religiöser Institutionen, der sich nicht zuletzt in der Wirkungslosigkeit von moralischen Gewinn- und Verlustrechnungen zeigt, wie die traditionellen Theologien sie mit den schon vor Jahrhunderten als monströs empfundenen Erfindungen von Sünde und Gnade aufgemacht hatten. Die Menschen haben die Angst vor dem Tod zwar nicht verloren. Aber sie haben geeignete Strategien entwickelt, sich mit ihm zu arrangieren – sie verdrängen ihn durch Überbeschäftigung, sie normalisieren ihn nicht zuletzt durch unterhaltsame Horrortrips oder, wenn sie anspruchsvoll sind, heroisieren sie ihn durch eine Deutung, die darauf zielt, die Bereitschaft, den Tod zu akzeptieren, als eine existenzielle Leistung – Heidegger: als »äußerste Möglichkeit« – zu interpretieren.

– Und schließlich ist da die Frage nach Sinn und Glück. Antworten darauf hat die Religion in ihren traditionellen Botschaften in der Regel mit moralischen Obligationen verknüpft, die der zeitgenössische *homme civil* mehr als alle seine Vorgänger weit von sich weist. Moral deautonomisiert und versucht, ohnehin als Überforderung erlebte Solidarisierungspostulate an zusätzliche Bedingungen zu knüpfen. Wenn schon die bietende bzw. die tröstende Religion auf keine Aufgeschlossenheit mehr stößt, wie soll es da die fordernde tun.

Fazit: Die Religion hat den Kampf gegen die Säkularisierung verloren.

These 2

In den Kulturtheorien des vergangenen Jahrhunderts ist mitunter die These anzutreffen, dass die Religion – kulturgenealogisch betrachtet – eine erste entscheidende Stufe im allmählichen Prozess permanenter Aufklärung des Menschen markiert. Das interessante an dieser These ist nicht die Definition der Kulturgeschichte als Aufklärungsgeschichte. Sie ist geläufig und inzwischen museal. Das interessante an dieser These ist, dass die Religion nicht als Gegenmodell zur Aufklärung, sondern selbst als Stadium in einer als zunehmender Aufklärungspro-

zess verstandenen Kulturgeschichte gedeutet wird. Religion befreit von Schicksalsgläubigkeit. Sie ersetzt blinde Ergebenheit gegenüber dämonischen Lenkungen, von denen die Mythen erzählen, durch einen rationalitätsgeprägten Dialog mit einem argumentierenden Gott: die unberechenbaren Götter der Mythen weichen einem berechenbaren Gegenüber, mit dem man sogar verlässliche Verträge schließen und langfristig planen kann. Beispiele – etwa aus der Geschichte Israels – für dieses Mensch-Gott-Verhältnis sind zahlreich. Kulturgeschichtlich gesehen hätte die Religion damit ihre Unentbehrlichkeit längst bewiesen und dem entspricht schlüssig die These, Religion sei das kritische Bewusstsein des Mythos. Der Satz bringt zum Ausdruck, dass die Religion auf mythische Dämonengläubigkeit reagiere wie ein Paradigma der Aufklärung auf einen voraufgeklärten Zustand, zugleich aber Wesentliches vom Mythos bewahre, nicht zuletzt das Vertrauen in heteronome Schicksalsbestimmung. Religion als ›Aufhebung‹ des Mythos, ›Aufhebung‹ im doppelten Sinne des Wortes: als Tilgung und bewahrende Aufwertung. Religion als gelingende Aufklärung des mythischen Menschen über seine Kompetenz, sein Verhältnis zu den Göttern anders zu gestalten als in blinder Ergebenheit, nämlich dialogisch und mit der Bereitschaft einer wesentlich größeren Verantwortungsübernahme als es der mythische Mensch wagte.

Ist diese Funktion von Religion übertragbar auf die Gegenwart? Der Mythologe Ernst Cassirer legt diese Vermutung schon deshalb nahe, weil er auf die Remythisierungen verwies, die sich in der Moderne auch nach abgeschlossenen Prozessen der Hochaufklärung als möglich erwiesen – vornehmlich in politischer Form. Totalitäre Gesellschaftsformen werden durch Mythologeme ideologisch stabilisiert, wie es sich etwa an den Geschichtsmythen des modernen Faschismus geeignet demonstrieren lässt. Überhaupt ist die Remythisierungstendenz postaufklärerischer, durch die Moderne nachhaltig geprägter, Gesellschaften bisher nicht wirklich erklärt; Ernst Cassirers eindringliche Forderung, diesem Problem kulturwissenschaftliche Studien zu widmen, ist so aktuell wie je. Zweifelhaft allerdings bleibt, ob derselbe Cassirer zur Aufklärung über die freiheitszerstörende Kraft von Mythen tatsächlich auch heute noch auf die kulturelle Form der Religion vertrauen würde, oder ihr sogar die Funktion eines kulturellen Korrektivs zumuten würde. Eine entsprechende Empfehlung dürfte schon allein deshalb nicht zu erwarten sein, weil er für die Entstehung von politischen Mythen und den durch sie offensichtlich indizierten kulturellen Atavismus keine Erklärung fand. Hinzu kommt die zuvor erwähnte, trotz aller Mythenkritik bewahrte Mythenabhängigkeit der Religion, sodass sich die Frage stellt, ob die Religion sich im Falle einer

Mandatsannahme als Kritikerin politischer Mythen nicht wie ein Beelzebub empfehlen würde, um den Teufel auszutreiben.

These 3

Aber – so ist drittens zu fragen – haben die Säkularisierungsschübe in verschiedenen Epochen – sowohl in der europäischen Renaissance, als auch und gerade in der Aufklärung – nicht auch der Religion ihre Legitimation zu verdanken und sie, wenngleich indirekt, damit doch zu einem kulturellen Erfolgsprodukt gemacht? Manches spricht dafür. So kann man es als Erfolgsgeheimnis unterschiedlicher Aufklärungsprozesse im modernen Europa bezeichnen, dass sie dazu führten, genuin religiöse Gehalte und Botschaften umzurüsten und im Interesse der Bedürfnisse des modernen Menschen zu transformieren. Zu denken wäre dabei weniger an kompromisslose Religionskritiken vom Typ Ludwig Feuerbachs oder Karl Marx' – die ja die Religion eher ab- als umrüsteten –, sondern vielmehr an raffiniertere und aufwändigere Beispiele von der Art der ›politischen Theologie‹ eines Thomas Hobbes oder der Moralphilosophie eines Immanuel Kant. Thomas Hobbes verstand es auf eine bis in die Gegenwart wirksame und virulente Weise, spezifische Theologoumena der christlichen Tradition, ja sogar deren dogmatischen Grundbestand, in eine außerreligiöse Sprachwelt zu übersetzen, in der diese Gehalte ihre vormalige Semantik bewahrten, zugleich aber extrem radikalisiert wurden und politische Zuspitzungen erfuhren. Um ein Beispiel zu nennen: Ein Staatsführer, der den Auftrag zu erfüllen hat, ein Gemeinwesen langfristig zu erhalten und zu stabilisieren, Sicherheit zu garantieren und Recht zu setzen, muss nach Hobbes souverän sein, d.h. sein Aktionsradius, seine Macht, seine Kompetenz dürfen keine Beeinträchtigung durch Neben- oder Gegenmächte erfahren. Der Staatsrechtler Carl Schmitt, ›Kronjurist‹ Adolf Hitlers, den man auch den Thomas Hobbes des 20. Jahrhunderts nennt, beschrieb diese unanfechtbare Kompetenz als »souverän«, in dem Wissen, dass Thomas Hobbes sich bei seiner Beschreibung der Souveränität des Staatsführers am traditionellen Gottesbegriff orientierte: Macht, die ihren Namen verdient, hat ihre Norm im Paradigma der Allmacht; Macht hat nur, wer souverän ist. Was Schmitt von der modernen Jurisprudenz behauptete, gilt schon für den Sprachgebrauch der Staatsphilosophie eines Thomas Hobbes, nämlich dass alle modernen Begriffe des Staatsrechts säkularisierte Theologoumena sind. Hobbes' moderner Staat hat also einen Gott, aber im Unterschied zum traditionell religiösen ist dieser Gott ein Souverän,

den man sehen, nach dessen Gesetzen man im Alltag leben kann und dessen Kompetenz keiner Theodizee bedarf. Wenn sich dieser Souverän für das Schicksal seiner ihm Anvertrauten verantwortlich erklärt, ist dies akzeptabel, weil täglich überprüfbar und einklagbar. Auch seine Erlösungsversprechen unterliegen einer empirischen Kontrolle. Er hat nicht Heil in unbestimmter Zukunft zu verheißen, sondern Sicherheit in der Gegenwart zu gewähren, die, wenn der Staat funktioniert, gemessen am Naturzustand der Menschen geradezu als Glücksgarantie bewertet werden kann. Und sollte dies nicht gelingen, darf man ihn verjagen.

Fazit: Hobbes' Souverän garantiert, was der christliche Gott nur verspricht: Erlösung, Bewahrung, Leben.

Und damit ist der Bezug zum zweiten Beispiel hergestellt: Immanuel Kants Angebot an die Theologie, die Verteidigung der Religion der Philosophie zu überlassen, ist an Raffinesse schwerlich zu überbieten. Er schlägt vor, den traditionellen Begriff der Sünde – mit dessen Drohpotenzial die Kirche sowohl die, die zu ihr standen, als auch die, die nicht zu ihr wollten, in Angst und Schrecken hielt, und so für eine stetige Selbstreproduktion von Religiosität sorgte – durch den Begriff des Bösen zu ersetzen. Das Böse, so Kant, sitzt so tief, wie die Sünde nach Auffassung der Christen. Aber im Unterschied zur Sünde ist das Böse nicht einfach wie eine Hypothek permanenter Erlösungsbedürftigkeit hinzunehmen, eine inhärente Mitgift der Menschennatur, sondern es bezieht seine Virulenz aus der Art und Weise, wie der Mensch seine Freiheit gebraucht. Das Böse ist selbst Vernunft, die sich gegen sich selbst kehrt; es ist zu bewältigen, unschädlich zu machen, indem der Mensch seine Freiheit in die autonome Praxis wechselseitigen Freiheitsverzichts übersetzt. Die christliche Religion hat die Sünde gebraucht, um dem Menschen seine Autonomie streitig zu machen; der Aufklärer Kant braucht das Böse, um den Menschen auf seine Autonomie zu verpflichten.

Fazit: Die Religion ist tot. Es lebe die Religion?

These 4

Die damit anhand der Beispiele von Thomas Hobbes und Immanuel Kant illustrierten Säkularisierungsschübe lieferten zwar keine Garantien dafür, dass die Bedürfnisse, die in Kultur prägender Weise einmal

von der Religion befriedigt worden waren, nun auf Dauer durch Weltbildangebote und Orientierungsvorgaben bedient würden, die ihre Legitimation eher aus der Religionskritik bezogen. *Aber für geraume Zeit konnte philosophische Aufklärung doch den Religionsschwund kompensieren.* Die Theologie hatte von nun an die schlechteren Karten in Sachen Verteidigung der Religion, sowohl gegenüber der Philosophie als auch gegenüber den Wissenschaften. Die Theologie zog mit ihrem Versuch, auf Verbindlichkeit der Lehren, auf Tradition von Autoritäten bzw. auf die Autorität von Traditionen zu setzen gegenüber einer Philosophie den Kürzeren, die auf Legitimation durch Plausibilität setzte. Die Moderne lässt sich zweifellos als die Epoche bezeichnen, die sich auszeichnete durch den vorläufigen Sieg autonomer Rationalität über die Autorität von Doktrin und Tradition; ein Sieg, der allerdings in jüngster Zeit einerseits eine Potenzierung, andererseits aber auch eine eigentümliche Simplifikation erfahren hat: nämlich durch die erfolgreiche Verankerung des Kriteriums der Machbarkeit über das der Denkbarkeit. Diese Potenzierung birgt Gefahren, vor denen allenthalben gewarnt wird. Insbesondere ist auf diejenige Gefahr zu verweisen, die man als die der Manipulierbarkeit der Welt durch Technik und durch die Produktion virtueller Welten im Medien-Universum bezeichnen kann. Tatsächlich haben Technologiesprung und Technologierausch zu einer Verdrängung der Phantasie durch eine omnipräsente Technokratie geführt und sind auf dem Weg, Spielräume zu okkupieren, die einmal dazu geeignet waren, sich Konzepte für ein gelingendes Leben zu entwerfen. Historisch formuliert lautet das hier vorgetragene Fazit: nachdem die Philosophie der theologischen Bevormundung entkommen war, um sich am Fortschritt der Einzelwissenschaften zu orientieren, emanzipierten diese sich ihrerseits durchaus konsequent von der Philosophie, denunzierten sie als weltfremd und empfahlen sich als Garanten der Nützlichkeit des von ihnen verwalteten Wissens. Überhaupt hat sich weithin ein Wissenschaftsverständnis in- und außerhalb der wissenschaftlichen Diskurse Popularität verschafft, dem zufolge Wissenschaft als Kompetenz zur Vermittlung von Wissen über die Herstellbarkeit künstlicher Welten verstanden wird. Auch dieser Entwicklungsschub hat Leerstellen geschaffen. Die Angehörigen der gesellschaftlichen Eliten verschaffen sich relativ leicht Kompensation durch die Angebote der mehr oder weniger anspruchsvollen Unterhaltungsindustrie oder etwa durch die Künste. Für die Angehörigen der zunehmend wachsenden restlichen Bevölkerungsschichten aber könnte die Anfälligkeit für neue Formen der Religiosität in dem Masse steigen, in dem sie an den Produktionen der künstlichen Welten nicht beteiligt sind, ja ihnen sogar geopfert werden. Was ent-

steht, ist eine neue Form der Klassengesellschaft, die in Teilen verteilt ist auf die zur Koexistenz genötigten unterschiedlichen Kulturen in den Ballungszentren der Industrienationen. Die Neigung von Angehörigen fremder Kulturen, ihre religiösen Gewohnheiten in der Fremde zu verstärken, erklärt sich bekanntlich auch daraus, dass sie einer Integrationsverweigerung gegenüber stehen, der sie nicht gewachsen sind.

Manipulierbarkeit der Welt, d.h. im Übrigen auch, dass diejenigen, die tatsächlich die Macher sind – die politischen, ökonomischen und technokratischen Steuermänner – längst die alten Götter verdrängt, ohne sie freilich ersetzt zu haben. Hier entstehen Vakua, und hier anzusetzen könnte eine neue Aufgabe einer Religion sein, die sich allerdings als Initiatorin eines neuartigen gesellschaftlichen Diskurses zu bewähren hätte, der u.a. die Kritik an der beschleunigten Perversion der Zweck-Mittel-Relation von Mensch und Technik zum Gegenstand haben müsste.

Die entscheidende Frage allerdings lautet zuvor, warum sollte Religion sich überhaupt zu einer solchen Diskursinitiative verstehen, wenn die Beobachtung zutrifft, dass die oben genannten Schlüsselfragen, die zu beantworten einmal das Privileg der Religion war, ihre Dringlichkeit verloren haben? Anders gefragt, wie könnte die Religion es leisten, die Attraktivität und Aktualität dieses Diskurses kommunikabel und plausibel zu machen und zugleich auszuloten, ob die oben genannten *religious basic needs* noch solche sind?

Zur Beantwortung dieser Frage seien zwei Modelle vorgeschlagen, die geeignet sein könnten, einen Diskurs über die Rolle der Religion herzustellen. Das erste Modell (5.) ist das Modell eines interreligiösen Dialogs, der sich, anders als die gewöhnlichen Versuche, nicht dadurch auszeichnet, einen *overlapping consensus* zwischen Religionen herzustellen, also substanzielle Gemeinsamkeiten zu ermitteln, sondern vielmehr einen friedlichen Dissens zu schaffen, indem er die Differenzen überhaupt toleranzfähig macht, ohne die Gemeinsamkeiten zu überschätzen. Das zweite Modell (6.) benutzt das antike Paradigma der Einheit von politischer Tätigkeit und erfülltem Leben, das Modell der Polis, um die Frage zu stellen, ob Religion aus den unterschiedlichen säkularisierten Bereichen, in denen sich ihre Gehalte in modifizierter Weise wieder begegnen, nun wiederum ihrerseits konstruktiv etwas lernen kann, oder ob diese Möglichkeit endgültig verwehrt ist:

These 5

Nach 1945 konnte man vornehmlich unter deutschen protestantischen Theologen den Versuch beobachten, die tiefe Schuld, in die man den Juden gegenüber geraten war, dadurch demonstrativ zu akzeptieren und wohl auch abzutragen, dass man den Juden ein Gesprächsangebot unterbreitete, welches sich mit der Formel »Jesus war Jude« attraktiv machen wollte. Die Formel sollte einen interreligiösen Konsens ermöglichen, der an die Substanz der religiösen Grundlagen ging, indem man nach dem Vorbild traditioneller Toleranzedikte die Identität des auf verschiedene Weise verehrten Gottes unterstellte. Der Vorgang war aus zwei Gründen interessant:

– Zum einen blieb er erfolglos, weil die konsequent denkenden Juden diesen Versuch einer »freundlichen Übernahme« als feindlich interpretierten und überdies als nachträglichen Legitimationsanspruch auf Aneignung der hebräischen Bibel durch den christlichen Kanonisierungsprozess verstanden;
– zum anderen konterkarierte dieser Versuch in den dafür zuständigen Zünften den Dialog zweier Religionen, die darum konkurrierten, die Traditionen, die sie auf unterschiedliche Weise gemeinsam geprägt hatten, zum Diskursgegenstand ihrer Kultur zu machen. Europa – einmal verstanden als historischer Schauplatz eines immer wieder gestörten Diskursversuches zwischen Juden und Christen – freilich nicht nur zwischen ihnen – hätte doch, wollte es seiner Eigenart als Zentrum kultureller Diversität gerecht werden, Diskurs nicht zu üben, um Differenz aufzuheben, sondern um Differenz zu thematisieren, nicht also um ideologische Homogenität zu stiften, sondern kulturelle Heterogenität anzureichern – anders also, als das Cusanus-Modell es denkt, das nach dem Prinzip vorging, in der Vielheit religiöser Formen zeige sich religiöse Einheit (»Una religio in rituum varietate«). Dieses Prinzip egalisiert und nivelliert tendenziell, und kann eben deshalb nicht erreichen, was es möchte, nämlich friedliche Koexistenz. Der Dialog zwischen Juden und Christen ist doch darum interessant, weil sich beide in der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen nicht nur nicht einigen können, sondern auch nicht zu einigen brauchen. Gerade aber deshalb sind sie geeignet zur Einrichtung eines permanenten Disputs über das, was sie trennt, und durch Form und Stil der Auseinandersetzung zu demonstrieren, wie es gelingen kann, eine Gesellschaft von innen heraus diskursiv zusammenzuhalten, ohne dass die offen identifizierten Differenzen zur Destruktion der Kommu-

nikationsgrundlage führen. Zwar ist diesen beiden Religionen gemeinsam, auf der Urerfahrung der Abwesenheit Gottes gegründet zu sein – aber die Weisen der Abwesenheit unterscheiden sich ebenso grundlegend voneinander wie die Formen, diese Abwesenheit zu bewältigen: der Gott der Juden kündigte seine unmittelbare Präsenz auf, indem er seine Menschen aus dem gemeinsamen Lebensgarten vertrieb; und der Gott der Christen starb. Die unterschiedliche religiöse Bewältigung dieser Absenzerfahrung könnte kaum diverser sein: die Juden suchten ihren Gott in der Geschichte wiederzufinden – er selbst gab ihnen die Wegweisung dazu anlässlich der Vertreibung aus dem Paradies; sie suchten ihn konsequent als politischen Retter. *Der Weg der Bewältigung der Absenz Gottes führt also vom Paradies zur Politik, er zeichnet eine Horizontale.* Die Christen hingegen suchen ihren Gott jenseits der Welt. Das Leben wird interimistisch gedeutet, die Politik devaluiert. *Ihr Weg führt von der politischen Welt zum Paradies, er zeichnet eine Vertikale.* Beide Religionen und ihre Theologien kennen zahlreiche Modifikationen dieser Wege – Abwege, Umwege, Rückwege. Hier streiten nicht nur zwei Typen religiöser Lebensdeutung miteinander, hier streiten zwei Typen von Kulturauffassungen miteinander, die über Jahrtausende ihr Profil aus der jeweiligen Bewältigung der Gottesabsenz zogen.

Fazit: Wenn Religion selbst im Stande ist, das aktuelle Problem der Abwesenheit Gottes authentisch zu thematisieren, dann könnte der Streit zwischen zwei Religionen über diese verbindende Erfahrung und ihre differenten Behandlungsweisen eine innovative Diskursgrundlage für die Beantwortung der Frage dieses Beitrags liefern.

These 6

Eine Reihe unterschiedlicher, für die Neuorientierung der Philosophie nach 1945 repräsentativer Autoren innerhalb und außerhalb des deutschen Sprachbereichs – zu verweisen ist exemplarisch auf Hannah Arendt oder Alasdair MacIntyre – haben ihre analytischen Kompetenzen in den Dienst einer kritischen Bestandsaufnahme der ideellen Errungenschaften der Moderne gestellt und finden sich – trotz zum Teil erheblicher Gegensätze – doch darin zusammen, dass sie auf die Lebensform der griechischen Polis zurückgriffen, um der Gegenwart einen Spiegel vorzuhalten. Ihre Kritik bezog sich auch auf die Rolle der Religion und führte zu der Feststellung, dass, wenn Religion und Poli-

tik eine Koalition bildeten, beide Seiten schlecht dabei aussahen: die Religion vermittelte der Politik über Jahrhunderte europäischer Geschichte eine Legitimation, und entsprechend umgekehrt vermittelte die Politik der Religion Einfluss auf die ›irdischen‹ Belange. Die ursprüngliche Arbeitsteilung zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten – Politik für Immanenz, Religion für Transzendenz – wurde unterlaufen. Im Bündnis von Thron und Altar, aber auch in der Rede vom ›heiligen‹ römischen Reich, kamen Anspruch und Fatalität solcher Allianzen Epochen bildend zum Ausdruck. Die genannten philosophischen Autoren zeichnen sich zunächst durch eine gemeinsame Skepsis gegenüber solchen und ähnlichen Koalitionen aus; diese Skepsis lässt sich aktualisieren und durchaus auf zeitgenössische Formen von Theokratien beziehen: wo Gott direkt zum Staatsführer wird und die Priester seine Minister oder Wächter im Staat sind, haben Religion und Politik sich wechselseitig so vollständig instrumentalisiert, dass sie die gemeinsame Kultur ihres Geltungsbereiches totalisieren.

Die Kritik der erwähnten Polis-Apologeten erschöpft sich aber nicht in der Warnung vor solchen Formen des religiös-politischen Totalitarismus und seinen Varianten – wie etwa vor dem Faschismus und seinen religiomorphen Ideologemen. Diese Kritik verwendet vielmehr das Modell der Polis, um zu zeigen, dass es jedenfalls in der europäischen Geschichte einmal anders ging: Die Polis als Modell einer postmythischen, gleichwohl aber weitgehend religionsneutralen Gesellschaft, in der das, was im Rahmen religiös konstituierter Gemeinschaften gewöhnlich von Gott erwartet wird, nun vom Menschen gemacht wird. Dies aber nicht einfach so, dass analog zur modernen Autonomieidee der Mensch sich zum Schicksalslenker in eigener Sache erklärt und – lange vor der Moderne im vorneuzeitlichen Humanismus – die Theodizee durch Geschichte ersetzt, sondern – anders und in Entgegensetzung zur Moderne – vielmehr so, dass der Mensch sich in dem Sinne als politisches Wesen begreift, als er tatsächlich eine Polis, eine Gemeinschaftsorganisation schaffen kann, so wie es die Mythen von den Göttern behaupten: eine Gesellschaft ungleicher Individuen, die sich als Forum praktizierter Gerechtigkeit etabliert.

Was aber ist der Vorteil dieses in der Antike versunkenen Modells? Der Vorteil wird sichtbar am Beispiel des uns geläufigen Versuchs der Moderne, die autonome Kompetenz des Menschen zur Geschichtsgestaltung zu preisen. Wo nämlich der Autonomismus des modernen Menschen einher geht mit einer als kompensationsbedürftig empfundenen Endlichkeitserfahrung – Endlichkeit wird in der Aufklärung metaphysikkritisch hochgehalten, zugleich aber als Defizit empfunden –, kommt das Polis-Modell ohne eine Zusatzmoral und entsprechend

auch ohne die ideologische Funktion von Religion aus. Im Polis-Modell – insbesondere aristotelischer Prägung – konvergieren Moral und Recht. Die Grundlage für diese Konvergenz bildet eine Anthropologie: das heißt eine Auffassung vom Menschen, der zufolge er sich gegenüber dem Tier dadurch auszeichnet, dass er eine Polis bauen kann, nicht wie die Ameisen und Bienen oder andere Tiervölker, um zu überleben, sondern als Lebensform. Wenn der Mensch weiß, dass es ihn auszeichnet, sein Leben als Selbstzweck gestalten zu können, dann will er das auch. Er benötigt Wissen über sich selbst, um zu tun, was gut für ihn ist, und dieses Wissen erübrigt Imperative. Die Polis ist eine Gemeinschaft der Wissenden, die wissen, was der Mensch braucht, um Mensch zu sein. Platon hatte keine ausgeführte Ethik, und die Ethik des Aristoteles – erst mit ihm beginnt bekanntlich die Ethik eine philosophische Disziplin zu werden – hat ebenfalls keine Imperative.

Und die Religion? Der Polis-Mensch musste nicht an Gott oder Götter glauben – jedenfalls nicht im poliskonstitutiven Sinn. Der Polis-Mensch glaubt an die Polis als optimale Möglichkeit, einem Leben als Selbstzweck eine soziale Form zu geben. Das Prinzip, das die Ethik ersetzt, ist – ausführlich begründet bei Platon – das der wechselseitigen Nichteinmischung, d.h. eines von allen Beteiligten geteilten Respekts vor dem ›Menschenrecht‹ eines jeden auf seine Eigenart und Integrität.

Die Polis ist Geschichte und sie war klein und überschaubar. Hannah Arendt – allerdings im Gegensatz zu MacIntyre – wusste, dass die Polis weder in die Gegenwart verpflanzt werden kann, noch dass aus dem Globus, trotz seiner zwischenzeitlich erreichten Überschaubarkeit, eine Polis zu machen ist. Aber etwas anderes wäre aus dieser engagierten historischen Konfrontation zu lernen: Die Polis war frei von destruktivem Konkurrenzkampf zwischen Religion und Politik. Die Polis richtete – jedenfalls idealiter – ihren Appell zur Identifikation der Bürger mit der Sache der Bürgerschaft gleichzeitig an den inneren und äußeren Menschen, an den reflektierenden und an den handelnden. Eine Isolierung des Politischen, d.h. eine Konzentration auf die kompetente Regierungstechnik und exklusive Herrschaftsausübung einiger weniger, sollte der Idee der Polis nach verhindert werden. Das Gelingen eines solchen Projekts erfordert einen hohen Grad an Bereitschaft zum Engagement – Spuren dieses Gedankens findet man im gegenwärtigen Europa doch wahrscheinlich am ehesten noch in einem kleinen Land wie der Schweiz.

Fazit: Die Polis als Religionsersatz? Da ist nicht die Konsequenz. Aber die Polis als Experimentierfeld unterschiedlicher Versuche, die Politik nicht den Oligarchen zu überlassen – das könnte eine Lehre sein, die aus der Antike zu ziehen wäre. Das Polis-Modell beruht auf Erfahrung und kennt die Gefahren: die der Totalisierung der Gesellschaft durch Politik, die Tyrannis. Das aus dieser Entwicklung resultierende Modell ließe sich als das hybride Politik-Modell bezeichnen. Hier am ehesten hätte Religion eine Funktion als Erbin und Treuhänderin – d.h. als *Form der Kritik an hybrider Politik*.

These 7

Ist also die Religion eine unentbehrliche Form der Kultur? Eine direkte Antwort schulden uns wohl die, denen eine diskrete und integre Religiosität nicht genügt, um ein sinnvolles Leben in einer modernen Gesellschaft zu führen. Indirekt wäre die Frage wohl so zu beantworten: Keine Kultur kann auf ihre Geschichte verzichten. Die Religion ist konstitutiver Bestandteil unserer Kulturgeschichte. Insoweit die Geschichte Kultur konstituiert, tut es auch die Religion, jedenfalls als historisches Korrektiv: In negativer Form – wie in der Polis – oder in positiver Form – wie vorgeschlagen im noch nicht zu Ende gekommenen jüdisch-christlichen Dialog als Diskursparadigma.

Autorinnen und Autoren

Martin Baumann, geboren 1960. Studium der Religionswissenschaft, Philosophie und Anglistik in Marburg, London, Berlin und Hannover. Seit 2001 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Luzern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Buddhismus im Westen, Hindu-Religionen in Europa und der Karibik, Diaspora- und Migrationsstudien, Theorie und Methodik der Religionswissenschaft. Neuere Veröffentlichungen: Migration-Religion-Integration. Marburg 2000; Alte Götter in neuer Heimat. Marburg 2003; (Ko-Hg.): Westward Dharma. Buddhism beyond Asia. Berkeley 2002; (Ko-Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Würzburg 2003.

Samuel M. Behloul, geboren 1968. Studium der Theologie, Philosophie, Arabistik und Islamwissenschaft in Luzern und Berlin. 2000 Promotion in Arabistik an der FU Berlin. Seit 2001 Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Islam in der Geschichte, Diaspora- und Migrationsforschung mit besonderer Fokussierung auf Islam und Muslimen in der Schweiz. Neuere Veröffentlichungen: Ibn Hazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung. Boston Leiden Köln 2002; Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht. Religionswissenschaftliches Seminar Luzern 2004; »Religion gleich Dessintegration? Die Rolle der Religion im Integrationsprozess der Migranten.« In: AWR-Bulletin 4, 2004, S. 72-80.

Peter Beyer, geboren 1949. Studium der Religionswissenschaft, Theologie und Soziologie in Toronto und Montreal. Seit 1995 Professor für Religionswissenschaft und Religionssoziologie an der Université d'Ottawa/University of Ottawa, Ottawa, Kanada. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind religionssoziologische Theorie, Religion und Globalisierung, Religion in Kanada und Migrationsstudien. Neuere Veröffentlichungen: »De-Centring Religious Singularity; The Globalization of Christianity as a Case in Point.« In: Numen 50, 2003, S. 357-386; »Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and ›Official‹ Meanings.« In: Social Compass 50, 2, 2003, S. 141-160; Religion im Prozeß der Globalisierung. Würzburg: 2001.

Karénina Kollmar-Paulenz, geboren 1958. Studium der Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft und Indologie in Bonn und New Delhi. Seit 1999 Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind tibetischer und mongolischer Buddhismus, mongolischer Kanon, Religionstheorie, Komparatistik, Buddhismusrezeption in Europa. Neuere Veröffentlichungen: Erdeni tunumal neretü sudur, Wiesbaden 2001; Mythologie des tibetischen und mongolischen Buddhismus, Stuttgart 2002; (Ko-Hg.): Tractata Tibetica et Mongolica, Wiesbaden 2002; »Relevanz der Gottesfrage für eine transkulturell orientierte Religionswissenschaft.« In: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft. Neukirchen-Vluyn 2005, S. 23-49.

Kim Knott, Studium der Religionswissenschaft, Anglistik und Literatur in Leeds, Großbritannien. Seit 2000 Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Leeds sowie ab 2004 Direktorin des Forschungsprogramms »Diasporas, Migration and Identities« des Arts and Humanities Research Council. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Religion, Raum und Lokalität, Theorie und Methodik der Religionswissenschaft, Religion und Gender sowie Religion und Öffentlichkeit. Neuere Veröffentlichungen: »Notions of destiny in women's self-construction.« In: Religion 28, 4, 1998, S. 405-411; Der Hinduismus: Eine kurze Einführung. Stuttgart 2000; »Britain's Changing Religious Landscape: Drowning or Waving?« In: Berichte zur deutschen Landeskunde, 78, 2, 2004, S. 213-29; »The Sense and Nonsense of Community.« In: S. Sutcliffe (Hg.), Religion: Empirical Studies, Aldershot and Burlington 2004, S. 67-90; The Location of Religion: A Spatial Analysis, London and Oakville 2005.

Karsten Lehmann, geboren 1971. Studium der Religionswissenschaft, Soziologie und Geschichte in Tübingen und Lancaster. 2001 Promotion am Institut für Soziologie der Universität Tübingen. Zwischen 2000 und 2004 Leiter des Kontakt- und Informationsbüros für präventive Kinder- und Jugendarbeit (KiB) in Zwickau. Seit 2004 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl Religionswissenschaft II (Prof. Bochinger) an der Universität Bayreuth. Lehr- und Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen: Methoden der qualitativen Religionsforschung, neue Formen religiöser Vergemeinschaftung, Religion und Migration in den Neuen Bundesländern. Neuere Veröffentlichungen: Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen, Berlin 2001; »Jugendsatanismus und

Jugendkultur. Zu den Formen der Vergemeinschaftung von jugendlichen Satanisten.« In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (2003), S. 87-106; »Migration und die dadurch bedingten Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft.« In: Bundesintegrationsbeauftragte (Hg.), Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin/Bonn 2004, S. 31-46; »Die Integrationskonzeptionen der Bundesausländerbeauftragten.« In: IZA, Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit 26 (im Druck).

Adrian Loretan-Saladin, geboren 1959, Studien in Philosophie, katholischer und evangelischer Theologie, Kirchenrecht und Religionsrecht in Luzern, Tübingen, Rom, Fribourg. Seit 1996 Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Universität Luzern. Dekan der Theologischen Fakultät 1999-2001. Lehr- und Forschungsschwerpunkte: Menschenrechte in den Religionen; Religionsgemeinschaften und der Rechtsstaat; Kirchenmanagement; Kirchliches Eherecht und Verfassungsrecht. Neuere Veröffentlichungen: Chefredakteur und Hg. des Bulletins der Europäischen Gesellschaft für kath. Theologie (bis 2005). Hg. der Kongressbände des 5. Internationalen Kongresses der Europäischen Gesellschaft für kath. Theologie 2004. Ab 2005 Hg. der neuen Reihe »ReligionsRecht im Dialog« in Münster (D). »Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen aus religionsrechtlicher und religionsphilosophischer Sicht.« In: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2004, Bern 2005, S. 11-38;. Mehrere Aufsätze im interdisziplinären Band der Universität Luzern von Paul Richli (Hg.): Wo bleibt die Gerechtigkeit? Zürich 2005; (Hg.): Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten, Münster 2004; (Ko-Hg.): Religionsunterricht an der öffentlichen Schule, Zürich 2000; (Ko-Hg.): Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen, Zürich 1999; (Hg.): Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995.

Gaetano Romano, geboren 1961 in Italien. Studium der Allgemeinen Geschichte, Soziologie und Philosophie an der Universität Zürich. Seit 2002 ordentlicher Professor für allgemeine Soziologie (Schwerpunkt Kommunikation) an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind: Gesellschafts- und Kommunikationstheorien; Evolution von Kommunikationsmedien; Kultur- und Mediensoziologie; Migrations-, Nationalismus- und Ethnizitätsforschung. Neuere Veröffentlichungen zum Thema Kultur/Kulturdifferenz/Multikulturalität: »Vom ›Sonderfall‹ zur ›Überfremdung‹. Zur Erfolgsgeschichte gemeinschaftsideologi-

schen Denkens in der öffentlichen politischen Kommunikation der Schweiz der fünfziger und sechziger Jahre.« In: K. Imhof et al. (Hg.), Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der 50er und 60er Jahre. Reihe »Krise und sozialer Wandel«: Bd. 3, Zürich 1999, S. 55-93; »Kultur als medienwissenschaftlicher Grundbegriff.« Medienwissenschaft Schweiz, 2, 1999, S. 2-15; »Kultur von Nationen – Kultur von Organisationen. Facetten des Kulturbegriffs in der globalen Wissensgesellschaft.« Studies in communication sciences, 3, 2002, S. 165-186; »Technologische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklungen der audiovisuellen Medienmärkte in den letzten Jahren.« In: C. B. Graber, M. Girsberger, M. Nenova (Hg.): Free Trade versus Cultural Diversity: WTO Negotiations in the Field of Audiovisual Services. Zürich 2004, S. 1-13; »Die Kommunikation der Kulturen. Von der Kultur der Nation zur Kultur der funktional differenzierten Weltgesellschaft.« In: R. Blum, P. Meier, N. Gysin (Hg.): Wes Land ich bin, des Lied ich sing? Medien und politische Kultur: Bern 2005, im Druck.

Enno Rudolph, Studium der Philosophie und der ev. Theologie in Münster und Heidelberg. Seit 2000 Professor für Philosophie mit Forschungsschwerpunkten Kulturphilosophie und Philosophiegeschichte an der Universität Luzern. Geschäftsführender Leiter des Kulturwissenschaftlichen Instituts der Universität Luzern; Mitherausgeber der Internationalen Zeitschrift für Philosophie, Mitglied des Kuratoriums ›Grundriss der Geschichte der Philosophie‹ (Überweg). Aktuelle Veröffentlichungen: Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus. Tübingen 2003; (Ko-Hg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770-1848, Zürich 2004; »Euro-scepticism. Its Benefits and Shortcomings.« In: B. Henry, A. Loretoni (Hg.): The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights, Pisa 2004, S. 27-36; »From Culture to Politics«: The »Aufhebung« of Ethics in Ernst Cassirer's Political Philosophy in Comparison with the »Political Theology« of Ernst Kantorowicz. In: C. Hamlin, J.-M. Krois (Hg.): Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture, New Haven, London 2004, 117-126; »Kritik der Nachkriegsvernunft. Philosophieren im Schatten der Vergangenheit.« In: S. Poggi, E. Rudolph (Hg.): Diktatur und Diskurs. Zum Totalitarismus in den Geisteswissenschaften, Zürich 2005, S. 75-92.

Jörg Stolz, geboren 1967, Studium der Soziologie, Religionssoziologie, Volkswirtschaft und Philosophie in Zürich, Bielefeld, Mannheim, Paris und Ann Arbor. Seit 2002 Professor für Religionssoziologie an der

Universität Lausanne. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind allgemeine Religiosität, Evangelikalismus und Neue Religiöse Bewegungen, Theorie der Säkularisierung und des Rational Choice sowie quantitative und qualitative Methoden in der Religionssoziologie und -wissenschaft. Neuere Veröffentlichungen: Soziologie der Fremdenfeindlichkeit: Theoretische und empirische Analysen, Frankfurt a.M. 2000; »Einstellungen zu Ausländern und Ausländerinnen 1969 und 1995: eine Replikationsstudie.« In: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (Hg.): Das Fremde in der Schweiz, Zürich, 2001, S. 33-74; »Religion und Sozialstruktur.« In: Roland J. Campiche (Hg.): Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, S. 53-88; »La recomposition des protestantismes en Europe latine: reprises théoriques.« In: Jean-Pierre Bastian (Hg.): Emotion et tradition: la recomposition des protestantismes en Europe latine, Genève 2004, S. 337-350.

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Karin Scherschel
Rassismus als flexible symbolische Ressource
Eine Studie zu rassistischen Argumentationsfiguren
November 2005, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-290-2

Clemens Zimmermann, Manfred Schmeling (Hg.)
Die Zeitschrift – Medium der Moderne / La Presse magazine – un média de l'époque moderne
Deutschland und Frankreich im Vergleich / Etude comparative France-Allemagne
November 2005, ca. 300 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-381-X

Sabine Ipsen-Peitzmeier, Markus Kaiser (Hg.)
Zuhause fremd
Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland
Oktober 2005, 415 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-308-9

Gabriele Alex, Sabine Klocke-Daffa (Hg.)
Sex and the Body
Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht
Oktober 2005, 156 Seiten,
kart., 14,80 €,
ISBN: 3-89942-282-1

Martin Baumann, Samuel M. Behloul (Hg.)
Religiöser Pluralismus
Empirische Studien und analytische Perspektiven
Oktober 2005, 262 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-350-X

IFADE (Hg.)
Insider – Outsider
Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess
Oktober 2005, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 23,80 €,
ISBN: 3-89942-382-8

Verena Dreißig
Interkulturelle Kommunikation im Krankenhaus
Eine Studie zur Interaktion zwischen Klinikpersonal und Patienten mit Migrationshintergrund
Oktober 2005, 256 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-392-5

Linda Supik
Dezentrierte Positionierung
Stuart Halls Konzept der Identitätspolitiken
September 2005, 122 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-89942-409-3

Ulrike Niedner-Kalthoff
Ständige Vertretung
Eine Ethnographie diplomatischer Lebenswelten
August 2005, 110 Seiten,
kart., 15,80 €,
ISBN: 3-89942-371-2

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Marc Boeckler
Geographien kultureller Praxis
Syrische Unternehmer und die globale Moderne
März 2005, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-333-X

Karsten Kumoll
»From the Native's Point of View«?
Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu
März 2005, 166 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 3-89942-289-9

Katharina Lange
»Zurückholen, was uns gehört«
Indigenisierungstendenzen in der arabischen Ethnologie
März 2005, 272 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 3-89942-217-1

Manfred Schmeling, Michael Veith (Hg.)
Universitäten in europäischen Grenzräumen / Universités et frontières en Europe
Konzepte und Praxisfelder / Concepts et pratiques
März 2005, 410 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-353-4

Heiner Bielefeldt, Jörg Lüer (Hg.)
Rechte nationaler Minderheiten
Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung
2004, 182 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-241-4

Julia M. Eckert (Hg.)
Anthropologie der Konflikte
Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion
2004, 336 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-271-6

Mark Terkessidis
Die Banalität des Rassismus
Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive
2004, 224 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-263-5

Doris Weidemann
Interkulturelles Lernen
Erfahrungen mit dem chinesischen ›Gesicht‹: Deutsche in Taiwan
2004, 346 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-264-3

Christian Berndt
Globalisierungs-Grenzen
Modernisierungsträume und Lebenswirklichkeiten in Nordmexiko
2004, 332 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-236-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Klaus E. Müller,
Ute Ritz-Müller
Des Widerspenstigen Zähmung
Sinnwelten prämoderner Gesellschaften

2004, 214 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-134-5

Susanne Schwalgin
»Wir werden niemals vergessen!«
Trauma, Erinnerung und Identität in der armenischen Diaspora Griechenlands

2004, 276 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-228-7

Robert Pütz
Transkulturalität als Praxis
Unternehmer türkischer Herkunft in Berlin

2004, 294 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-221-X

Martin Sökefeld (Hg.)
Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz
Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei

2004, 184 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-229-5

Robert Frank
Globalisierung »alternativer« Medizin
Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien

2004, 310 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-222-8

Andrea Lauser
»Ein guter Mann ist harte Arbeit«
Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heirats-migrantinnen

2004, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-218-X

Irina Yurkova
Der Alltag der Transformation
Kleinunternehmerinnen in Usbekistan

2004, 212 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-219-8

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)
Der Irak-Krieg und die Zukunft Europas

2004, 194 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-209-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de