

Religion und Gesellschaft

Theologische Berichte XXX

Die Theologischen Berichte erscheinen in jährlicher Folge und wollen den Leserinnen und Lesern einen guten Überblick und zuverlässige Informationen über den aktuellen Problembereich der theologischen Forschung und Diskussion bieten. Sie bemühen sich dabei, nicht nur den gegenwärtigen Stand einer Fragestellung von seiner Entstehung her darzustellen, sondern auch prospektiv auf deren weitere Entwicklung einzugehen. Damit versuchen sie, selbst ein Teil in diesem forschenden Gespräch um die im Glauben begründete Erkenntnis der theologischen Wahrheit zu sein.

RELIGION UND GESELLSCHAFT

Theologische Berichte XXX

Herausgegeben im Auftrag der

Theologischen Hochschule Chur
von Michael Durst

und der

Theologischen Fakultät
der Universität Luzern
von Hans J. Münk

Paulusverlag Freiburg Schweiz

Publiziert mit Unterstützung der
Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
über die Schweizerische Theologische Gesellschaft

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Angaben
sind im Internet abrufbar über
<<http://dnb.d-nb.de>>

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden von den Herausgebern der Reihe
als pdf-Dateien zur Verfügung gestellt.

Alle Rechte vorbehalten
© 2007 Paulusverlag Freiburg Schweiz
Umschlaggestaltung: Maurice Greder, Freiburg Schweiz
Druck: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 978-3-7228-0709-6

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	15
Zur Einführung	17
<i>Edmund Arens</i> <i>Was ist Religion? Analytische Differenzierungen –</i> <i>theoretische Zugänge – theologische Reflexion</i>	35
1. Einführung	35
2. Dimensionen und Elemente von Religion	37
2.1. Subjekte	40
2.2. Inhalte	43
2.3. Orte und Kontexte	45
2.4. Medien und Texte	46
2.5. Intentionen und Ziele	48
3. Gegenwärtige Formen des Religiösen	50
3.1. Institutionelle Religion	50
3.2. Postmoderne Religiosität	52
3.3. Religiöser Fundamentalismus	55
4. Empirisch-theoretische Zugänge	58
4.1. Religionswissenschaft	58
4.2. Religionstheorie	64
5. Religionstheologische Reflexion	72
5.1. Religion als kommunikative Praxis	72

5.2. Formen religiös-kommunikativer Praxis	75
5.3. Leitlinien kommunikativer Theologie	80
Anmerkungen	83

Ulrich Kropa...

<i>Religiöse Erziehung und Bildung in postmoderner Gesellschaft. Begründungen, Aufgaben und Formen von Religionsunterricht in der öffentlichen Schule</i>	<i>94</i>
---	-----------

1. Postmoderne: Signaturen eines Epochenwechsels	95
1.1. Pluralisierung – und Fundamentalismus	95
1.1.1. Vielfalt von Teilsystemen und Weltanschauungen	95
1.1.2. Reduktion von Komplexität durch Fundamentalismen	96
1.2. Individualisierung – und Suche nach Beziehung	97
1.2.1. Selbstkonstitution des Individuums	97
1.2.2. Orientierung auch an sozialen Werten	98
1.3. Säkularisierung – und Wiederkehr des Religiösen	99
1.3.1. Entkirchlichung und Entchristlichung	99
1.3.2. Renaissance der Religion	100
1.4. Enttraditionalisierung – und Reflexion auf Tradition	101
1.4.1. Übergang von traditionellen zu post-traditionalen Gesellschaften	101
1.4.2. Neuerwachtes Interesse an Tradition	102
2. «Weitergabe des Glaubens» – ein Zentralbegriff kirchlichen Handelns auf dem Prüfstand	103
2.1. Missverständliche Deutungen	103
2.2. Ein angemessenes Verständnis	106

3. Religiöse Erziehung und Bildung in der öffentlichen Schule	107
3.1. Begründungen und Aufgaben schulischen Religionsunterrichts	107
3.1.1. Das Problem einer theologischen Begründung	108
3.1.2. Bildungstheoretische Argumentation	109
3.1.2.1. Nähe zu einer anthropologischen Begründung	109
3.1.2.2. Religion als eigener Modus der Welterfahrung	110
3.1.2.3. Religiöse Bildung und Persönlichkeitsentwicklung	111
3.1.2.4. Religiöse Bildung als unverzichtbarer Teil allgemeiner Bildung ...	112
3.1.3. Entwicklungspsychologische Argumentation	113
3.1.4. Kulturhistorische Argumentation	115
3.1.4.1. «Traditionelle» Gestalt	115
3.1.4.2. «Postmoderne» Gestalt	117
3.1.5. Das funktionale Argument	119
3.1.5.1. Religionsunterricht im Dienst der ethischen Erziehung junger Menschen	119
3.1.5.2. Religionsunterricht als Ressource für den säkularen Staat	121
3.1.5.3. Grenzen des Arguments	121
3.2. Zwei Formen von Religionsunterricht	123
3.2.1. «Religionsunterricht für alle»	124
3.2.2. Konfessioneller bzw. ökumenischer Religionsunterricht	125
4. Zusammenfassung	127
Anmerkungen	129

Adrian Loretan

Der (säkulare) Rechtsstaat und die Religionen.

Modelle des Zusammenwirkens in den USA, in Europa

und in der Schweiz 134

1. Konflikte zwischen den USA und Europa	135
1.1. Das Verständnis von Rechtsstaat und Religion in den USA	135
1.2. Das Verständnis von Rechtsstaat und Religion in Europa	136
1.3. Der transatlantische Dialog	137
2. Die europäische Entwicklung	138
2.1. Vom sakralen zum säkularen Rechtsstaat	138
2.1.1. Der sakrale Rechtsstaat	138
2.1.2. Ansätze eines säkularen Rechtsstaates	139
2.2. Die Geburtsstunde des säkularen Rechtsstaates	140
2.3. Der säkulare Rechtsstaat	141
2.4. Säkularität als Konfliktlösungsmodell	143
2.4.1. Fundamentalismus in drei Varianten	143
2.4.2. Die Antwort der europäischen Theologie	144
3. Die US-amerikanische Entwicklung	146
3.1. Das Verständnis von Religionsfreiheit	146
3.2. Der religiöse Markt und seine friedens- politischen Folgen	150
4. Der Dialog zwischen den religionsrechtlichen Modellen der USA und Europas	153
4.1. Die Wende von 1989	153
4.2. Säkularisierte und nichtsäkularisierte Staaten	154
4.3. Parallelen zwischen den USA und der Schweiz	156
5. Modelle des Zusammenwirkens in der Schweiz	158
5.1. Multireligiöse Einwanderungsgesellschaft	158
5.2. Vorgaben der Bundesverfassung und des internationalen Rechts	160
5.3. Kantonale Vielfalt der Modelle	161
5.3.1. Öffentliche Anerkennung	162

5.3.2. Öffentlich-rechtliche Anerkennung	163
5.3.3. Reformatorisch, katholisch oder paritätisch geprägte Kantone	166
5.4. Öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften	169
5.4.1. Drei Interessensebenen bei der öffentlich- rechtlichen Anerkennung	171
5.4.1.1. Religionsgemeinschaft	171
5.4.1.2. Kanton	172
5.4.1.3. Mitglieder	174
5.4.2. Alternativen	177
5.4.2.1. Religionsrechtliche Unter- stützung	178
5.4.2.2. Aufklärungsarbeit	179
6. Ausblick	181
Anmerkungen	183

<i>Christoph Gellner</i> <i>Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion?</i> <i>Erkundungen in der deutschsprachigen</i> <i>Gegenwartsliteratur</i>	197
1. Neue Unbefangenheit	199
2. Religion im Spiegel autobiographischer Zeitromane	206
3. Fort- und Weiterschreibungen der Bibel	210
4. Neue deutsch-jüdische Literatur	215
5. Muslime unter uns	222
6. Neue Ost-West-Amalgame	228
Anmerkungen	234

Friedrich Huber
Einfügung und Konflikt. Christentum und Gesellschaft
in Indien, China und Japan 241

1. Christentum und Gesellschaft in Indien 241
 - 1.1. Die Auseinandersetzung von Mission und Kirche mit den gesellschaftlichen Ordnungen 242
 - 1.1.1. Konversion als gesellschaftliches Problem 242
 - 1.1.2. Der Kampf gegen gesellschaftliche «Missstände» 244
 - 1.1.3. Kirchen und Kastenordnung 245
 - 1.1.4. Zerstörung und Revitalisierung des kulturellen Erbes durch Missionare 247
 - 1.2. Die neohinduistische Reaktion auf die Mission 248
2. Christentum und Gesellschaft in China 250
 - 2.1. Stütze der gesellschaftlichen Ordnung oder verderbliche Lehre – das Christentum in der Zeit der China-Mission der Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert 251
 - 2.1.1. Das Christentum als Vollendung des ursprünglichen Konfuzianismus und Stütze der gesellschaftlichen Ordnung ... 251
 - 2.1.2. Das Christentum als «perverse Sekte und verderbliche Lehre» 253
 - 2.2. Das Christentum unter dem Schutz der Kolonialmächte im 19. und 20. Jahrhundert 255
 - 2.2.1. Die Öffnung Chinas für die Mission durch Opium-Kriege und «Ungleiche Verträge» 255
 - 2.2.2. Auswirkungen für die Akzeptanz des Christentums in China 256
 - 2.3. Anpassung, Vereinnahmung, Duldung – das Christentum im kommunistischen China 257

2.3.1. Die «Einheitsfront» als Basis einer Mitwirkung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft	258
2.3.2. Anpassung, Vereinnahmung, Duldung ...	259
3. Christentum und Gesellschaft in Japan	261
3.1. Mission und Christentum als eine Gefährdung des Staates im 16. und 17. Jahrhundert	261
3.1.1. Einfügung in die japanische Gesellschaft	261
3.1.2. Das Christentum als Gefährdung des Staates	263
3.2. Das Verhältnis von Christentum und japanischem Nationalismus seit der Meiji-Restauration (1868)	265
3.2.1. Staatsshinto	266
3.2.2. Weitgehende Bejahung des japanischen Nationalismus vor 1945	267
3.2.3. Kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalismus und gesellschaftliches Engagement nach 1945	269
Anmerkungen	271

<i>Samuel M. Bebloul</i>	
<i>The society is watching you!</i>	
<i>Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion</i>	
	276
1. Einleitende Überlegungen	276
2. Kontextualisierung des europäischen Islam-Diskurses	279
2.1. Die Besonderheit des europäischen Religions- diskurses seit dem 17. Jahrhundert	280

2.2.	Islam in der europäischen Wahrnehmung: Orient zwischen Traum und Trauma	281
2.2.1.	Frühmittelalter: Islam als eine weitere christliche Häresie	282
2.2.2.	Hochmittelalter: Islam als Heidentum mit wissenschaftlich-kultureller Ausstrahlungskraft	284
2.2.3.	Reformation: Islam als Teufelswerk und Bedrohung apokalyptischen Charakters	285
2.2.4.	Europäische Aufklärung und das neue Islam-Bild: strategische Aufwertung des Islam	286
2.2.5.	Europa im Kolonial- und Fort- schrittsfieber: Koran vs. Menschenrechte	289
2.2.6.	Islamische Revolution im Iran von 1978/79: Islam auf dem Vormarsch!	290
3.	Islam und Muslime im Westen	290
3.1.	Islam-Diskurs in der Schweiz	291
3.2.	Islamisierung öffentlicher Debatten	293
3.3.	Totalisierung des Islam-Diskurses	293
3.4.	Fremdislamisierung einer Migrantengruppe: vom statistischen Faktum zur schlafenden Gefahr	295
3.5.	The society is watching you	299
4.	Selbstdiskursivierung und Selbstislamisierung: Islam als öffentliche Religion	300
4.1.	Religionszugehörigkeit als Medium der Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft	301
4.2.	Positionierung auf ethno-islamischer und supranationaler Ebene: gruppeninterner Islam-Diskurs	303
4.3.	Konstruktion des Islam als eine öffentliche Religion	304

4.3.1. Stellungnahmen gegen Terror und Gewalt	305
4.3.2. Einsatz für den Frieden	306
4.4. Islam in zivilreligiöser Perspektive	306
5. Fazit	308
 Anmerkungen	 310
 Herausgeber und Autoren	 317

VORWORT

Es ist sicher kein Zufall, dass die «Theologischen Berichte» in den vergangenen Jahren immer wieder einzelne Aspekte aus dem Themenspektrum des vorliegenden Bandes berührten oder ausdrücklich in den Mittelpunkt von Beiträgen stellten. Der Gründungsintention entsprechend wendet sich unsere Publikationsreihe gezielt aktuellen Entwicklungen in Theologie und Gesellschaft zu, die ja vielfach miteinander verflochten sind und – im positiven wie bisweilen auch negativen Sinn – durch vielfache Kommunikationsprozesse aufeinander einwirken. Über die in den letzten Jahren zunehmend wahrnehmbare Präsenz religiöser bzw. religionsbezogener Themen und Probleme in öffentlichen Diskursen liegt inzwischen eine immense Fülle von Belegen und Materialien vor, die zum größeren Teil von außertheologischen Experten und Expertinnen erarbeitet wurden. Der Klarheit und dem Orientierungsbedarf wurde damit allerdings nicht unbedingt immer ein Dienst erwiesen. Die Religionslandschaft in unseren Ländern erscheint vielgestaltiger, unübersichtlicher und verwirrender denn je; davon kann man sich z. B. in der Neuausgabe des «Lexikons neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen» (Freiburg i. Br. u. a. 2005) einen Eindruck verschaffen. Auf diesem Hintergrund könnten Zweifel entstehen, ob sich die beschriebenen konkreten Religionen überhaupt einem generellen Religionsbegriff zuordnen lassen. Konsequenterweise bemüht sich die christliche Theologie seit längerem um einen konzeptualisierten, theologisch verantwortbaren Umgang mit dieser diffusen Pluralität.

Diese Anliegen spiegeln sich auf verschiedenen Ebenen auch im vorliegenden dreißigsten Band der «Theologischen Berichte»; in ihm wird darüber hinaus das Wahrnehmungsspektrum erweitert, und zwar zum einen auf die neuere Literatur und zum anderen auf die Situation nichtchristlicher Religionen hin. Zwei unterschiedliche Blickrichtungen kommen zum

Zuge: zum einen geht es um die Lage einer nichtchristlichen Weltreligion in Europa (am Beispiel des Islam); zum anderen wird die Lebenswirklichkeit des Christentums in einer religiös anders geprägten Umwelt (am Beispiel Indiens, Chinas und Japans) thematisiert.

Zum Grundverständnis christlicher Theologie, wie es in den «Theologischen Berichten» vorausgesetzt und gelegentlich explizit thematisiert wurde, gehört die Bereitschaft, sich öffentlichen Diskursen – weit über den kirchlichen Bereich hinaus – zu stellen. Wir hoffen, mit diesem neuen Band sowohl dem Anspruch der «Theologischen Berichte» wie auch den Erwartungen der Leserschaft zu entsprechen.

Die Herausgeber

ZUR EINFÜHRUNG

Wer im vergangenen Jahrzehnt in den Printmedien die Behandlung des Themas «Religion» mitzuverfolgen suchte, sah sich rasch einer ebenso verwirrenden wie disparaten Vielfalt von Aussagen gegenüber: Das Spektrum reichte von «Renaissance der Religion»¹ bis zur Gegenthese «Religion im Rückwärtsgang»². Auf dem eher unverdächtig erscheinenden (Um-)Weg über die Einführung einer Art Metakriterium wurde immer wieder versucht, «gute» und «schlechte» Religion zu unterscheiden. Abgesehen davon, dass diese binäre Differenzierung allzu einfach erscheint, lassen sich gewichtige, bislang vorliegende Stellungnahmen eher als Bestätigung des Gewirrs an inkompatiblen Meinungen lesen³.

Zu den schon traditionellen Kontrovers-Positionen, insbesondere zwischen Theismus und Atheismus, Eigenrealität des Heiligen vs. Projektion des Menschen u. a., kommen neuerdings ebenso ehrgeizig wie eindimensional wirkende Erklärungsansätze aus dem naturwissenschaftlichen Spektrum hinzu (z. B. die These von der genetischen Bedingtheit und/oder vom evolutionsbiologischen Fitness-Vorteil der Religiosität und Spiritualität, wie auch immer sie näherhin ausgeprägt sein mag)⁴.

Angesichts dieses nicht nur pluralen, sondern teilweise auch widersprüchlichen⁵ Spektrums stellt sich zunächst die Frage, was – mit guten Gründen – dem Begriff «Religion» überhaupt positiv zugeordnet werden kann. Zumindest ist ein wissenschaftsfähiger Lehr- und Forschungsbegriff von einem öffentlichkeitsrelevanten Allgemeinbegriff zu unterscheiden, wie ihn die Medien in der Regel zu gebrauchen scheinen. Theologie kann ihrerseits nicht ohne Bezugnahme auf das Phänomen «Religion» auskommen. Deshalb steht eine klärende Grundsatz-Reflexion mit dem Titel «Was ist Religion?» am Anfang dieses Bandes.

In seinem gleichnamigen Beitrag stellt *Edmund Arens* einige neuere Ansätze zur Charakterisierung und Differenzierung konstitutiver Dimensionen und Elemente von Religion vor (*Charles*

Y. Glock, Ninian Smart, Theo Sundermeier, Gustav Mensching, Walter Burkert, Melford E. Spiro, Hans G. Kippenberg, Kocku von Stuckrad).

Arens selbst geht von einem die Religionspraxis und das Kommunikationsgeschehen betonenden Verständnis aus, in dem er fünf Dimensionen unterscheidet, die sich folgenden Leitfragen zuordnen lassen:

1. Wer ist Subjekt religiöser Kommunikation? Zu unterscheiden sind hier zwei Grundkategorien: zum einen alle jene (potentiell «alle»), die sich einer religiösen Praxis zuwenden; zum anderen bestimmte Typen «religiöser Autorität» (religiöse Experten bzw. Spezialisten: Priester, Propheten, religiöse Lehrer, Asketen, Mystiker, Schamanen u. a.).

2. Was, welche Inhalte werden kommuniziert? In dieser Hinsicht bieten Religionen eine kaum überblickbare Fülle von Inhalten (Schriften, Traditionen, Artefakte vielfältigster Art), die Transzendenz und Immanenz (Gott/Götter, Welt/Kosmos u. a.) samt anthropologischen Grundfragen bis hin zu Sinndeutungen des Daseins und des Ziels menschlicher Existenz umfassen.

3. Orte und Kontexte: Bestimmten Orten (z. B. Jerusalem, Mekka), Regionen (z. B. Wüste), Zeitrhythmen (Festkreise u. ä.), kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten kommen vielfach eine konstitutive und orientierende Bedeutung zu.

4. Mediale Dimension: Religionen sind auf mehrschichtige Kommunikationsprozesse angewiesen. Sie «inkorporieren» sich in einer Vielzahl von Medien (im weiten Sinn verstanden: Sprache, Schriften, Gebet, Predigt, Bilder, Musik, körperliche Ausdruckshandlungen usw.).

5. Intentionen/Ziele: Ein weiteres Charakteristikum von Religion besteht in ihrer intentionalen und zielorientierten Ausrichtung (prophetischer, mystischer, priesterlicher sowie theo-,

kosmo-, anthropo- und soziozentrischer Art); sie bieten Ansatzpunkte für eine Differenzierung unterschiedlicher Religionstypen.

Unter den «gegenwärtigen Formen des Religiösen» unterscheidet *Arens* institutionelle Religion von postmoderner Religiosität und religiösem Fundamentalismus. Beispiele für die erstgenannte Form bieten die christlichen Kirchen mit ihren institutionellen Regelungen und einer organisierten Praxis.

Die in einer schier unüberblickbaren Fülle auftretende zweite Form gliedert er in therapeutische, kultische und ästhetische Varianten. Als Beispiel einer kultischen Ausprägung kann das so genannte New Age mit seiner Tendenz zu einer Re-Divinisierung des Kosmos (mit evolutionistischer und oft auch tiefenökologischer Zuspitzung) angeführt werden. Die von der Religionssoziologie herausgearbeiteten Merkmale unterstreichen die schwere Fassbarkeit: Postmoderne Religiosität ist unsichtbar, unübersichtlich, uneinheitlich und unbeständig. Demgegenüber lässt sich der religiöse Fundamentalismus als eine Art Gegenbild verstehen; er ist sichtbar, übersichtlich, einheitlich und auf Beständigkeit aus. Als restauratives Heilmittel gegen eine verbreitete, der Moderne angelasteten Dekadenz setzt er auf einen rigiden und nicht selten kämpferischen Traditionalismus.

Im Folgenden thematisiert *Arens* zwei Typen empirisch-theoretischer Zugänge zur Religion: In einer ersten Sektion werden drei Hauptrichtungen der Religionswissenschaft charakterisiert (historische Religionswissenschaft mit Religionsgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft bzw. Religionsphänomenologie und systematische Religionswissenschaft). Eingehend arbeitet *Arens* die Grundzüge der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung des Faches Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten (u. a. am Beispiel des «Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe») heraus. Religion verdichtet sich in dieser kulturwissenschaftlich konzipierten, interdisziplinären Sicht in «Akte(n) der Erzeugung von Gewissheit und Sinn: sowohl in intellektueller als auch in moralischer Hinsicht» (*Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad*).

Als weitere Zugangsweise stellt *Arens* die vor allem in sozialwissenschaftlichen Kontexten erarbeiteten Ansätze von Religionstheorien vor; diese integrieren zwar empirische Forschung, zielen indes darüber hinaus auf eine allgemein gültige Systematik, mit der Religion wissenschaftlich beschreibbar, verständlich und erklärbar gemacht werden soll. Als renommierte Beispiele bezieht sich *Arens* auf die Religionstheorien von *Max Weber*, *Robert Bellah*, *Niklas Luhmann* und *Jürgen Habermas*; bei Letzterem wird die in den zurückliegenden zweieinhalb Jahrzehnten erkennbare schrittweise Anerkennung der grundsätzlichen Bedeutung des kommunikativen Potentials von Religion im öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs eigens hervorgehoben.

In einer abschließenden, auf eine praktische Religionstheologie abzielenden Schlussreflexion knüpft *Arens* an den Grundzügen der kommunikativen Handlungstheorie von *Habermas* an und charakterisiert Religion als eine «intersubjektive, auf vorgängige Vergemeinschaftung aufbauende sowie auf Gemeinschaft ausgerichtete, konsensabhängige und verständigungsorientierte Praxis».

Über die philosophische Sprachebene hinausgehend, birgt religiös-kommunikative Praxis ein anamnetisches und ein Verheißungs-Potential. Ein solches Religionsverständnis vermag auch der rituellen – und insgesamt der performativen – Dimension angemessen gerecht zu werden.

Arens unterscheidet fünf Formen der kommunikativ-religiösen Praxis (Erzählen, gottesdienstlich-rituelles Feiern, missionarisches, paränetisches und prophetisches Verkündigen, Bekennen, Teilen).

Für eine «religionstheoretisch kompetente, kommunikative Theologie» formuliert *Arens* abschließend fünf Leitlinien:

1. Christliche Theologie hat den Anforderungen einer auf universitärem Niveau betriebenen Wissenschaft zu entsprechen.
2. Die Dienstfunktion gegenüber der Kommunikationsgemeinschaft «Kirche» darf nicht auf Kosten der wissenschaftlichen Kommunikationsfähigkeit gehen.

3. Christliche Theologie darf gleichwohl der Wahrheitsfrage nicht ausweichen und zur «Religionskulturwissenschaft» mutieren.

4. Christliche Theologie reflektiert die gegenwärtige, auf Gott gerichtete Glaubenspraxis vor einem religionstheologischen Hintergrund, ohne auf individuelle und kollektive Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche und damit auf verbindliche Aussagen zu verzichten.

5. Kompetente Theologie trägt der Gefahr einer Pervertierbarkeit von religiöser Praxis kritisch Rechnung und sucht zentrale und universale ethische Gehalte (Gerechtigkeit/Solidarität) zu stärken.

Der nächste Beitrag, verfasst von *Ulrich Kropp*, „befasst sich unter dem Titel «Religiöse Erziehung und Bildung in postmoderner Gesellschaft» mit einer der bedrängendsten praktischen Fragen der christlichen Kirchen unseres Kulturkreises. Mit vier Charakteristika – ergänzt durch das jeweilige Gegensatzphänomen – kennzeichnet *Kropp* die spannungsreichen Grundzüge unseres postmodernen Zeitalters (Pluralisierung – Fundamentalismus; Individualisierung – Suche nach Beziehung; Säkularisierung – Wiederkehr des Religiösen; Enttraditionalisierung – neues Interesse an Tradition).

Sodann stellt *Kropp* die vielbeschworene Rede von der «Weitergabe des Glaubens» kritisch auf den Prüfstand. Eine quasi mechanische bzw. technologische Fehldeutung von «Glaubensweitergabe» unterschätzt sowohl die gnaden- und offenbarungstheologischen wie auch die pädagogischen und didaktischen Anforderungen. Als Lernorte benennt *Kropp* Familie und Gemeinde; hier sind die Voraussetzungen eines glaubensgemeinschaftlich geprägten Kontextes am ehesten gegeben; auf die Situation heutiger öffentlicher Schulen trifft dies indes weit weniger zu. Die Frage, wie sich religiöse Erziehung und Bildung an öffentlichen Schulen in pluralen, religiös nicht gebundenen Ge-

sellschaftlichen rechtfertigen lasse, beantwortet *Kropa...* mit einer bildungstheoretischen, d. h. nichttheologischen Argumentation: Religion eröffnet einen nicht durch andere Zugänge ersetzbaren Modus der Welterfahrung; sie geht in singulärer Weise auf menschliche Grund- und Lebensfragen ein und leistet in der höchst vielgestaltigen postmodernen Welt Beiträge zur Orientierung und Persönlichkeitsentwicklung. Allgemeine Bildung bleibt unvollständig ohne den Erfahrungs- und Lernbereich Religion. Für den entwicklungspsychologischen Werdegang von Kindern ist eine Berücksichtigung religiöser Bedürfnisse erforderlich. Insofern öffentliche Bildung den Heranwachsenden das Rüstzeug zum Verständnis des eigenen Lebensraumes vermitteln soll, ist die Beschäftigung mit den (unseren Kulturkreis mitprägenden) Religionsformen unerlässlich. Dabei ist ein nicht primär normative Ansprüche betonender, ein nichttraditionaler Umgang mit christlichen Traditionsbeständen angesagt.

Ein fester Platz im Bildungsangebot öffentlicher Schulen kommt Religion auch im Blick auf ihre ethosbildende Kraft zu. Ein säkularer Staat hat gemäß dem Böckenfördeschen Paradox ein Interesse daran, dass die Quellen seiner Wert- und Moralressourcen nicht versiegen. Im Religionsunterricht kann dazu ein Beitrag geleistet werden; allerdings ist aus theologischer Sicht darauf zu bestehen, dass Religion nicht in Ethik aufgelöst bzw. dafür verzweckt wird.

Als Konsequenz aus diesen Überlegungen schlägt *Kropa...* abschließend folgende Aufteilung des schulischen Religionsunterrichts vor:

1. An den öffentlichen Schulen einen «Religionsunterricht für alle», der – im Dialog mit den großen Religionsgemeinschaften – die allgemein bedeutsamen Aspekte (einschließlich der Ethik) abdeckt und auch Wahrheitsfragen nicht von vornherein umgeht.
2. Ein von den Kirchen getragener, konfessionell bzw. ökumenisch organisierter Religionsunterricht, der das Traditions-

und Bekenntnismoment von Religion thematisiert, ohne die allgemeinen Bildungsziele zu desavouieren.

Spezifischere Aufgaben der Glaubensstradierung bleiben indes auf die Lernorte Familie und Gemeinde angewiesen.

Die Frage der angemessenen Einbeziehung von Religion in den Bildungsauftrag öffentlicher Schulen berührt bereits die umfassendere Aufgabenstellung einer rechtlichen Regelung des Verhältnisses säkularer Rechtsstaaten zu den Religionsgemeinschaften. Mit dieser Thematik setzt sich explizit der Beitrag von *Adrian Loretan* auseinander: Zunächst kontrastiert er deutlich verschiedene Verständnisweisen des Verhältnisses von Rechtsstaat und Religion in den USA und in Europa. Diese spannungsreichen Differenzen betreffen «nicht mehr nur Fragen für Spezialisten, sondern ... das gesamte Rechtsverständnis eines säkularen Rechtsstaates»; gerade eine gemeinsame Menschenrechtsarbeit hat unter dieser Situation zu leiden, weshalb ein transatlantischer Dialog über diese Thematik angezeigt erscheint.

Im Blick auf Europa zeichnet *Loretan* die geschichtlichen Hauptstationen vom sakralen zum säkularen Rechtsstaat nach. Insbesondere mit dem Westfälischen Frieden (1648) wurde in Europa der Weg zum säkularen Rechtsstaat besritten, der sich als Friedensordnung durchsetzen sollte. «Säkularität als Konfliktlösungsmodell» verlangt aber gerade von den christlichen Kirchen eine theologisch begleitete Implementierung von Menschenrechten.

In einem weiteren Gedankengang charakterisiert *Loretan* die US-amerikanische Entwicklung des Verhältnisses von Staat, Religion und Gesellschaft als komplexes Zusammenspiel dreier Regelkreise, d. h. der Trennung von Staat und Kirche, des Ineinandergreifens von Religion und Politik und der allgemeinen Rolle einer Zivilreligion. Für die USA der Präsidentschaftsära *Bush* konstatiert er irritierende Tendenzen in Bezug auf die Sicherung des Religionsfriedens. Die USA und Europa sollten sich über die Unterschiede ihrer religionsrechtlichen Modelle zu ver-

ständigen suchen. Darüber hinaus gilt es, unter dem Vorzeichen der Globalisierung den interreligiösen/interkulturellen Dialog mit jenen vielen Staaten zu suchen, die – wie große Teile der islamischen Welt – keine vergleichbaren Säkularisierungsprozesse durchlaufen haben.

Unter Bezugnahme auf die Verhältnisse in der Schweiz hebt *Loretan* auch bedeutende Parallelen zu den USA in Bezug auf die Stellung der Religionsfreiheit, des Föderalismus und der kirchgemeindlichen Organstruktur hervor.

Den Abschnitt über die Modelle einer Regelung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz eröffnet *Loretan* mit statistischen und weiteren Informationen, die dem Bild einer multireligiösen Einwanderungsgesellschaft entsprechen. Im Rahmen der Vorgaben der Eidgenössischen Bundesverfassung hat sich in der Schweiz eine kantonale Vielfalt religionsrechtlicher Institutionalisierungen ergeben, die «von der institutionellen Einheit bis hin zur partnerschaftlichen Trennung praktisch sämtliche Modelle von Kirche und Staat» erkennen lassen. Dominant sind folgende drei Grundmodelle:

1. Institutionelle Einheit von Staat und Kirche (Kanton Wallis)
2. «Landeskirchen»-Modell (deutschschweizerische Kantone)
3. Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften (Kantone Genf und Neuenburg)

Während das zuletzt genannte Regelungsmodell an die französische Trennung von Staat und Kirche erinnert, anerkennen die mehrheitlich institutionalisierten «Landeskirchen»-Modelle die römisch-katholische Kirche (sowie die reformierten und christkatholischen Landeskirchen) als Körperschaften öffentlichen Rechts, mit denen es vielfache kooperative Beziehungen gibt. *Loretan* erläutert im Folgenden eine Reihe wichtiger Implikationen und Wirkungen der öffentlichen bzw. öffentlich-rechtlichen Anerkennung von so genannten Landeskirchen in schweizerischen

Kantonen. Außer den zwei zahlenmäßig größten Landeskirchen (römisch-katholische und evangelisch-reformierte) partizipieren in einigen Kantonen auch Christkatholiken und Israelische Gemeinde an den Möglichkeiten des öffentlichen Rechts. Bemühungen islamischer Organisationen, diesen Status zu erreichen, konnten bislang noch in keinem Kanton ihr Ziel erreichen. Für die römisch-katholische Kirche hat der öffentlich-rechtliche Status ein so genanntes duales System zur Folge, d. h. es existieren – neben den kirchenrechtlichen Organisationsstrukturen – auch staatskirchenrechtliche Organisationen, die konkret für das von den Kantonen übertragene Kirchensteuerrecht zuständig sind. *Loretan* verschweigt nicht, dass diese Zwei-Ebenen-Regelung gelegentlich zu Friktionen und Kritik Anlass gibt. Für die mit der schweizerischen Vielfalt staatskirchenrechtlicher Regelungen wenig vertrauten Leser und Leserinnen vermag der folgende Abschnitt über «Reformatorisch, katholisch oder paritätisch geprägte Kantone» noch überraschende Einblicke in die Variationsbreite möglicher (und in der Schweiz real existierender) juristischer Lösungen zu geben, die deutlich erkennbare Spuren der wechselvollen christlichen Konfessionsgeschichte an sich tragen. Wie in andern europäischen Ländern hat sich durch die Veränderung in der religiösen Landschaft auch in der Schweiz die Diskussion über die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in den letzten Jahren verstärkt. Die Vorzüge der Erlangung eines solchen Status haben aber ihren Preis: Die Religionsgemeinschaften müssen gegebenenfalls Rahmenbedingungen akzeptieren, die ihr Selbstbestimmungsrecht tangieren.

Die Regelung des Verhältnisses Staat – Kirche (bzw. Religionsgemeinschaft) obliegt im bundesrechtlichen Rahmen der Schweiz den Kantonen; für die Ausübung staatlich gewährter Rechte (z. B. Kirchensteuer) müssen Religionsgemeinschaften in betroffenen Kantonen eine demokratische Binnenstruktur vorweisen; dies führt im Fall der römisch-katholischen Kirche zu der erwähnten Verdoppelung der Strukturen (staatskirchenrechtliche und kirchenrechtliche). Weitere Reibungsflächen können sich aus

dem bundesrechtlich zu gewährleistenden Grundrechtsschutz und internen Bestimmungen von Religionsgemeinschaften ergeben. In bestimmten Fällen kann auch das kirchliche Selbstorganisationsrecht unverhältnismäßig betroffen sein, wenn z. B. eine kantonale Vorschrift das kirchliche Stimm- und Wahlrecht von Ausländern/Ausländerinnen ausschließt.

Die staatskirchen- bzw. religionsrechtlichen Regelungen bilden in der heutigen multikulturellen Situation eines Gemeinwesens auch ein nicht zu unterschätzendes Integrations-Instrumentarium. Von daher empfehlen sich grundsätzlich staatliche Förderungsmaßnahmen (z. B. im Bildungsbereich) auch bei noch nicht öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften, soweit sie mit der grundrechtlichen Rahmenordnung kompatibel sind. In diesem Beziehungsgeflecht zwischen Religionsgemeinschaften zum liberalen Staat und zur säkularen Gesellschaft (und auch untereinander) fällt der Theologie eine wichtige Rolle zu.

Auf die Frage, wie Religion in einer säkularen Gesellschaft wahrgenommen wird, gibt die jeweilige Literatur wertvolle Auskünfte; davon kann man sich im Beitrag von *Christoph Gellner* («Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion? Erkundungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur») erneut überzeugen.

Theologie hat die christliche Botschaft je neu in die eigene Gegenwart hinein zu vermitteln; schon aus diesem Grunde ist sie gut beraten, «Literatur im Sinne einer Zeitdiagnostik und Kulturhermeneutik auf ihre je eigenen Gegenwartsdeutungen zu befragen und als herausfordernden Auslegehorizont christlichen Glaubens ernst zu nehmen». Mit *Georg Langenborst* spricht *Gellner* von einer «neuen Unbefangenheit im Umgang mit Religiösem». Die neue religiös-theologische Sensibilität belegt *Gellner* mit einer eindrucksvollen Auswahl aus Werken zeitgenössischer Autoren bzw. Autorinnen (*Martin Walser*, *Brigitte Kronauer*, *Ernst Jandl*, *Hans Magnus Enzensberger* u. a.). Als aussagekräftige eigene Kategorie befasst sich *Gellner* sodann mit einer Reihe autobiographisch gefärbter Zeitromane, darunter bekannte Werke von *Ulla Hahn*,

Arnold Stadler, Ralf Rothmann, Thomas Hürlimann, Adolf Muschg, Christoph Meckel, Hanns-Josef Ortheil, Andreas Maier u. a. Bemerkenswert ist dabei vielleicht weniger die nicht selten ausgesprochen traditionskritische Sicht kirchlichen Wirkens als vielmehr das – trotz mancher enttäuschenden Erfahrung – erneuerte Engagement.

In einem weiteren Teil-Abschnitt geht *Gellner* auf «Fort- und Weiterschreibungen der Bibel» in der Gegenwartsliteratur ein. Literarische Nacherzählungen biblischer Stoffe, insbesondere eine größere Zahl von «Jesus-Romanen», sind hinlänglich bekannt geworden. In existentiell durchreflektierter und wohl auch durchlittener Weise lassen sich biblische Motive in bedeutenden Werken der deutschsprachigen Romanliteratur erkennen (z. B. *Patrick Roth, Thomas Hürlimann*).

Zu einer eigenen Kategorie fasst *Gellner* die neue deutsch-jüdische Literatur von AutorInnen der Nachkriegsgeneration zusammen (*Barbara Honigmann, Esther Dischereit, Robert Menasse, Maxim Biller, Daniel Ganzfried* u. a.). Die Wieder-Entdeckung der eigenen jüdischen Wurzeln und die Wiederannäherung an Glaubensformen sind ebenso Thema wie Einblicke in das zeitgenössische Alltagsleben. Die aus den fürchterlichen Verbrechen am jüdischen Volk in der Zeit des Nationalsozialismus nachwirkenden Irritationen werfen ihre Schatten nachhaltig auf zentrale religiöse Glaubensüberzeugungen.

Einblicke in eine wohl noch weniger bekannte Welt bieten die Ausführungen über «Muslime unter uns». *Gellner* lässt einige deutsch-schreibende AutorInnen (z. B. *Zafer Öncök, Emine Sevgi Özdamar*) ausgiebig selbst zu Wort kommen; man erfährt überraschende Gedanken zum Dialog der im deutschsprachigen Gebiet aufeinandertreffenden Angehörigen der «abrahamitischen Ökumene» und auch zu gewissen Begegnungs-Blockaden: «Am festesten glaubten die Deutschen an ihre eigenen Märchen über die Türkei» (*Sten Nadolny*). Allein schon die kulturell-religiöse Vielfalt, die sich in den Werken der relativ wenigen hier wiedergegebenen AutorInnen auftut, kann man als Warnung vor simplifizierenden Türkei- oder Islam-Bildern lesen. Zugleich lassen

dichterische Proben aus mystiknahen Texten errahnen, welcher spirituellen Reichtum hier noch zu entdecken ist.

Im letzten Abschnitt wechselt die Blickrichtung erneut: Am Leitfaden von *Adolf Muschgs* Parzival-Roman «Der Rote Ritter» (1993) bringt *Gellner* ein Paradigma heutiger Verschmelzung von fernöstlich inklusivistischer und okzidental-polarer Erfahrungs- und Gedankenwelt auf den Punkt. Welche Transformations- und Verwandlungskräfte in einer kreativen Verbindung interkultureller bzw. interreligiöser Welten liegen, stellt das Thema der abschließenden Kurzinterpretation von *Adolf Muschgs* Roman «Suters Glück» (2001) dar.

Auf einer ganz anderen Ebene befasst sich der Beitrag von *Friedrich Huber* («Einfügung und Konflikt. Christentum und Gesellschaft in Indien, China und Japan») mit der Begegnung des Christentums und der religiösen Welt des Fernen Ostens. Wie sehr ein solches Aufeinandertreffen nicht nur eine Angelegenheit auf der Ebene theoretischer Überzeugungen, sondern gerade auch der praktischen Lebenshaltung und der gesellschaftlichen Ordnungen ist, verdeutlicht *Huber* mit eindrücklichen Beispielen aus der Missionsgeschichte Indiens, insbesondere aus der kolonialen Ära. Mit mehreren Beispielen legt *Huber* dar, welche gesellschaftlichen Probleme eine Konversion zum Christentum aufwarf, wie sehr der – teilweise von Hindus selbst unterstützte – Kampf gegen hochproblematische gesellschaftliche Konventionen und Strukturen (z. B. Witwenverbrennung, Kastenwesen) auf Widerstände stieß, die teilweise (gerade im Blick auf die Kastenregelungen) bis heute auch im Binnenraum christlicher Kirchen spürbar bleiben. Das Verhältnis von christlicher Mission zur hinduistischen Kultur wird insgesamt als ambivalent eingestuft; es war sowohl von verneinenden bzw. zerstörerischen wie auch von bejahenden und fördernden Tendenzen (z. B. wissenschaftliche Erforschung von Sprache, Literatur und Religion) bestimmt. Als einer unter mehreren Faktoren dürfte die christliche Missionierung Indiens schließlich auch zum Erstarken reformhinduistischer Kräfte des letzten Jahrhunderts (u. a. *Sarvepalli Radhakrish-*

nan (1888–1975), *Rabindranath Tagore*, *Mahatma Gandhi*) – und damit zur Revitalisierung hinduistischen Gedankenguts – beigetragen haben.

Überaus wechselvoll und reich an Gegensätzen präsentieren sich die verschiedenen Phasen der christlichen China-Mission: Während die Protagonisten der ersten jesuitischen Mission im 17. und 18. Jahrhundert das Christentum als Vollendung des ursprünglichen Konfuzianismus und als Stütze der gesellschaftlichen Ordnung zu inkulturieren suchten (damit aber aus verschiedenen Gründen, nicht nur wegen des so genannten «Ritenstreits» scheiterten), bediente sich die nach der (im Gefolge der so genannten Opium-Kriege [1839–1842, 1856–1860] erzwungenen) Öffnung Chinas erneut in Gang gekommene Missionstätigkeit nicht selten der Hilfestellung durch Kolonialmächte. Zwar kam es in dieser Zeitspanne zu einem beachtlichen quantitativen Wachstum christlicher Gemeinden, zugleich verbreiteten sich aber auch antichristliche Ressentiments. Die nach der kommunistischen Machtübernahme 1949 tonangebend gewordene Linie des Parteivorsitzenden *Mao Zedong* ließ den christlichen Gemeinschaften nur einen sehr begrenzten Spielraum, den *Huber* mit den Stichworten «Anpassung, Vereinnahmung und Duldung» näher charakterisiert. Darüber hinaus hatten sie in der so genannten «großen proletarischen Kulturrevolution» (1966–1976) auch unter Verfolgungen zu leiden, aus denen sie aber eher gestärkt hervorgingen. Der Religionskurs im nachmaoistischen China ist nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen; er zeigt sowohl eine partielle Anerkennung der Religionsfreiheit wie auch fortgesetzte Bestrebungen zur staatlichen Kontrolle.

Die Geschichte des Christentums in Japan gliedert *Huber* in drei Abschnitte:

1. Die Jesuitenmission der ersten Epoche (1549–1639) bemühte sich um «Einfügung in die japanische Gesellschaft». Gleichwohl gelang es nicht, ein aufkeimendes, wohl auch politisch begründetes Misstrauen (in Bezug auf ausländische Einflussnahme) zu neutralisieren, sodass es schließlich zur Aus-

weisung von Missionaren und zur Verfolgung japanischer Christen durch die Herrscher kam.

2. Die Meiji-Restauration (1868) brachte zwar eine Öffnung Japans zum Westen; zugleich verstärkte sich die religiös grundierte Staatsideologie (Staatshinto), die Japan mit dem göttlich überhöhten Kaiser an der Spitze zur Weltherrschaft bestimmt sah. Mit anschaulichen Beispielen und Episoden verdeutlicht *Huber* manche Übersteigerung, Probleme und Konflikte, die daraus den christlichen Kirchen erwuchsen. Auch Versagen wird nicht verschwiegen.

3. Nach der Niederlage Japans am Ende des Zweiten Weltkrieges bewegten sich christliche Gemeinschaften selbstständiger und selbstbestimmter; sie kritisierten das erneute Erstarken religiös gefärbter staatsideologischer Tendenzen und setzten sich für die Verlierer-Gruppen der rasanten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung ein.

In den seit den Ereignissen vom 11. September 2001 wohl brisantesten Religionsdiskurs westlicher Gesellschaften führt der abschließende Beitrag von *Samuel M. Bebloul* ein. Am Beispiel der Schweiz diagnostiziert er eine «neue Qualität der Wahrnehmung der Muslime im Westen». Auf dem Hintergrund der wechselvollen Geschichte zwischen islamischem Orient und christlichem Okzident kommt *Bebloul* zu dem Ergebnis, dass die in den letzten Jahren deutlicher hervorgetretenen Spannungen kein eigentliches Novum, sondern eher eine «geschichtliche Konstante» darstellen. Die Abgrenzung und Andersheit gehöre auf beiden Seiten zu den identitätsstiftenden Momenten. Die christliche Theologie kam in ihrer grundsätzlichen Beurteilung des Islam im Laufe der Geschichte allerdings zu erstaunlich unterschiedlichen Beurteilungen: Während *Johannes von Damaskus* im frühen 8. Jh. (und weitere Theologen) im Islam eine – allerdings häretische – Spielart des Christentums selbst sahen, ging *Thomas von Aquin* in seiner «Summa contra gentiles» von einer eigenständigen anderen Religion

aus; der Islam war für ihn ein «argumentativ gut gerüstetes Heidentum», dem gegenüber er mit rational-apologetischen Mitteln die Superiorität des Christentums darlegen wollte. In der Reformationszeit – gerade auch bei *Martin Luther* selbst – überlagerte das Bild einer satanisch-apokalyptischen Bedrohung durch «die Türken» die Wahrnehmung des gesamten Islam. Demgegenüber zeichneten führende Autoren und Gelehrte der Aufklärungszeit ein positives Islambild: Nicht nur *Lessing*, sondern auch der Philosoph *Leibniz* sahen im Islam eine vernunftbestimmte bzw. eine natürliche Religion («*religion naturelle*», *Leibniz*). Die Expansion der großen europäischen Kolonialmächte in die islamische Welt brachte dann einen erneuten Umschwung in Richtung einer Abwertung des Islam zu einer zurückgebliebenen, fortschrittsfeindlichen Ideologie. Seit der Errichtung einer islamischen Republik Iran (1979) musste allerdings auch im Westen zunehmend zur Kenntnis genommen werden, dass sich in bedeutenden Teilen der islamischen Welt eine neue Dynamik ausgebildet hatte, die nach und nach den Eindruck eines «Vormarsches des Islam» verstärkte und im «Westen» zu Verunsicherungen führte. Als Hauptfaktoren dieser neueren Entwicklung nennt *Bebloul*:

- die als Folge neuer Migrationsströme stark angewachsene Präsenz von Muslimen in Westeuropa,
- die neue politische Dynamik des Islam in vielen Ländern,
- den neuerdings weltweit operierenden islamistischen Terrorismus.

Diese Veränderungen wirkten sich auch in der öffentlichen Wahrnehmung in der Schweiz aus: *Bebloul* konstatiert zunächst eine «Islamisierung», ja sogar eine «Totalisierung» des Islamdiskurses, insofern nunmehr praktisch alle relevanten Gesellschaftsbereiche einbezogen und die Frage nach der Vereinbarkeit *des* Islam mit den normativen Grundlagen westlicher Gesellschaften umfassend gestellt wird. Die Migranten-Situation könne zwar reli-

giös verstärkend wirken; doch warnt *Bebloul* vor undifferenzierten, summarischen Schlussfolgerungen, in welchen *der* Islam fast ausschließlich unter das Vorzeichen einer Gefahr für die westliche Werteordnung gestellt wird. Diese Veränderungen im Kommunikations- und Wahrnehmungsverhältnis der einheimischen Gesellschaft bringt *Bebloul* auf die markante Formulierung: «Aus *Ausländern/Gastarbeitern* wurden *Muslime*». Hieran erinnert die von *George Orwell* inspirierte Titelformulierung «The society is watching you». Die Reaktionsmuster der Betroffenen beziehen – entsprechend der Ausweitung des Diskurses – in den letzten Jahren zunehmend die gesamte Gesellschaft als neuen Adressaten ein. Die aus Ex-Jugoslawien stammende statistische Mehrheit der in der Schweiz lebenden Muslime (58%) z. B. versucht, sich als «europafähige» Muslime positiv zu positionieren. Von solcher «ethno-islamischer» Selbstdarstellung ist in den letzten Jahren eine viel umfassendere, supranationale Selbstrepräsentationsebene (Dachorganisationen von Muslimen aus sehr unterschiedlichen Herkunftsländern) zu unterscheiden. Letztere setzen den Akzent insbesondere «auf die absolute Unvereinbarkeit des Islam mit jeder Art von Gewaltanwendung gegen unschuldige Menschen». Zumindest indirekt macht man freilich auch damit eine (positive) Aussage über die «Inkulturations-Fähigkeit» des Islam in westlichen Gesellschaften.

Die vor allem nach den Londoner Terroranschlägen (2005) verstärkt spürbaren gesellschaftlichen Reaktionen und Erwartungen haben den «Islam der Migranten» in eine zivilreligiöse Richtung gedrängt; mehr und mehr positioniert man sich auf allen Ebenen (individuell, ethno-islamisch, supranational) als öffentliche Religion, die ein klares Bekenntnis zu Menschenrechten, zur bestehenden Rechtsordnung, zur Demokratie und zur Gleichstellung der Geschlechter, für Frieden und gegen Gewalt u. a. m. nicht zu scheuen braucht. Diese u. a. am Beispiel von Internet-Auftritten muslimischer Dachverbände verifizierten Schwerpunkte lassen erkennen, dass sich vermehrt eine Außenorientierung am «Diesseits» («Externalisierung») und weniger ein binnenislamischer, religiös-«dogmatischer» Referenzrahmen (Offenbarungs-

schriften, Jenseits, Eschatologie) bemerkbar machen. Diesen als Reaktion auf die neuen gesellschaftlichen Herausforderungen deutbaren Trend kann man auch als «Fremdislamisierung» charakterisieren.

Im Ergebnis unterstreicht *Bebloul*, dass sich die in die Schweiz eingewanderten Muslime weit weniger als vielfach angenommen durch starre religiöse Binnentraditionen festgelegt zeigen; die neuere Entwicklung erweist sich vielmehr als geprägt durch ein Wechselspiel zwischen relativ hoher Öffentlichkeits-Sensibilität einerseits und Selbstverständnis bzw. Eigenidentität andererseits.

Man kann den islamwissenschaftlichen Beitrag *Beblouls* m. E. als positiven Fingerzeig für integrationspolitische Überlegungen und Erwartungen in westeuropäischen Gesellschaften verstehen. Zugleich lässt ein solcher Befund auch hoffen, dass Muslime in Zukunft für ein zunehmendes Engagement in gesellschaftlichen bzw. politischen Gemeinwohl-Anliegen – ähnlich wie die christlichen Kirchen – bereitstehen werden.

Hans J. Münk

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. *Hans-Joachim Höhr*: Renaissance der Religion. Klärendes zu einer umstrittenen These, in: *HerKorr* 60 (2006) 605–608.
- 2 Vgl. *Franz Höllinger*: Religion im Rückwärtsgang. Intellektualismus und Wohlstand zerstören die Kirchenbindung, in: *Zeitzeichen* 4 (2003) 25–27.
- 3 Vgl. dazu die seit März 2006 in lockerer Folge erscheinenden Beiträge in der *NZZ* zur Beantwortung der Frage «Was ist eine gute Religion?» Vgl. ferner: «Religion wird gebraucht». Der evangelische Theologe *Friedrich Wilhelm Graf* über die Ambivalenz des Religiösen, die Gewaltbereitschaft in den Konfessionen und die Wurzeln des Fundamentalismus, in: *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft beeinflusst* (Spiegel spezial 9/2006) 20–23.
- 4 Vgl. *Rüdiger Vaas*: Die Evolution der Religiosität. Gene, Gehirne, Gedanken, Gruppen und Gott, in: *Univ.* 61 (2006) 1117–1137.
- 5 Einen Eindruck davon vermitteln *Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller / Johannes Sinabell* (Hrsg.): *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus*, Freiburg i. Br. u. a. 2005; *Hans Krech / Matthias Kleiminger* (Hrsg.): *Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, pfingstlich-charismatische Bewegungen und weitere unabhängige Gemeinden, christliche Sekten, Neuoffenbarer, Neuoffenbarungsbewegungen und Neureligionen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, religiöse Gruppen und Strömungen aus Asien, Anbieter von Lebenshilfen und Psycho-Organisationen*, hrsg. im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, Gütersloh bzw. Darmstadt 2006.

EDMUND ARENS

WAS IST RELIGION?

ANALYTISCHE DIFFERENZIERUNGEN – THEORETISCHE
ZUGÄNGE – THEOLOGISCHE REFLEXION

1. Einführung

Am Beginn des dritten Jahrtausends zeigt sich Religion bemerkenswert vital und wirksam. Sie ist aus den modernen, komplexen Gesellschaften keineswegs verschwunden; sie hat sich weder im Zuge eines Säkularisierungsprozesses aufgelöst, noch ist sie nur noch residual in Randbezirken verweigerter Modernität vorhanden, sondern ganz im Gegenteil quer durch die gegenwärtige religiöse Landschaft präsent und bisweilen ausgesprochen potent¹. Religion ist in der entfalteten Moderne offensichtlich von Bedeutung. Sie ist weniger zusammengeschrumpft als vielmehr vielgestaltiger, vielfältiger und unübersichtlicher geworden. Mit der gesellschaftlichen Modernisierung gehen eine religiöse Differenzierung und Pluralisierung einher. Dazu haben nicht zuletzt die gestiegene Mobilität und Migration beigetragen, durch welche es zu einer Durchmischung von bisher relativ homogenen religiösen Räumen gekommen ist. Das Zusammentreffen mit Angehörigen anderer Religionen, deren dauerhafte Präsenz sowie deren Ansprüche auf religiöse Symbole, Stätten und Praktiken sowie auf gesellschaftliche Sichtbarkeit und Anerkennung nehmen bisweilen ausgesprochen konfliktreiche Formen an. Auseinandersetzungen mit anderen Religionsangehörigen können sowohl auf zwischen- als auch auf binnenstaatlicher Ebene, zwischen verschiedenen religiösen Traditionen als auch innerhalb einer religiösen Tradition zum Tragen kommen².

Mit Blick auf den mitteleuropäischen Raum zeichnet sich eine zunehmende Pluralisierung der Positionen zum einen im Rahmen der einzelnen Religionen und Konfessionen ab. Die interne Pluralisierung geht dabei zum anderen mit einer Pluralisierung des religiösen Feldes überhaupt einher. Pluralität ist somit inzwischen zu einer binnenreligiösen Realität geworden, die sich für das Christentum etwa in einer konfessionellen Vielfalt zeigt, welche sich innerhalb der einzelnen Konfessionen noch einmal in einer Vielzahl von Gemeinschaften und Gruppierungen abbildet. Zudem macht sich die unterdessen erreichte religiöse Differenzierung in einer interreligiösen Pluralität bemerkbar, das heißt in der dauerhaften Präsenz verschiedener Religionen in modernen Gesellschaften³. Letztere sind nicht mehr religiös monokulturell; in ihnen begegnen wir vielmehr einer stetig wachsenden Multireligiosität, welche im Prinzip die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Religionen bzw. Konfessionen oder aber der Kultivierung einer eigenen Religiosität bietet. Gleichzeitig impliziert die religiöse Pluralisierung in der Perspektive eines Marktmodells von Religion die Chance und den Zwang, sich im pluralisierten religiösen Feld für eine bestimmte Gestalt gegenwärtiger Religiosität zu entscheiden und diese, sei es individuell und bzw. oder auch kollektiv, zu praktizieren⁴.

Bei dem Bemühen, die Vielfalt religiöser Phänomene zu systematisieren, die Erscheinungsformen des Religiösen zu kategorisieren und allgemeine Merkmale von Religion herauszuarbeiten, ist verschiedentlich der Versuch unternommen worden, Dimensionen und Elemente von Religion zu differenzieren. Im Folgenden werden zunächst einige solcher Unternehmungen vorgestellt, woran sich ein eigener Vorschlag anschließt, Religion mit Blick auf deren Subjekte, Inhalte, Orte und Kontexte, Medien und Texte sowie Intentionen und Ziele zu thematisieren und zu eruieren. Sodann werden charakteristische gegenwärtige Formen des Religiösen präsentiert, wobei die institutionelle Religion, die postmoderne Religiosität sowie der religiöse Fundamentalismus zur Sprache kommen. Im Weiteren stehen dann empirisch-theoretische Zugänge religionswissenschaftlicher, reli-

gionssoziologischer und philosophischer Provenienz und Ausrichtung zur Debatte. Schließlich werden Aspekte religionstheologischer Reflexion skizziert, Formen kommunikativ-religiöser Praxis reflektiert und Leitlinien einer religionstheoretisch kompetenten, kommunikativen Theologie aufgezeigt.

2. Dimensionen und Elemente von Religion

Charles Y. Glock hat mehrere Anläufe unternommen, die Dimensionen zu eruieren, welche den Religionen gemeinsam sind⁵. Bei aller unverkennbaren Unterschiedlichkeit zwischen den Weltreligionen kommen darin ihm zufolge fünf «Kerndimensionen der Religiosität»⁶ zum Zug: *erstens* die ideologische Dimension, welche sich auf die Erwartung bezieht, dass sich jeder religiöse Mensch zu bestimmten Glaubensaussagen seiner Religion bekennt. Religionen ist *zweitens* eine rituelle Dimension eigen, worunter *Glock* all jene religiösen Praktiken fasst, welche die Angehörigen einer Religion kollektiv bzw. individuell zu vollziehen haben. *Drittens* wird von ihm die Dimension der religiösen Erfahrung angeführt, womit *Glock* der Tatsache Rechnung trägt, dass alle bekannten Religionen davon ausgehen, dass «der religiöse Mensch irgendwann einen direkten Zugang zur letzten Wirklichkeit gewinnen oder eine religiöse Gemütsbewegung erfahren wird»⁷. *Viertens* wird die intellektuelle Dimension der Religion genannt. Sie richtet sich auf das von Anhängern einer Religion erwartete religiöse Wissen in Bezug auf die für den eigenen Glauben jeweils grundlegenden Glaubenslehren und heiligen Schriften. *Fünftens* führt *Glock* die «consequential dimension»⁸ an, worin alle säkularen Effekte religiösen Glaubens, dessen Implikationen und Konsequenzen für das praktische Verhalten der Gläubigen zusammengefasst werden.

Ninian Smart differenziert in seiner Anatomie der Glaubensüberzeugungen der Welt zwischen sieben «dimensions of the sacred»⁹. Diese bezeichnet er jeweils in doppelter Weise. Er führt an: *erstens* die lehrhafte oder philosophische Dimension. Sie be-

zieht sich auf die theologischen Lehren bzw. philosophischen Anschauungen, welche eine Religion über die Gottheit(en), den Kosmos und den Menschen entwickelt. Eine *zweite* stellt die rituelle oder praktische Dimension dar, welche Tätigkeiten wie Gebet, Meditation, Wallfahrt, Opfer, sakramentale Riten etc. umfasst. *Drittens* wird die mythische oder narrative Dimension angesprochen und betont, jede Religion habe ihre Geschichten, die Geschichten ihrer Götter, transzendenten, mythischen und geschichtlichen Gestalten. *Viertens* nennt er die erfahrungsbezogene oder emotionale Dimension, welche sowohl die grundlegenden, formativen Erfahrungen der Stiftergestalten einer Religion betrifft als auch die Erfahrungen, welche Gläubigen durch spirituelle Übungen bzw. durch die Teilnahme an rituellen Handlungen zuteil werden können. *Fünftens* kommt die ethische oder rechtliche Dimension zur Sprache. Sie bezieht sich auf die von einer Religion gemachten normativen Vorgaben, das erwünschte, erwartete bzw. rechtlich gebotene und damit als verbindlich vorgeschriebene Verhalten. *Sechstens* wird die organisatorische oder soziale Dimension von Religion thematisiert, worunter *Smart* zum einen eine Reihe religiöser Spezialisten und deren religiöse Funktion und soziale Rolle behandelt, zum anderen die gesellschaftliche Stellung und Bedeutung verschiedener Religionsysteme skizziert. Schließlich wird *siebtens* die materielle oder künstlerische Dimension genannt, die in der Vielfalt der materiellen Werke und Artefakte zum Ausdruck kommt, welche laut *Smart* sowohl das «congealed ritual» als auch die «conceptual hardware»¹⁰ einer Religion bilden.

Drei konstitutive Elemente von Religion macht *Theo Sundermeier* aus¹¹. Es sind dies *erstens* Raum und Zeit, nämlich Orte und Zeiten, die sich als «heiliger Ort» bzw. «heilige Zeit» zeigen und ausgezeichnet werden, wobei letztere als Fest Fülle repräsentiere. Zu den konstitutiven Grundelementen zählen *zweitens* Ritus und Symbol. Symbole wollen verleblicht werden; sie drängen auf Dramatisierung und bleiben sich ebenso identisch wie der Rhythmus der Riten konstant bleibt. Ein Ritus ist laut *Sundermeier* per definitionem korporativ. *Drittens* gibt es keine Religion ohne

Transzendenz-erfahrung. Auch diese ist somit für jede Religion konstitutiv, gleichviel ob das die Welt Transzendierende als eine Polyphonie von Gottheiten, als der eine Horizont, als der ausschließliche Gott oder als das Nichtbedingte erfahren wird. Nach *Sundermeier* lässt sich Religion wie folgt definieren: «Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenz-erfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt»¹².

Dass es bei Religion um Kommunikation und Handeln geht, ist von verschiedenen Religionswissenschaftlern unterschiedlicher Herkunft und Ausrichtung herausgestellt worden. *Gustav Mensching* führt aus, Religion sei «erlebnishaft Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen»¹³. *Walter Burkert* begreift Religion als «uralte Tradition einer ernsthaften Kommunikation mit unsichtbaren Partnern und einer indirekten Kommunikation mit Hilfe eben dieser»¹⁴. *Melford E. Spiro* definiert Religion als «an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings»¹⁵. *Hans G. Kippenberg* und *Kocku von Stuckrad* fassen Religion im Anschluss an *Niklas Luhmann* als Kommunikation auf und wenden sich unter anderem den Mechanismen zu, in denen religiöse Gemeinschaften und Individuen in wechselseitige Beziehung treten. «Die Schnittstelle ist religiöse Praxis, denn nur im kommunikativen Handeln bilden sich Identitäten von Einzelnen und Gruppen»¹⁶.

Wenn nun aber Religion fundamental mit Kommunikation und Handeln zu tun hat, dann ist es möglich und angemessen, die Einsichten der modernen Sprach- und Kommunikationstheorie in die Religionstheorie einzubringen und darin fruchtbar zu machen. In Anknüpfung an die pragmatisch orientierte sprach-, handlungs-, text- und kommunikationstheoretische Forschung sowie die kommunikationsphilosophische Reflexion¹⁷ lassen sich fünf Dimensionen sprachlicher Kommunikation und sprachlich vermittelter Interaktion unterscheiden, die es auch religionstheoretisch zu berücksichtigen gilt: eine intersubjektive, eine inhaltliche, eine kontextuelle, eine mediale sowie eine inten-

tionale. Bei der Untersuchung von Religion geht es also darum, jeweils zu differenzieren und zu analysieren: *Wer*, also welche Subjekte, kommuniziert bzw. kommunizieren *was*, also welche Inhalte, *wo*, an welchen Orten und in welchen Kontexten, *wie*, mittels welcher Medien und Texte, *wozu*, mit welchen Intentionen und Zielen.

2.1. Subjekte

Als Subjekte von Religion können zum einen diejenigen Menschen gelten, welche Religion praktizieren, die etwa an religiösen Riten teilnehmen, religiöse Handlungen vollziehen, sich an religiös bestimmter Interaktion beteiligen, ihre Religiosität persönlich oder öffentlich ausüben. Zum anderen sind als Subjekte Personen oder Personengruppen zu nennen, die innerhalb einer Religionsgemeinschaft bestimmte Funktionen erfüllen, Ämter bekleiden bzw. Aufgaben übernehmen. Diesen kommt innerhalb der Gemeinschaft eine besondere Bedeutung und Autorität zu. Sie können als Repräsentanten von «Typen religiöser Autorität» gelten¹⁸. Daneben gibt es als deren Adressaten, Kommunikations- und Interaktionspartner die gläubigen Laien.

Zu den Schlüsselfiguren von Religion zählen die Priester. Das Priestertum hat sich laut *Max Weber* religionsgeschichtlich aus der Scheidung von Kult und Zauberei entwickelt. Sind Zauberer ihm zufolge Menschen, «welche «Dämonen» durch magische Mittel zwingen», so bezeichnet er als Priester «diejenigen berufsmäßigen Funktionäre ..., welche durch Mittel der Verehrung die «Götter» beeinflussen». Ein Merkmal des Priestertums ist «das Vorhandensein irgendwelcher fester Kultstätten, verbunden mit irgendwelchem sachlichen Kultapparat»¹⁹. Es handelt sich demnach um einen Personenkreis religiöser Experten, die vornehmlich kultische Funktionen im Rahmen eines regelmäßigen institutionalisierten Kultbetriebs erfüllen. Ihnen kommt die Aufgabe der Bewahrung, Überlieferung und Weitergabe des tradierten religiösen Wissens sowie der etablierten rituellen Praxis zu. Das

Auftreten von hierarchisch organisierten beamteten Priesterschaften lässt sich in höher entwickelten Gesellschaften und religiösen Systemen belegen, die sich «auf ein differenziertes religiöses Glaubensgebäude und eine rituelle Symbolkompetenz stützen und berufen können»²⁰.

Den Priestern stehen die Laien gegenüber, die von ihnen Belehrung, Zusprache, Stärkung und Trost, die Vermittlung ihrer Anliegen an die Gottheit(en), die Durchführung der sie betreffenden Riten und liturgischen Handlungen erwarten. Die Laiengemeinde nimmt auf der einen Seite die priesterlichen Dienste in Anspruch, auf der anderen Seite erkennt sie den Priestern ihren besonderen Status und ihre speziellen Kompetenzen zu. Zudem unterstützen die Laien die Priesterschaft finanziell und sichern ihnen ihren Lebensunterhalt.

Den dynamischsten Typus religiöser Autorität verkörpern die Propheten. Unter Prophet versteht *Weber* «einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet»²¹ und dies entweder als Religionserneuerer oder als Religionsstifter tut. Berufungs- bzw. Schriftpropheten sehen sich aufgrund ihres göttlichen Auftrags zum Heraussagen ihrer Botschaft gezwungen. Insofern erscheint das «Reden-Müssen», welches mit einem «devianten» Auftreten einhergeht, als entscheidendes Merkmal der Prophetie. Darin tritt «eine weitgehende Kongruenz von Worten und Lebensführung, Botschaft und Praxis»²² zutage, die sich etwa auch in performativen Akten wie den prophetischen Symbolhandlungen zeigt.

Aus der Gefolgschaft eines Propheten geht laut *Weber* die Gemeinde hervor. Sie entsteht im Zuge der ethischen Prophetie «als Produkt der Veralltäglichung»²³; sie entwickelt sich, wenn die prophetische Verkündigung auf Dauer gestellt, institutionalisiert wird. Lehrer sind religiöse Spezialisten, die das von ihnen durch intellektuelle und spirituelle Ausbildung erworbene religiöse Wissen an ihre Schüler weitergeben. Die Tätigkeit des Lehrers kann im Sinne der Erziehung qua Lebensmeister in der durch Vorbild, Nähe und persönliche Bindung erfolgenden Persönlichkeitsbil-

dung und Charakterformung geschehen; sie kann in der Weise des Weisheitslehrers in der sukzessiven Einweihung in immer höhere Stufen des religiösen Wissens bestehen oder aber die didaktische Einübung in die heiligen Schriften beinhalten.

Anerkannte Vorbilder und Leitfiguren stellen in verschiedenen religiösen Traditionen die Asketen dar. Ihr Leben ist durch Formen selbst gewählter Enthaltensamkeit, absichtlicher Entsaugung, freiwilligen Verzichts, persönlicher Opfer und selbst auferlegter Heimatlosigkeit gekennzeichnet: Sie erfolgen in der Absicht, vorhandene negative Neigungen zu überwinden und die als höchst erstrebenswert qualifizierten Ziele der Reinheit, Vollkommenheit, Befreiung bzw. Erlösung zu erreichen oder sich diesen anzunähern. Durch den Verzicht vollziehen Asketen in den Askeseformen des Fastens, der Keuschheit, der Armut, des Gehorsams, der Isolation und bisweilen der Kasteiung ihre am Körper ansetzende und den Geist disziplinierende asketische Praxis²⁴.

Mystiker und Mystikerinnen finden sich in verschiedenen religiösen Traditionen; ihnen ist eine häufig mit asketischen Praktiken verbundene erfahrungsbezogene Frömmigkeit eigen, welche einerseits vom Subjekt ausgeht und auf «subjektives Innewerden dessen, was die jeweilige Kultur als höchste Wirklichkeit versteht», ausgerichtet ist und dazu andererseits gerade das «Loslassen des alten Ichs»²⁵ anstrebt. Mittels Praktiken der Konzentration suchen Mystiker zu einer Entgrenzung bzw. einem Entwerden zu gelangen, die sie auf einem Stufenweg gleichwohl «oft unvermutet und «ohne Absicht» zu bestimmten Einsichten führen, welche «in verschiedenartigen Erfahrungen von Evidenz, Klarheit, Sicherheit, Glück»²⁶ enthalten sind bzw. davon begleitet werden. Solche Erfahrungen zeigen sich je nach religiösem Kontext als Ganzheitserfahrungen, Einigung mit dem Göttlichen, Liebesvereinigung mit Gott oder Einswerden mit dem absolut Wirklichen: *unio mystica*, geschenkte Fülle oder absolute Leere.

Als Verkörperungen eines weiteren Typus religiöser Autorität sind zudem Medizinmänner und Heilerinnen, Schamaninnen und Schamanen zu nennen²⁷. Diese insbesondere in primären und

ethnischen Religionen auftretenden Personen sind befähigt, durch ihren Zugang zur transzendenten Welt der Geister bestimmte sozio-religiöse und heilerische Funktionen auszuüben. Sie leisten damit nicht nur einen therapeutischen Dienst an den Leidenden, sondern helfen gleichzeitig der von schlechten Einflüssen und bösen Kräften bedrohten lokalen Gemeinschaft.

Subjekte von Religion können potenziell alle Menschen sein, die Religionsgemeinschaften angehören, sich religiösen Gruppen anschließen oder sich zu solchen zusammenschließen, um Antwort auf ihre religiösen Fragen zu erhalten, ihre religiösen Erfahrungen auszutauschen oder ihre religiösen Ansprüche, Interessen und Intentionen zu verwirklichen.

2.2. Inhalte

Die jeweiligen religiösen Inhalte sind nicht nur in sprachlicher Form gegeben; sie können in rituellen Handlungen impliziert sein, oder sie werden visuell und materiell in Bildern und Bauten, Monumenten und anderen Artefakten zur Darstellung gebracht²⁸. Religiöse Inhalte in sprachlicher Form finden sich insbesondere in Erzählungen, Bekenntnisformulierungen und Lehraussagen. Zu den konstitutiven semantischen Gehalten von Religionen gehören die jeweiligen Aussagen über die göttliche, transzendente, als solche letztgültige und zugleich «wirkliche» Wirklichkeit. Diese kann entweder theistisch oder nichttheistisch verstanden werden. Innerhalb der theistischen Interpretationen lassen sich polytheistische und monotheistische Vorstellungen differenzieren.

Religionen beinhalten Aussagen über das Sein und Handeln Gottes bzw. der Götter. Darunter fallen in polytheistischen Systemen Auskünfte über deren lokale und soziale Positionen, ihre Zuständigkeitsbereiche und Beziehungen. Sowohl polytheistische als auch monotheistische Religionen bringen die verschiedenen göttlichen Aktivitäten zur Sprache. Dazu gehören zum einen

deren erzeugende, gebärende oder erschaffende Tätigkeiten, zum anderen deren lenkendes, steuerndes bzw. herrschendes Handeln. Eine besondere Rolle spielt der Name der Gottheit; dabei kommt vor allem dem Eigennamen eine entscheidende Bedeutung zu²⁹. Der Eigenname des Gottes erlaubt es seinen Anhängern, mit ihm im Medium der Sprache in Kontakt zu treten und mit ihm zu kommunizieren.

Alle Religionen machen Aussagen über die Welt und den Kosmos; sie thematisieren die Fragen des Ursprungs, der Beschaffenheit und Beständigkeit des Kosmos, der Entstehung der Welt und der Menschen, der Genese und Geltung der kosmischen Ordnung³⁰. In Schöpfungsmythen, kosmologischen Reflexionen und Lehren werden die diversen Aspekte der Kosmogonie und der Anthropogonie, die dabei zum Zuge kommenden Vorgänge, deren Intention und Bedeutung erzählt und reflektiert. Schöpfungsmythen und «kosmologische Axiome» verbinden mit ihren den Kosmos betreffenden Aussagen mehr oder weniger explizit immer auch Erklärungsmodelle für menschliche Lebensumstände wie Krankheit, Arbeit und Tod und vor allem für politische Herrschaft.

Religionen machen, häufig in Verbindung mit ihren kosmologischen Auffassungen, immer auch anthropologische Aussagen. Sie betreffen die Stellung des Menschen im Kosmos, seine Herkunft und Bestimmung, seine personalen Eigenschaften und sozialen Verhaltensweisen sowie die Art und Ordnung seiner Beziehungen zum Göttlichen, zur Umwelt und Mitwelt, insbesondere zur eigenen Familie, Sippe, Gruppe und Gemeinschaft. Sie widmen sich auch den Fragen nach dem Ursprung und der Bedeutung des Todes³¹.

In den Religionen finden sich im Zusammenhang mit anthropologischen und kosmologischen Aussagen vielfältige eschatologische Inhalte, also Vorstellungen, Erzählungen und Lehren über «die letzten Dinge», und zwar sowohl im Blick auf die Einzelnen, die jeweilige Gemeinschaft als auch die Welt und den Kosmos. Die eschatologischen Gehalte betreffen die Fragen nach dem Sinn und Ziel des Lebens, der Geschichte, nach dem

letztendlich und letztgültig erreichbaren Heil oder nach dem möglichen bzw. drohenden Unheil³².

Religionen bringen in ihren Erzählungen und Lehren vielfach zudem geschichtliche Inhalte zur Sprache, die in teils mythischer, teils legendarischer, teils historischer Form Ereignisse, Geschehnisse und Widerfahrnisse festhalten, welche für die betreffende Gemeinschaft wichtig bzw. wegweisend geworden sind. Zu relevanten geschichtlichen Inhalten zählen zuallererst die Geschichten sowie die Geschichte der Gründerfiguren und Stifter der betreffenden Religion.

2.3. Orte und Kontexte

Religion geschieht an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Kontexten. Religiöse Kommunikation bzw. religiöses Handeln findet vornehmlich an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten, in dafür geeigneten, vorgefundenen oder eingerichteten Kontexten statt. Religionen sind auf vielerlei Weise betroffen von ihrer Lokalität; sie werden geformt von den Landschaften, in denen sie angesiedelt sind, welchen sie unter Umständen ihrerseits ihren Stempel aufdrücken.

Religionen haben ihre Orte. Sie konzentrieren sich auf besondere heilige Orte, etwa auf Orte göttlicher Offenbarung und Epiphanie, Wirkungs- und Bestattungsorte des jeweiligen Religionsstifters, von Propheten, maßgeblichen Lehrern und herausragenden Heiligen der Religionsgemeinschaft.

Religion wird zudem zu bestimmten Zeiten virulent: zu Fest- und Fasten-, Gedenk- und Übergangs-, Krisen- und Umbruchszeiten. Für eine Religion konstitutive Ereignisse der Vergangenheit werden kalendarisch als Feiertage und Festzeiten markiert, festgehalten, sozial festgeschrieben und gefeiert. Insbesondere «das Fest ist im Zentrum der Religionen angesiedelt»³³. Die Feste des Jahreszyklus und des Lebenslaufs feiern das Leben, bestärken bisweilen gerade in der temporären Aufhebung sozialer Unterschiede die Gemeinschaft. Sie unterstreichen zugleich die

Verbindung mit dem Transzendenten, schaffen und vollziehen so Identität und transformieren diese zuweilen performativ. Feste lassen Zeit in ihrer Fülle erfahren und geben damit dem Leben eine Ordnung, «die letztlich im Göttlichen ihren Grund hat»³⁴.

Religion findet zudem immer in bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten statt. Religionen operieren unter Rahmenbedingungen, auf die sie ihrerseits einwirken. Im Blick auf die sozialen Kontexte lassen sich generell Zentrum und Peripherie, Machtpositionen und gesellschaftlich marginale Orte unterscheiden, welche von sozialen Eliten einerseits und den Massen andererseits eingenommen werden. In den Zusammenhängen politischer Herrschaft, ökonomischer Macht und gesellschaftlicher Bedeutung nehmen Religionen unterschiedliche Positionen ein und entwickeln vielfältige soziale Orientierungen, sei es in Richtung aristokratischer, priesterlicher, intellektueller Elitereligion, sei es in Richtung einer an unterprivilegierte Schichten adressierten und von diesen getragenen Volksreligion³⁵.

2.4. Medien und Texte

Religion hat zudem eine mediale Dimension. Religionen machen von einer Vielzahl von Medien Gebrauch. Medien lassen sich definieren als «Werkzeuge, die der Koordination zwischenmenschlichen Handelns dienen»³⁶. Religionen nehmen eine Vielzahl von Medien in Anspruch, wozu zunächst die Kommunikationsmedien Bild, Sprache, Schrift, Musik und in bestimmter Hinsicht auch «Körper» und dann die Verbreitungsmedien zu zählen sind, welche zugleich als Verarbeitungs- sowie als Speichermedien fungieren.

Als eines der primären Medien von Religion können Bilder gelten. In Form von Götter-, Heiligen- oder Kultbildern dienen sie der Kommunikation religiöser Inhalte sowie der Kommunikation mit transzendenten Mächten. Sprache ist ein unverzichtbares Medium von Religion. Alle Religionen machen von

gesprochener Sprache Gebrauch. Im Medium mündlicher Rede kommunizieren die Angehörigen von Religionsgemeinschaften erstens mit den Göttern und sonstigen transzendenten Mächten, zweitens innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft miteinander und drittens zugleich mit sich selbst. Geschieht Religion zunächst ausschließlich im Medium der Mündlichkeit, so kommt es im Zuge der Entstehung und Ausbreitung der Schrift zu folgenreichen Veränderungen, wobei insbesondere die «Heiligen Schriften» relevant sind. «Schrift» ermöglicht, dass «kulturelle Texte» zu «heiligen Texten» werden³⁷. Dies geschieht durch Kanonisierung. Für die Gläubigen ist die Heilige Schrift nicht nur ein Verbreitungsmedium; sie ist zuallererst ein Kommunikationsmedium genuiner Art und Qualität, insofern durch sie Gott spricht und die Glaubensgemeinschaft durch sie vermittelt Gottes Wort zur Sprache bringt³⁸.

Der menschliche Körper kann als elementares Medium religiöser Kommunikation gelten, und das nicht nur, weil Menschen die allerersten Medien von Religion sind und alle Religionen auf «Menschmedien»³⁹ angewiesen sind, sondern weil viele religiöse und insbesondere rituelle Vollzüge körperlich geschehen bzw. vermittelt sind.

Kommunikation vollzieht sich mittels Texten. Texte sind Medien der Kommunikation, die darin in mündlicher oder schriftlicher Form vonstatten geht. In den Religionen finden im Rahmen religiöser Sprache, Schriften und Handlungen eine Vielzahl von Texten und Textsorten Verwendung. Dabei haben die Predigt und das Gebet eine besondere Bedeutung. Bei beiden handelt es sich um Formen mündlicher Kommunikation, die dann auch in schriftlicher Form vorkommen. Die Predigt bezieht sich auf einen kanonischen Text, eine Heilige Schrift, welche sie einerseits auslegt und andererseits im Blick auf ihre gegenwärtige Bedeutung entfaltet. Solche Kommunikation findet vor allem in liturgischen Kontexten statt⁴⁰.

Das Gebet stellt in vielen Religionen eine grundlegende Form religiöser Kommunikation dar. Es handelt sich bei ihm um eine Textsorte mündlicher Rede bzw. eine verbale Kommunikations-

form, mittels derer sich der Betende bzw. die Betenden in der Regel verbal an ein der eigenen Verfügung entzogenes Gegenüber richten, um mit diesem in Kontakt zu treten und zu kommunizieren.

Als Hauptformen des vielfach mit einer Anrufung des transzendenten Gegenübers eingeleiteten Gebets können das Bitt-, das Klage-, das Dank- und das Lobgebet gelten, welche auch in hymnischer bzw. liedhafter Gestalt vorgetragen werden⁴¹. Die innerhalb der religiösen Kommunikation verwendeten Medien und Textsorten verbinden sich in den einzelnen Religionen vielfach zu komplexen, multimedialen Kommunikationsformen; sie fügen sich bisweilen zu hoch komplexen Riten und Dramen zusammen.

2.5. Intentionen und Ziele

Religion steht in mehrfacher Hinsicht in Beziehung zu Intention. Religiöse Subjekte haben bestimmte Intentionen und verfolgen bestimmte Ziele, welche sie in ihrer religiösen Kommunikation sowie ihren Handlungen mehr oder weniger dezidiert artikulieren und kommunizieren. Dabei lassen sich priesterliche, prophetische, pädagogische, asketische, mystische und therapeutische Intentionen erheben.

Die Ziele, welche Religion im Blick hat bzw. auf die sich Religionen ausrichten und die sie verfolgen, lassen sich differenzieren in jene, die auf das Transzendente, die Götter oder Gott bezogen sind, jene, welche den Kosmos betreffen, jene, die mit dem Menschen zu tun haben sowie solche, die sich auf die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft beziehen. Wenngleich Religionen sich zugleich auf mehrere dieser Ziele hin orientieren und diese zueinander in Beziehung setzen, kann die primäre Ausrichtung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Religionstypen dienen. Entsprechend können theozentrische, kosmozentrische, anthropozentrische und soziozentrische Ziele von Religion bzw. der Religionen herausgestellt werden.

Ein theozentrisches Ziel macht *Thomas von Aquin* zum Angelpunkt seiner Definition von Religion, wenn er ausführt: «Religio est quae Deo debitum cultum affert»⁴². Religion besteht demnach darin und zielt darauf, Gott die geschuldete Ehre zu verschaffen. *Wilfred C. Smith* hat dieses *end of religion* im Blick, wenn er behauptet: «The end of religion, in the classical sense of its purpose and goal, that to which it points and may lead, is God»⁴³. Als Ziel theistischer Religionen kann in der Tat Gott erscheinen. Die Ausrichtung auf dieses Ziel beinhaltet die Anerkennung Gottes als des Schöpfers, Lenkers und Vollenders der Welt und der Menschen. Es artikuliert sich in der Anbetung Gottes, zeigt sich in seiner Anrufung als Lebens-, Rettungs- und Heilsmacht, im Lobpreis seiner absoluten Souveränität, im Appell an seine grenzenlose Gerechtigkeit und Güte, in der Unterwerfung unter seinen allmächtigen Willen oder in der liebenden Hingabe an ihn.

Ein kosmozentrisches Ziel hat Religion, wenn es ihr vorrangig um die Bewahrung und Bestätigung sowie nötigenfalls die Wiederherstellung der vorgegebenen kosmischen Ordnung geht. Ein solches Ziel manifestiert sich etwa in der Anerkennung der gegebenen Schöpfungsordnung, im Leben im Einklang mit der kosmischen Kraft oder in der Erhaltung und Bekräftigung der kosmischen Hierarchie. Ein kosmozentrisches Ziel kommt vor allem in Ritualen zur Geltung, welche auf die performative Vorführung und Vergegenwärtigung der Weltordnung bzw. auf deren Erneuerung und Wiederherstellung zielen. Die Sicherstellung der kosmischen Ordnung kann insbesondere durch Opfer geschehen, die den kosmisch-natürlichen «Kreislauf der gegenseitigen Gaben»⁴⁴ in Gang halten.

Ein anthropozentrisches Ziel macht Religion zuallererst zu einer Angelegenheit des Menschen. In anthropozentrischer Hinsicht geht es dann darum, dem Menschen Heil, Erlösung und Befreiung zu verschaffen, ihm zu seinem Lebenssinn bzw. Glück zu verhelfen. Ein anthropozentrisches Ziel kann in spirituellem Wachstum und Wohlergehen bestehen; es kann die Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten zum Inhalt haben. Damit kann gleichfalls ein möglichst großer Reichtum an spirituellen Er-

fahrungen gemeint sein, welche in die Tiefendimensionen der menschlichen Existenz reichen und die «Quellen des Selbst»⁴⁵ erschließen.

Religionen haben schließlich soziozentrische Ziele. Diese betreffen das Überleben, Zusammenleben und Wohlergehen der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft. Es geht dabei zum einen um das Eingebundensein der Menschen in vorgegebene Formen der Sozialordnung. Zum anderen steht die Bewahrung existierender Gestalten des familiären und sozialen Lebens im Einklang mit der kosmischen Ordnung im Blick. Angezielt sein kann ferner die Erhaltung und Gestaltung grundlegender sozialer Beziehungen in Entsprechung zur himmlischen Ordnung oder aber die Transformation bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse, so dass diese dem Willen Gottes Genüge tun⁴⁶.

3. Gegenwärtige Formen des Religiösen

3.1. Institutionelle Religion

Von institutioneller Religion lässt sich dort reden, wo religiöse Handlungsträger im Auftrag einer Religionsgemeinschaft als deren legitime Akteure agieren, wo Handlungen religiöser Spezialisten an bestimmten Orten mit Regelmäßigkeit und Dauerhaftigkeit geschehen, wo die Vermittlung religiöser Inhalte von Seiten ausgewählter Spezialisten erfolgt, welche dazu religiöse Texte und Medien in Anspruch nehmen, und wo die Weitergabe der religiösen Tradition immer auch mit dem Ziel erfolgt, den Bestand der Institutionen zu erhalten, zu sichern und deren künftige Handlungsmöglichkeiten zu gewährleisten.

Institutionelle Religion ist per se organisiert. Dabei kann der Organisationsgrad variieren. Organisierte Religion ist auch nicht auf religiöse Organisationen beschränkt⁴⁷. Insofern lässt sich auch bei Religionen, die keine bzw. wenige der für Organisationen typischen Kennzeichen wie regulierte Zugehörigkeit, Arbeitsteilung, Machtteilung und Delegation der Verantwortung

aufweisen, von organisierten Religionen reden. Freilich gibt es eine besondere Affinität der organisierten zur christlichen Religion. «Die Tradition des westlichen Christentums kennt wie keine andere die Ausformung einer organisierten Religionspraxis. Sie hat damit zum Werden der modernen Organisationsgesellschaft beigetragen»⁴⁸.

Die in Kirchen organisierte Religion weist einen beträchtlich differierenden Organisationsgrad auf. So sind protestantische Kirchen insbesondere auf lokaler und regionaler Ebene als Landeskirchen und bisweilen zudem auf nationalem Niveau als Staatskirchen organisiert, während Freikirchen, unabhängige Kirchen und sonstige christliche Religionsgemeinschaften in der Regel primär lokal organisiert sind. Demgegenüber zeigt sich die katholische Kirche als organisatorisch ausgesprochen hochgerüstet. Sie hat, durch ihr Hierarchieprinzip sowie ihre Ämterstruktur seit dem Altertum organisatorisch orientiert, «im Laufe des 19. Jahrhunderts eine eigenständige hierarchisch-bürokratische Organisationsstruktur»⁴⁹ etabliert, welche zu einer historisch beispielloser Verkirchlichung des Christentums geführt hat.

Im Blick auf die gegenwärtige kirchlich organisierte Religion lassen sich Differenzierungen institutioneller Religion vornehmen, die sich in folgenden vier Formen manifestieren. Erstens ist zu nennen das Segment expliziter Kirchlichkeit; diesem steht zweitens dasjenige einer diffusen Christlichkeit gegenüber; für ein drittes Segment ist die Bewegungsorientierung ausschlaggebend, während das vierte durch eine fundamentalistische Ausrichtung gekennzeichnet ist⁵⁰.

Das erste Segment bilden jene Christen, «die ihren Glauben institutionsnah leben und durch die regelmäßige Teilnahme am kirchlichen Interaktionsgeschehen absichern»⁵¹. Für sie ist die Zugehörigkeit zur Kirche entweder ein selbstverständliches Erbe oder eine bewusste Entscheidung, wobei die Kirchenmitgliedschaft in dichter Interaktion mit der Institution gepflegt, bestätigt und vor allem im Rahmen der örtlichen Pfarrgemeinde sichtbar vollzogen wird.

Das pluriforme Segment diffuser Christlichkeit umfasst Menschen, die in mehr oder weniger Distanz zur kirchlichen Institution und deren Tätigkeiten leben. Sie gehören in der Regel zwar einer Kirche an, ohne indes mit der Institution und ihren Repräsentanten in dichte Interaktion zu treten. Innerhalb dieses Segments werden die Kirchen nur bei Gelegenheit, und zwar vornehmlich rituell in Anspruch genommen, allerdings zum Teil als erhaltenswerte Repräsentanten sozialer Werte, kultureller Traditionen und öffentlicher Moralprinzipien wahrgenommen⁵².

Das dritte Segment bilden Gruppierungen und Bewegungen, in welchen sich neue Formen von Vergemeinschaftung vollziehen. Innerhalb des Bewegungssegments lassen sich einerseits geistliche Gemeinschaften und Bewegungen und andererseits eher gesellschaftlich ausgerichtete Basisgruppen unterscheiden. Während erstere an spirituelle Traditionen der Kirche, die insbesondere von den Ordensgemeinschaften entwickelt und gepflegt wurden, anknüpfen und diese zugleich für Laien öffnen, machen sich Basisgruppen und -bewegungen vor allem die Anliegen, Aktions- und Organisationsformen der neuen sozialen Bewegungen zu Eigen⁵³.

Das vierte Segment weist fundamentalistische Orientierungen auf. Es besetzen Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen, die sich dem restaurativen Kampf gegen die Moderne und damit verbunden gegen religiöse Pluralität verschrieben haben. Sie operieren dabei teils innerhalb der, teils am Rande der institutionellen Religion, von deren gegenwärtigen Repräsentanten sie sich distanzieren und denen sie ihre Überzeugungen und Praktiken konfrontieren⁵⁴.

3.2. Postmoderne Religiosität

Mit postmoderner Religiosität wird im Folgenden ein Phänomen bezeichnet, das in der entfalteten Moderne zutage tritt und sich in vielfältigen Formen und Facetten zeigt. Die Bezeichnung soll deutlich machen, dass es dabei um Ausprägungen individueller

Religiosität im Gegenüber bzw. Gegensatz zur institutionellen Religion geht, nämlich um Formen, in denen eine selbstbezogene Spiritualität zum Zuge kommt, worin zugleich eine «Verflüchtigung der Religion ins Religiöse»⁵⁵ stattfindet. Postmoderne Religiosität beinhaltet dezidiert selbstbezogene Daseinsdeutungen und Handlungsorientierungen. Diese stehen in Zusammenhang mit entsprechenden Tendenzen und Einstellungen der Postmoderne. Verschiedentlich ist von «religions- und christentumsproduktiven Tendenzen in der «Post-Moderne»⁵⁶ die Rede. Angesichts der verschärften Risiken und Unsicherheiten, mit denen für die individualisierten Einzelnen zugleich das Risiko des Scheiterns wächst, wird mit Blick auf Angst- und Lebensbewältigung religiöser Sinn relevant und gesucht. Die Thematisierung des Selbst erlangt eine religiöse Qualität. Gleichzeitig wird nach außeralltäglichen Sicherheiten gesucht, welche im Meer der Kontingenzen Halt zu geben vermögen.

Postmoderne Religiosität ist von ihrem Ansatz und in ihrer Ausrichtung her eo ipso vielfältig. Aus der unüberschaubaren Vielfalt lassen sich meines Erachtens drei Grundformen herausarbeiten: erstens eine therapeutische, zweitens eine kultische und drittens eine ästhetische. Bei der therapeutischen Form postmoderner Religiosität stehen persönliches Heil und individuelle Heilung im Mittelpunkt. Durch alternative therapeutische Techniken und Heilmethoden sollen die im Einzelnen ruhenden spirituellen Kräfte entfesselt werden und zu persönlichem, spirituellem Wachstum, zur Erweckung von Kreativität und hin zu einem höheren Selbst führen. Bei der therapeutischen Form postmoderner Religiosität spielt die Ganzheitlichkeit von Körper, Geist und Seele eine wesentliche Rolle⁵⁷.

Bei der kultischen Form postmoderner Religiosität geht es in erster Linie um eine «Wiederverzauberung» der in der Moderne entzauberten Welt. Die den göttlichen Kosmos durchdringende feinstoffliche Lebensenergie soll in der Natur, im persönlichen Leben sowie in der profaniserten Welt zum Tragen kommen. Beabsichtigt ist eine Re-Sakralisierung des Kosmos. Im kultischen Milieu des *New Age* sind die Suchenden bestrebt, ihr wahr-

res, göttliches Selbst bzw. den «universalen oder kosmischen Geist», an dem sie teilhaben, zu finden. Die auf die geheimen Kräfte der Natur, des Geistes und des Kosmos abhebende kultische Form postmoderner Religiosität ist nicht nur evolutio-nistisch, sondern zudem oftmals entschieden ökologisch bzw. tiefenökologisch orientiert⁵⁸.

Die ästhetische Form schließlich findet die postmoderne Religiosität vor bzw. sie schafft diese in ästhetischen Ausdrucksformen: in literarischen Zeugnissen, poetischen Texten, in der bildenden Kunst, Musik sowie in den audio-visuellen und elektronischen Medien. Der ästhetische Zweig bildet den am wenigsten fassbaren, diffusesten Bereich postmoderner Religiosität.

Alle drei analytisch unterscheidbaren Ausprägungen postmoderner Religiosität weisen meines Erachtens vier charakteristische Gemeinsamkeiten auf. Diese erlauben es, die verschiedenen Facetten als Erscheinungsformen einer postmodernen Religiosität zu verstehen.

Postmoderne Religiosität ist *erstens* unsichtbar. Unsichtbarkeit markiert den Kontrast zur öffentlichen, organisierten, kirchlichen Religion. Demgegenüber ist die postmoderne Religiosität entinstitutionalisiert, privatisiert und als solche gesellschaftlich eben «unsichtbar». Ihre Unsichtbarkeit manifestiert sich auch darin, dass diese weder über Organisationsformen verfügt noch Formen verbindlicher Glaubensinhalte sowie Zugehörigkeit kennt, sondern darin allenfalls Vordenker und Anbieter auftreten, «die sich pluralistisch und marktförmig auf die individualisierte Nachfrage nach umfassenden Sinnangeboten eingestellt»⁵⁹ haben.

Postmoderne Religiosität ist *zweitens* unübersichtlich. Ihre Unübersichtlichkeit hängt zum einen mit ihrer pluralistischen Ausrichtung und zum anderen mit ihrem individualistischen Zuschnitt zusammen. Sie ist unübersichtlich im Sinne eines kaum überschaubaren Angebots religiöser Orientierungen, Lebenshilfen und Heilstechniken, die ihrerseits zunehmend marktförmig und konsumorientiert sind. Es kommt so zu einem regelrechten «Warenmarkt der Transzendenzen»⁶⁰, auf dem sich die spi-

rituell Suchenden individuell ihren Präferenzen entsprechend bedienen.

Postmoderne Religiosität ist *drittens* uneinheitlich. Sie hat darin zum einen Teil an der postmodernen Ablehnung von Uniformität. Uneinheitlich steht zum anderen für eklektizistisch und synkretistisch. «Die wechselhaften Anforderungen der privaten Bedürfnisse führen zu einer Durchmischung von Glaubensgehalten»⁶¹. Das Uneinheitliche wird häufig mit den Termini Bricolage, Fleckerlteppich oder Patchwork bezeichnet, in denen der verstärkte Eklektizismus, der sich beschleunigende Synkretismus sowie die Do-it-yourself-Mentalität der Bastellei aus Elementen diverser Weltansichten, Traditionen, Heilswegen, esoterischen Praktiken und spirituellen Techniken zum Ausdruck kommen.

Postmoderne Religiosität ist *viertens* unbeständig. Ihre Anhänger sind gerade nicht auf institutionelle Festlegung aus, sondern ständig auf der Suche nach neuen Erfahrungen, Einsichten und Orientierungen. Den postmodern religiös Suchenden und Reisenden widerstrebt es, sich ideell und institutionell festzulegen. Die Suchenden praktizieren eine Art vagabundierender Religiosität. Sie probieren Elemente verschiedener Traditionen aus, experimentieren mit unterschiedlichen Formen und machen sich temporär diverse Praktiken zu Eigen. Damit befindet sich die stark individualisierte postmoderne Religiosität selbst in ständiger Bewegung sowie in unaufhörlichem Wandel, weshalb ihr bisweilen ein ausgesprochen transitorischer Charakter zugeschrieben wird⁶².

3.3. Religiöser Fundamentalismus

Der Fundamentalismus im Allgemeinen wie der religiöse Fundamentalismus im Besonderen ist gekennzeichnet von einem tiefen Krisenbewusstsein. Die gegenwärtige Situation in Staat, Gesellschaft, Religion etc. wird als hochgradig fragwürdig bzw. unerträglich wahrgenommen. Die Ursachen der gegenwärtigen Krise werden vor allem auf der moralischen Ebene angesiedelt und im

Zerfall traditionaler Orientierungen und Werte ausgemacht. Der diagnostizierte Verfall vormals unverzichtbarer Wahrheiten, verbindlicher Werte und autoritativ abgesicherter Verhaltensnormen wird mit falscher Modernisierung, Liberalismus, Pluralismus und Relativismus in Verbindung gebracht. Als Gegenmittel soll die Wiederbelebung vorgeblich alter Orientierungen und Werte helfen.

Die Krise soll durch Restauration überwunden werden, was beinhaltet: die Stärkung und Durchsetzung politischer bzw. religiöser Autorität, eine rigide Moral und eine gegen den modernen Pluralismus gerichtete Geschlossenheit. Im religiösen Fundamentalismus kommen ein auf strikte Grenzziehung bedachtes Weltbild und eine soziale Bewegung zusammen, welche sich gegen die moderne Abdrängung der Religion ins Private richten und eine «Entprivatisierung der Religion»⁶³ betreiben.

Als gemeinsame Pointe aller mit Fundamentalismus bezeichneten Strömungen gilt «der wissenschaftliche, religiöse oder theologische Widerstand gegen die Moderne: Antimodernismus»⁶⁴. Der religiöse Fundamentalismus lässt sich, auch wenn er innovative Züge aufweist, als ein «mobilisierter und radikalierter Traditionalismus»⁶⁵ lesen, dem es um Religion als Restauration geht. Ist die postmoderne Religiosität eine Flucht nach vorn, so passiert hier eine Flucht nach hinten, heraus aus der gottvergessenen Gegenwart in die gloriose Vergangenheit.

Dem Phänomen des «katholischen» Fundamentalismus widmet sich *Wolfgang Beinert*⁶⁶. Zu dessen Merkmalen zählen ihm zufolge Intransigenz, Isolierung, Autoritarismus, Dualismus, Reduktionismus und Diskursunfähigkeit. *Beinert* konstatiert eine «Flucht in die Geschlossenheit und Sicherheit von Lebensformen ..., welche auf selbsterrichteten absoluten Fundamenten aufruhem»⁶⁷. Damit einher gehe die Fixierung auf die kirchliche und päpstliche Autorität, verbunden mit rigorosem Autoritätsgehorsam. Hinzu komme die Verengung der Fülle des Katholischen auf eine bestimmte geschichtliche Gestalt und bestimmte Glaubenssätze, wobei solcher Reduktionismus sich als Heilsmo-nismus, Traditionalismus bzw. Absolutheitsanspruch zeige.

Der aus der evangelikalen Bewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangene protestantische Fundamentalismus präsentiert sich vor allem in den USA als Biblizismus, der sich in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts in einem antievolutionistischen Kreationismus zur Geltung bringt. Protestantische Fundamentalisten sind zuallererst «Bible Believers»⁶⁸. Neben diese legalistisch-literalistische Gestalt treten zudem charismatische Erscheinungsformen und im Zuge der zweiten Welle des Fundamentalismus seit Ende der 1970er Jahre aktivistische Bewegungen und Organisationen in den Vordergrund. Letztere transformieren religiösen Protest und Widerstand in politisches Handeln mit dem Ziel politischer Macht⁶⁹.

Der religiöse Fundamentalismus lässt sich in bestimmter Hinsicht als Gegenstück zur postmodernen Religiosität begreifen. Denn ihm sind ungeachtet seiner diversen, zum Teil konkurrierenden Ausprägungen und Ausrichtungen gleichfalls vier charakteristische Gemeinsamkeiten eigen.

Der religiöse Fundamentalismus ist *erstens* sichtbar. Er zielt, auch wenn manche fundamentalistischen Gruppierungen geheim organisiert sind und einer strengen Arkandisziplin unterliegen, gleichwohl auf die öffentliche, organisatorisch bzw. institutionell abgesicherte Visibilität von Religion. Er tritt an mit dem Ziel, der Religion die verwehrte öffentliche Präsenz, gesellschaftliche Relevanz oder auch politische Macht zurückzugeben. Religiöse Fundamentalisten sehen in der Religion eine die Gesellschaft begründende und bestimmende Kraft, die sie zu restaurieren und von daher erneut zur Geltung zu bringen beabsichtigen.

Der religiöse Fundamentalismus ist *zweitens* übersichtlich. Dies gilt weniger im Bezug auf das Gesamtbild, trifft aber auf die einzelnen Gruppierungen zu. Denn diese kennzeichnen klar definierte und konturierte Prinzipien, Programme und Praktiken. Sie agieren aufgrund eindeutiger Richtungsvorgaben und Weisungen ihrer spirituellen Führer und hierarchischen Anführer, die ihre Direktiven sowie ihre häufig monozentrischen Programme und Intentionen durchzusetzen vermögen.

Drittens erscheint der religiöse Fundamentalismus von seinen Absichten und Zielen her als intentional einheitlich. Er will gerade keinen synkretistischen Fleckerlteppich, sondern setzt auf Uniformität. Der in den diversen Gruppen und Gemeinschaften jeweils herrschende Autoritarismus gilt als Garant für Geschlossenheit in der Doktrin. Die Immunisierung gegenüber Kritik sowie die Verabsolutierung bestimmter Vorgaben und Weisungen sollen ihrerseits zur angezielten Einheitlichkeit beitragen.

Der religiöse Fundamentalismus ist schließlich *viertens* zumindest intentional beständig, insofern er gerade keine vagabundierende Religiosität portiert, sondern sich auf ewige, unabänderliche Wahrheiten und Werte fixiert. Mit der Festlegung auf unhinterfragbare Vorgaben, denen absolute Gültigkeit zugesprochen wird, geht eine Ausrichtung auf institutionelle Stabilität sowie die Restabilisierung der wegen ihrer Verluste an die Moderne anfällig gewordenen Religion einher.

Der von seinen Grundintentionen her auf Sichtbarkeit, Übersichtlichkeit, Einheitlichkeit und Beständigkeit insistierende und abhebende religiöse Fundamentalismus stellt sich der modernen Religion und erst recht der postmodernen Religiosität entgegen. Wo in postmoderner Perspektive Religion sich in diffuse Religiosität verflüchtigt, ist im Fundamentalismus rigide Religion angesagt. Beide treffen sich allerdings darin, dass sie auf je eigene Weise zur Pluralisierung des religiösen Feldes beitragen. Sie treffen sich zudem darin, dass beide mit der Moderne abrechnen und brechen. Die postmoderne Religiosität setzt dabei auf Transformation, der Fundamentalismus verschreibt sich dagegen der Restauration.

4. Empirisch-theoretische Zugänge

4.1. Religionswissenschaft

Religion ist seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand einer eigenen Wissenschaft geworden. Die zunächst in der Theologie veran-

kerte, aber zunehmend um Absetzung von jener bemühte und als eine selbstständige Disziplin etablierte Religionswissenschaft stellt sich die Aufgabe, religiöse Tatbestände, vergangene und gegenwärtige Religionen sowie Religion als menschliche Gegebenheit wissenschaftlich zu erforschen.

Die Religionswissenschaft hat sich vor allem in drei Richtungen entwickelt: zum Ersten hat sie sich als Historische Religionswissenschaft mit der Religionsgeschichte befasst, sich von daher als historisch-philologische Erschließung der Sprache, der Quellen, des Ursprungs, der Entwicklung historischer Religionen verstanden und mit der Edition, Übersetzung sowie der Herausarbeitung sowohl des Sinns als auch der Bedeutung religionsgeschichtlicher Quellen und Dokumente beschäftigt⁷⁰. Zum Zweiten ist es zu einer Vergleichenden Religionswissenschaft gekommen, welche bisweilen mit der Religionsphänomenologie identifiziert wurde⁷¹, was allerdings primär für deduktive und ontologische Vergleiche gilt. Zum Dritten ist die Systematische Religionswissenschaft zu nennen, die gleichfalls mit dem Unternehmen der Religionsphänomenologie verbunden wurde, der heute als Aufgaben außer der «Begriffsbildung und Ordnung des Materials, d. h. Klassifikation und Typenbildung», der Auftrag zugewiesen wird, Erklärungen für bestimmte historische Sachverhalte zu liefern sowie auf dieser empirischen Basis «empirisch überprüfbare Theorien zu formulieren»⁷².

Die Religionswissenschaft hat sich im 20. Jahrhundert vornehmlich phänomenologisch verstanden, bevor seit den siebziger Jahren eine kulturwissenschaftliche Wende eingesetzt hat. Den ersten umfassenden Entwurf der Religionsphänomenologie hat *Gerardus van der Leeuw* 1933 vorgelegt und damit dieser Methode und Disziplin religionswissenschaftlich zum Durchbruch verholfen⁷³. Das Werk *van der Leeuws* ist von den aus *Husserls* philosophischer Phänomenologie übernommenen Prinzipien der Epoché sowie der eidetischen Reduktion geleitet. Erstere dient der Suspension des Urteils sowohl im Sinne des Einklammers der eigenen religiösen Überzeugungen als auch der Wahrheitsfrage und soll die Phänomene in ihrer Objektivität zum Zuge

kommen lassen. Mittels Epoché und eidetischer Wesensschau habe der Forscher den Phänomenen «verstehend zur Seite zu stehen» und zu «schauen, was sich zeigt»⁷⁴. Die geschauten Phänomene werden dann einer Klärung zugeführt, wobei deren idealtypischer Zusammenhang ans Licht trete sowie das eigentliche Verstehen geschehe.

Friedrich Heiler definiert die Aufgabe der Religionsphänomenologie wie folgt: «vom *phainómenon* gilt es zum *eidos*, zum Wesen vorzustoßen»⁷⁵. Dabei soll von der sinnlichen Erscheinungswelt der Religionen über die psychische Erlebniswelt der Religion bis in ihr Zentrum vorgedrungen werden, wo sich das Objekt der Religion, die göttliche Realität findet, welche in ihrer Offenbarung die Einheit aller Religion manifestiert. *Heiler* verlangt als Voraussetzung der Religionswissenschaft direkte religiöse Erfahrung sowie eine universale Einstellung; für ihn ist alle Religionswissenschaft «letztlich Theologie»⁷⁶.

Zur Religionsphänomenologie zählt prominent *Mircea Eliade*, der gleichfalls auf der Eigenständigkeit religiöser Phänomene insistiert und in der Religion ein ebenso einzigartiges wie irreduzibles Element zutage treten sieht, das des Heiligen, welches sich in Hierophanien manifestiert und im Profanen in einer Vielfalt religiöser Symbole erscheint⁷⁷. Den universalen Sinn und die kosmische und zugleich existentielle Bedeutung der religiösen Phänomene und Symbole gilt es laut *Eliade* aufzuzeigen, um so Zugang zum Sein zu erlangen. Er versteht damit seine Religionsphänomenologie als hermeneutisch verfahrenende Ontologie. Noch zu Beginn seines weit ausgreifenden Spätwerks konstatiert er: «Für den Religionswissenschaftler sind alle Manifestationen des Heiligen von Bedeutung; jeder Ritus, jeder Mythos, jede Glaubensvorstellung oder göttliche Gestalt spiegelt die Erfahrung des Heiligen und impliziert folglich auch Begriffe wie Sein, Bedeutung, Wahrheit»⁷⁸.

Gegenüber der ungeschichtlichen, ontologisch orientierten Religionsphänomenologie *Eliades* ist *Ninian Smart* bestrebt, zwar die Erfahrungen, Glaubensüberzeugungen und religiösen Handlungen anderer Religionen so zu präsentieren, wie deren Akteure

sie verstehen. Es geht ihm dabei um eine kulturüberschreitende, dynamische und dialektische Religionsphänomenologie. Diese soll historisch, vergleichend und gegenwartsbezogen die Beziehungen zwischen den verschiedenen Dimensionen der Religionen und Weltanschauungen eruieren und dabei die Antworten, Auswirkungen und Potenziale von Religion und Religionen in der heutigen pluralisierten und globalisierten Welt erkunden⁷⁹.

Jacques Waardenburg hat den Vorschlag einer «Neustilphänomenologie»⁸⁰ gemacht. Diese ist ihm zufolge wesentlich Intentionforschung und geht davon aus, dass religiöse Intentionen das Zentrum der gelebten Religion bilden. Religionsphänomenologische Forschung hat die Aufgabe, das Wechselspiel zwischen dem objektiven Sinn vorhandener religiöser Tatbestände, Zeichen-, bzw. Orientierungssysteme und den «subjektiven Bedeutungen und Anwendungen»⁸¹ aufzuzeigen, welche ihnen von den darin agierenden bzw. diese interpretierenden Personen und Gruppen zugeschrieben werden. Dazu bedarf es ihm zufolge erstens einer möglichst konkreten, kontextbezogenen Beschreibung der jeweiligen religiösen Tatbestände, zweitens deren Erklärung in ihren geschichtlichen, sozialen und materiellen Kontexten und drittens deren Verständnis mit Blick auf ihre religiöse und sozial-politische Bedeutung im Rahmen der Intentionen und Interessen der daran Beteiligten.

Für die kulturwissenschaftliche Wende der Religionswissenschaft ist der Kulturanthropologe *Clifford Geertz* von herausragender Bedeutung. Sein Aufsatz «Religion als kulturelles System»⁸² von 1965 war ein Meilenstein. *Geertz* zufolge erschließt sich eine fremde Kultur dem Ethnographen im verstehenden Vorgang dichter Beschreibung, die aus der Nähe in teilnehmender Weise erfolgt und zugleich nahe an den zu beschreibenden Gegenständen bleibt. *Geertz* vertritt einen semiotischen Kulturbegriff, welcher Kultur als ein Kommunikationsnetz auffasst, in dem in Zeichen codierte Botschaften auf vielfach vernetzte Weise ausgetauscht werden. Auf der Grundlage des semiotischen Kulturbegriffs lässt sich Religion als ein kulturelles System sowie als

eine Form symbolischen Handelns verstehen. Religiöse Symbole dienen dazu, das Ethos eines Volkes mit seiner Weltauffassung zu verknüpfen. Religion ist *Geertz* zufolge ein Symbolsystem, in welchem eine Vielzahl Bedeutung tragender Zeichen auf vielfache Weise aufeinander bezogen und miteinander verwoben sind. Diese symbolischen Formen werden in kulturellen Handlungen gebildet, erfasst und verwendet. Eine Religion schafft nachhaltige Stimmungen und Motivationen in den Menschen, insofern religiöse Symbole und Symbolsysteme das jeweilige Leben ausdrücken und es zugleich prägen. Eine Religion formuliert zudem Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung. Religiöse Symbolsysteme beinhalten Vorstellungen über das innerste Wesen der Wirklichkeit und umgeben ihre Vorstellungen mit einer Aura von Faktizität. Eine Religion zielt schließlich darauf, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen. Religiöse Symbole und Systeme haben vielfältige Auswirkungen auf andere kulturelle Systeme. Darum umfasst die Erforschung von Religion nach *Geertz* zwei Stufen: «erstens eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen; und zweitens das Inbeziehungsetzen dieser Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen»⁸³.

Ein für die derzeitige Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum repräsentatives Standardwerk, in dem die kulturwissenschaftliche Neuorientierung des Fachs evident wird, stellt das «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe»⁸⁴ dar. Darin wird die Religionsphänomenologie als einerseits kontextvergessen und unhistorisch sowie andererseits als von einem theologischen Programm, nämlich christlich-dogmatischen Prämissen, bestimmt kritisiert⁸⁵. Dem kulturwissenschaftlichen Zugang eigne demgegenüber ein empirisch-historischer, kontextbezogener, kommunikationsorientierter und pluralistischer Zug. Religion zeigt sich als ein in kulturelle Kontexte eingebundenes, kulturspezifisches Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem, das sich in Religionen mit einem jeweils zu beschreibenden Zeichenvorrat und einer Anzahl angebbarer Funktionen und

Leistungen ausforme. Der kulturwissenschaftliche Zugang des Handbuchs macht zugleich darauf aufmerksam, dass Religionen nicht nur in sprachlich fixierten Formen kommunizieren und dass darum auch die anderen Kommunikationsformen einzubeziehen sind, für die «sich für viele Kulturen ein elaborierter Code aufweisen»⁸⁶ lasse.

In den letzten Jahrzehnten hat sich insbesondere *Hans G. Kippenberg* um eine Verknüpfung von Religionswissenschaft und Religionssoziologie bemüht und zugleich die theoretischen Zugänge zu Religion zu einem zentralen Thema der Religionswissenschaft zu machen versucht. Er bietet nicht nur einen lehrreichen Abriss der Entstehung und Entwicklung des Fachs Religionswissenschaft, sondern präsentiert diese Genese als eine konfliktreiche Geschichte konkurrierender Modelle, Bezugswissenschaften, Ansätze und Orientierungen. Der Diskurs der Religionsgeschichte entstehe im Kontext der Modernisierung, in dem «eine Verzahnung von religionshistorischer Darstellung und Gegenwartsdiagnose»⁸⁷ erfolge. In diesem Diskurs, der sich als eine Kulturgeschichte der Religionswissenschaft zeigt, werden Ritual gegen Mythos, Primitivismus versus Positivismus, Soziologie gegen Psychologie, britisch-kolonialistische Anthropologie gegen französisch-republikanische Sozialmoral wie gegen deutsch-protestantische Innerlichkeit zur Geltung gebracht. Indem die Religionswissenschaftler der «Modernisierung selber einen Platz in der Religionsgeschichte geben», haben sie laut *Kippenberg* «den Religionen ihr Aufenthaltsrecht in der modernen Kultur wiedergegeben»⁸⁸.

In einer gemeinsam von *Kippenberg* und *Kocku von Stuckrad* verfassten «Einführung in die Religionswissenschaft» wird diese dezidiert in den *cultural turn* der Humanwissenschaften eingeordnet und als Kulturwissenschaft profiliert. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht beschreiben die wissenschaftlichen Definitionen von Religion «Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn: sowohl in intellektueller als auch in moralischer Hinsicht»⁸⁹. Religionswissenschaft wird damit zu einer diskursiven Metadisziplin, welche die Wirkungen solcher Definitionen in einem

Diskursfeld eruiert, auf dem sie selber tätig ist. Kulturwissenschaftlich reflektierte, interdisziplinär orientierte Religionswissenschaft vermag die «religionshistorischen Genealogien moderner kultureller Tatbestände»⁹⁰ im Rahmen einer Kulturgeschichte der Religionswissenschaft zu erhellen. Sie macht deutlich, dass und inwieweit Religionen, religiöse Überzeugungen, Praktiken und Gemeinschaften auch heute noch auf vielfache Weise in gesellschaftliche Kontexte, öffentliche Arenen und Diskurse involviert und verstrickt sind.

4.2. Religionstheorie

Religionstheorien unternehmen einen systematischen Zugriff auf Religion und Religionen. Diese vor allem im Rahmen der Sozialwissenschaften erarbeiteten Ansätze stellen sich die Aufgaben, Religion auf den Begriff zu bringen, die Religionsentwicklung zu rekonstruieren, den Stellenwert, die Struktur, Funktion und/oder Leistung von Religion zu eruieren, ihre gegenwärtige Situation, Reichweite und Relevanz zu analysieren und gegebenenfalls deren Chancen und Aussichten zu reflektieren. Religionstheorien gehen von empirischer Forschung aus, verfolgen indes die Absicht, deren Ergebnisse in ein System allgemeingültiger Aussagen einzugliedern, um so Religion beschreibbar, verstehbar und erklärbar zu machen.

Max Weber fasst in seiner handlungstheoretisch orientierten Religionstheorie, welche er im Rahmen verstehender Soziologie formuliert, religiöses Handeln primär als Gemeinschaftshandeln auf, als dessen Frühform er das magische Handeln begreift, das diesseitig ausgerichtet ist, naturalistischen Kausalvorstellungen folgt, durch Zauberer ausgeübt wird und dem noch keine dauerhafte Form religiöser Vergemeinschaftung korrespondiert. Während die Magie außeralltägliche Kräfte «zwingen» will, entsteht Religion laut *Weber*, wo diese Kräfte zu Göttern werden und wo es zwischen Menschen und Göttern zu einer symbolisch vermittelten Interaktion kommt⁹¹. Religiöses Gemeinschaftshandeln

wird getragen von religiösen Spezialisten und deren Adressaten, der Laiengemeinde.

Die Wechselwirkung von religiösen Lehren und Weltbildern einerseits, sozioökonomischen Lagen und Interessen andererseits hat *Weber* zufolge eine Religionsentwicklung in Gang gesetzt, deren treibende Kraft die Erfahrung der Irrationalität der Welt war. Im Zuge des durch die Ausbildung und Ausformulierung religiöser Lehren und Ethiken angestoßenen Rationalisierungsprozesses lösen sich die magischen Vorstellungen auf; die Welt wird damit zunehmend entzaubert und entgöttert. Mit Blick auf das Problem der Theodizee entwickeln die Religionen unterschiedliche Erlösungslehren und Heilswege, als deren rationalste *Weber* den calvinistischen Protestantismus betrachtet. Die bei den calvinistisch-puritanischen Berufsmenschen zum Durchbruch gekommene und in deren Lebensführung zum Dauerhabitus gewordene innerweltliche Askese hat sich freilich inzwischen von ihren religiösen Wurzeln gelöst und zur kapitalistischen Lebensordnung verfestigt. Der mit der jüdischen Prophetie einsetzende Prozess der Entzauberung der Welt hat unterdessen zu einer völlig entzauberten Welt geführt; diese gehe davon aus, dass man «alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne»⁹². Wie unter diesen Bedingungen die Situation und Zukunft der Religion aussieht, ist schwierig auszumachen.

Während *Weber* eine vom Gedanken der Rationalisierung geleitete, historisch-vergleichende Entwicklungsgeschichte religiöser Ideen, Gemeinschaften, Institutionen und Handlungsorientierungen vorlegt, vertritt *Robert Bellah* eine dezidiert evolutionistische Theorie der Religion. Er definiert Evolution als Prozess zunehmender Differenzierung und Komplexität, wodurch sowohl eine bessere Anpassung an die Umgebung als auch eine größere Autonomie dieser gegenüber erreicht werden. Religion bestimmt er im Anschluss an *Geertz* als ein Symbolsystem, genauer «als eine Reihe symbolischer Formen und Handlungen, die den Menschen mit den letzten Bedingungen seiner Existenz in Beziehung setzen»⁹³.

Bellah konstruiert ein Stufenschema, in dem er fünf Entwicklungsstufen differenziert. Auf der Stufe primitiver Religion gibt es im Symbolsystem noch keine klare Unterscheidung zwischen Menschen und göttlichen Mächten. Das religiöse Handeln ist charakterisiert durch Identifikation und Ausübung von Riten. Es gibt keine separierten religiösen Organisationen und Rollen. Die soziale Funktion primitiver Religion besteht in der Stiftung und Stärkung von Solidarität sowie der Eingliederung in die Stammesgemeinschaft.

Auf der Stufe der archaischen Religion kommt es zu einer Bestimmung der mythischen Wesen, die nun zu nach eigenem Willen aktiv handelnden Göttern werden. Das religiöse Handeln nimmt die Form des Kultes an. Auf der Ebene der Organisation entstehen Kulte und Kultgemeinschaften. Hinsichtlich ihrer sozialen Funktion ähnelt archaische der primitiven Religion, wengleich jene Stufe ein neues Moment von Offenheit mit sich bringt.

Auf der Stufe der historischen Religion zerbricht der für die beiden ersten Stufen kennzeichnende kosmologische Monismus. Der empirischen Welt tritt nunmehr «ein gänzlich anderer Bereich universaler Realität» gegenüber, «der die höchste Wertschätzung des Menschen beansprucht»⁹⁴. Das Symbolsystem ist durch eine dualistische Weltsicht gekennzeichnet. Heil wird zum religiösen Ziel. Religiöses Handeln ist auf Heilsgewinnung ausgerichtet. Es entstehen differenzierte religiöse Organisationen. Zum ersten Mal wird es möglich, gegenüber dem empirischen ein wahres, potentiell kritisches Selbst zu imaginieren.

Bei der frühmodernen Religion beschränkt sich *Bellah* auf das Beispiel der protestantischen Reformation, die er in Anlehnung an *Weber* charakterisiert. An die Stelle hierarchisch strukturierter Heilsvermittlung tritt die direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität. Religiöses Handeln geschieht nunmehr inmitten der Welt. In der religiösen Organisationsform werden Hierarchien eliminiert. Religiöse Orientierungen erlangen großen Einfluss auf die Gesellschaft, wobei religiöse Werte in der demokratischen Gesellschaft zum Tragen kommen.

Die fünfte Stufe bildet die moderne Religion, bei der die Überwindung des Dualismus die entscheidende Veränderung darstellt. Laut *Bellah* ist es fraglich, ob es auf dieser Stufe noch ein religiöses Symbolsystem geben kann. Moderne Religion bezieht sich auf den Prozess der Symbolisierung selbst. Religiöses Handeln ist diesseitig orientiert; es sucht nach persönlicher Reife sowie sozialer Relevanz. Religiöse Organisationen verlieren an Bedeutung. Die Welt wird bejaht, als grundsätzlich veränderbar und schöpferisch zu gestalten verstanden.

Bellahs viel diskutierte Ausführungen über Zivilreligion können in seine evolutionistische Religionstheorie eingeordnet werden. Zivilreligion erscheint dann als eine signifikante Ausformung moderner Religion, insofern darin die Diesseitigkeit und soziale Relevanz des Religiösen sichtbar werden, was sich in von der kirchlich institutionalisierten Religion abgelösten gemeinsamen Grundüberzeugungen über das demokratische Gemeinwesen manifestiert und in «nationalen» Symbolen und Ritualen artikuliert. Dadurch wird die Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit der Mitglieder dieses Gemeinwesens bekräftigt und die Gesellschaft «im Lichte einer letzten und universalen Wirklichkeit»⁹⁵ integriert.

Niklas Luhmann entwickelt im Rahmen seiner kommunikationstheoretisch konzipierten Gesellschaftstheorie als einer Theorie autopoietischer Systeme eine soziologische Theorie der Religion als Kommunikation⁹⁶. Er begreift Religion als ein Funktionssystem, das wie jedes soziale System durch Kommunikation operiert. Kommunikation erfordert eine Synthese der drei Komponenten Information, Mitteilung und Verstehen, «die in ihrem Sinn so weit konvergieren, daß die Kommunikation fortgesetzt werden kann»⁹⁷. *Luhmann* beobachtet und beschreibt Religion als ein gesellschaftliches System, das eine spezifische Funktion erfüllt und in welchem mittels eines spezifischen Codes unter Verwendung geeigneter Programme, Semantiken und Medien Kommunikation geschieht. Er nimmt Religion allein als kommunikatives Geschehen in den Blick. Aus der Perspektive des externen soziologischen Beobachters geht es «ausschließlich um

religiöse Kommunikation, um religiösen Sinn, der in der Kommunikation als Sinn der Kommunikation aktualisiert wird»⁹⁸.

Laut *Lubmann* stellt Religion eine Sinnform dar, wobei er Sinn versteht als unnegierbares Medium für jede Formbildung. Bei der Religion handelt es sich um jene Sinnform, die auf die Unterscheidung zwischen «beobachtbar» und «nichtbeobachtbar» bezogen ist. Religion hat mit dem Einschluss dieser Unterscheidung ins Beobachtbare zu tun. Für ihn involviert jeder Formgebrauch Religion, da jeder Formgebrauch einen unmarkierten Raum erzeugt. Den Einschluss des ausgeschlossenen Dritten bringt die Religion zunächst einmal durch Mythen und Riten zustande. Religiöse Kommunikation vollbringt eine Realität konstituierende Leistung, «indem sie etwas für die Beobachtung bereitstellt, was nicht unter diese Kategorie fällt»⁹⁹. Die Religion bildet einen spezifischen Code aus; dieser ergibt sich aus der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Eine Kommunikation ist immer dann religiös, «wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet»¹⁰⁰. Die spezifische Funktion der Transzendenz besteht in der Sinngebung. Angesichts der Verweisungsoffenheit allen Sinns hat sie die Funktion, Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit zu transformieren. Damit eignet der Religion eine Universalität, welche es für *Lubmann* problematisch macht, in der modernen Gesellschaft von ihrem Funktionsverlust auszugehen.

Die Ausdifferenzierung religiöser Kommunikation erfolgt in mehreren Schüben¹⁰¹. Zunächst geschieht eine Situationsdifferenzierung, bei der Orte und Zeiten für religiöse Kommunikation ausgezeichnet werden. In einem zweiten Schub kommt es zu einer Rollendifferenzierung und -organisation und schließlich zur Systemdifferenzierung. Zu den wichtigsten Ergebnissen der religiösen Evolution zählt *Lubmann* einerseits die zunehmende Personalisierung der Religion im Sinne ihrer Freigabe an die Entscheidung der Einzelnen, andererseits die Entstehung von Weltreligionen. Mit der modernen Weltgesellschaft entsteht nicht nur ein weltweit operierendes Funktionssystem für Religion, sondern auch eine weltgesellschaftliche Religion, welche ihm zufolge

allerdings keine welteinheitliche Religion ist. Es ist vielmehr mit größerer Diversität und «mit einer zunehmenden Artenvielfalt von Religionen zu rechnen»¹⁰².

Jürgen Habermas' erste systematische Beschäftigung mit Religion erfolgt in seiner «Theorie des kommunikativen Handelns». Darin entwickelt er im Anschluss an evolutionstheoretisch orientierte Arbeiten der siebziger Jahre eine freilich rudimentäre Theorie der Religion als Teil einer Theorie der Moderne. Seine religionstheoretische Position enthält zentral die These von der «Versprachlichung des Sakralen»¹⁰³. Ihr zufolge werden die religiös-metaphysischen Weltbilder im Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung mit der Entstehung moderner Bewusstseinsstrukturen obsolet. Die insbesondere in der jüdisch-christlichen Tradition ausgebildete religiöse Brüderlichkeitsethik ist in eine «von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik»¹⁰⁴ eingegangen und darin in säkularisierter Form aufgegangen.

Im Zuge der gesellschaftlichen Rationalisierung wird die Autorität des Heiligen laut Habermas schrittweise durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt, womit das kommunikative Handeln von sakral geschützten normativen Kontexten gelöst und freigesetzt wird. Das Religionsverständnis der «Theorie des kommunikativen Handelns» läuft darauf hinaus, dass die Religion einer historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört. Religion ist ein inzwischen evolutionär außer Kraft gesetztes archaisches Relikt, das seinen semantischen Gehalt eingebüßt und sich in kommunikative Ethik aufgelöst hat.

In den achtziger Jahren zeichnet sich ein signifikanter Wandel von Habermas' Auffassung ab. In seinen Aufsätzen zum nach-metaphysischen Denken erhebt er nicht länger den Anspruch, Religion sei überholt. Wohl spricht er weiterhin von der gebotenen Aneignung des religiösen Denkens, ohne jedoch dessen Ab- und Auflösung zu behaupten. Er glaube nicht, «daß wir Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen

können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen»¹⁰⁵. Die rhetorische Kraft der religiösen Rede behalte ihr Recht, solange für die von ihr bewahrten Erfahrungen und Innovationen keine überzeugendere Sprache gefunden sei. Der nachmetaphysischen kommunikativen Vernunft verschreibt *Habermas* fürs Erste enthaltssame Koexistenz mit der Religion.

In den neunziger Jahren geht die Annäherung an Religion qua Übersetzung und Aneignung religiös imprägnierter Begriffe einen Schritt weiter. In Auseinandersetzung mit theologischen Rezipienten und Kritikern interpretiert er den Transzendenzbegriff als Fluchtpunkt eines unendlichen Verständigungs- und Kommunikationsprozesses, welcher die Beschränkungen der historischen Zeit und des sozialen Raumes von innen, aus der Welt heraus transzendiert. Eine so gefasste Transzendenz muss allerdings prinzipiell offen bleiben. Durch die von *Helmut Peukert* und *Johann Baptist Metz* vorgebrachte «skrupulöse Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer» werden wir uns laut *Habermas* «der Grenzen jeder ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen bewusst; aber sie vermag nicht, uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern»¹⁰⁶. An der anamnetischen Solidarität bzw. Vernunft hat er sich seither immer wieder gerieben¹⁰⁷.

In der Friedenspreisrede von 2001 wird Religion noch einmal in neuer Weise thematisiert. *Habermas* konstatiert nunmehr, dass sich die postsäkulare Gesellschaft auf das Fortbestehen religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften einzustellen hat und sich von daher die Notwendigkeit einer Kooperation zwischen der säkularen und der religiösen Seite ergebe. Er wendet sich jetzt dezidiert gegen einen «unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit» und macht sich zugleich dafür stark, dass sich «auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen»¹⁰⁸ bewahrt. Der Religion wohnt offenbar ein kommunikatives Potenzial inne; sie gehört in den öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs, in dem ihre Ressourcen und Potenziale geprüft werden können.

Habermas sieht sich zwar weiterhin als distanzierter, säkularer Beobachter von Religion, wendet sich indes dezidiert gegen deren säkularistische Ausgrenzung aus der Öffentlichkeit. Post-metaphysisches Denken vergewissert sich ihm zufolge nicht nur genealogisch seiner internen Beziehungen zu den Weltreligionen, sondern «verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich»¹⁰⁹. Ohne jede rationalistische Anmaßung, über die Vernünftigkeit religiöser Gehalte entscheiden zu können, erkennt er diese Kompetenz zunächst einmal den Glaubensgemeinschaften und dann der kooperativen Übersetzung und öffentlichen diskursiven Erörterung zu. Zugleich erkennt er die integrale Rolle der Religion im Leben der Gläubigen an und nähert sich damit mit Respekt einer Innenperspektive, wenn er festhält: «Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist»¹¹⁰.

Habermas hält in seiner revidierten Religionstheorie wesentliche Leistungen und Potenziale von Religion fest. Religion verfügt über eine Sprache, welche zum Ausdruck zu bringen vermag, was einerseits noch fehlt, weil es noch nicht realisiert ist bzw. was fehlt, weil es verschwunden, verdrängt oder verloren ist. Mit dem Bewusstsein für das Unabgegoltene, Unrealisierte bzw. Unversöhnte verbindet sich eine Sensibilität für das Vorenthaltene. Religion hält Intuitionen für verweigertes Recht, verwehrte Solidarität sowie vorenthaltene Lebensmöglichkeiten wach. Religiöse Überlieferungen bewahren elementare Erfahrungen und Perspektiven des persönlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche durch «entgleisende» Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse bedroht sind, vor dem Vergessen und Verschwinden. Religion ist demnach für *Habermas* eine anamnetische Instanz, die, wenn deren semantische Potenziale diskursiv entbunden werden, zu einer inspirierenden gesellschaftlichen Kraft werden kann.

Religiöse Überzeugungen implizieren *Habermas* zufolge zugleich ein die gegebenen gesellschaftlichen und diskursiven Verhältnisse überschreitendes, überschießendes Moment, das so-

wohl in ihrem Transzendenzbezug als auch in der Verheißung individuellen Heils sowie kollektiver Befreiung bzw. Erlösung zum Ausdruck kommt. Religiöse Sprache artikuliert Erfahrungen, die sich der diskursiven Übersetzung in ihrem «opaken Kern»¹¹¹ verweigern bzw. entziehen. Sie beinhaltet Elemente der Erinnerung an vergangenes Unrecht und Leiden, welche sich damit nicht abfindet, des Protests gegen vergangenes wie gegenwärtiges Unrecht und der Hoffnung auf ein befreites, versöhntes, gerechtes und gelungenes Leben und Zusammenleben.

5. Religionstheologische Reflexion

5.1. Religion als kommunikative Praxis

Die Grundunterscheidungen und Grundintentionen der von *Habermas* erarbeiteten kommunikativen Handlungstheorie sind aus religionstheoretischer Sicht von fundamentaler Bedeutung und für eine praktische Religionstheologie in vielfacher Hinsicht anschlussfähig. Ausgehend von der Theorie des kommunikativen Handelns und diese konsequent erweiternd lässt sich im Rahmen einer theologischen Handlungstheorie¹¹² Religion selbst als eine kommunikative Praxis verstehen. Religion ist im Kern eine konstitutiv kommunikative Praxis, die, wenngleich es durchaus «privatisierte» Grenzformen gibt¹¹³, originär intersubjektiv und verständigungsorientiert ist, wobei die in einer Religion gebrauchten Kommunikationsformen sowie die von ihren Angehörigen vollzogenen Sprachhandlungen mit nichtsprachlichen Handlungen verknüpft und mit diesen zusammen in eine umfassende Lebenspraxis eingebettet sind. Eine solche von ihren Subjekten, Inhalten, Texten, Kontexten sowie Intentionen her als religiös zu eruiierende Praxis wird von Seiten sowie im Rahmen einer Kommunikationsgemeinschaft getan, welche in diesem Handeln ihre Verbindlichkeit und Verantwortung vor einer transzendenten Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, die darin Gemeinschaft schafft, erhält und verändert.

Wenn die Verständigungsorientierung das entscheidende Merkmal kommunikativer Praxis darstellt, dann kann religiöse Praxis selbst als kommunikativ aufgefasst werden, wenn und soweit sie eine Wirklichkeit anzielt, in der Menschen nicht strategisch und das heißt machtförmig miteinander umgehen, einander funktionalisieren und instrumentalisieren, sondern sich gegenseitig anerkennen, sich miteinander verbunden und solidarisch aufeinander bezogen erfahren und dem in ihrem Handeln entsprechen. Aus dem gemeinschaftsbezogenen und verständigungsorientierten Charakter von Religion ergibt sich auch eine signifikante Differenz zur Magie¹⁴. Während Religion eine intersubjektive, auf vorgängige Vergemeinschaftung aufbauende sowie auf Gemeinschaft ausgerichtete, konsensabhängige und verständigungsorientierte Praxis darstellt, handelt es sich bei der Magie um einen tendenziell monologischen, strategisch-instrumentellen Umgang mit der äußeren, sozialen bzw. inneren «Welt».

In der kommunikativ-religiösen Praxis werden bestimmte semantische Gehalte zur Sprache gebracht, denen nicht nur eine inspirierende und stimulierende rhetorische Kraft eigen ist, sondern die vielmehr eine Wirklichkeit erschließen und benennen, welche für menschliches Leben und Zusammenleben unaufgebbare semantische Dimensionen, nämlich die der Erinnerung und der Verheißung, zur Sprache bringt. Es ist dies zum einen die Erinnerung an erfahrene Unterdrückung, erlangte Identität und begangenes Unrecht, zum anderen die Verheißung einer erlösenden und versöhnenden Befreiung aus Knechtschaft und Todesverfallenheit. In solcher religiösen Rede und Praxis liegen ein semantischer sowie ein performativ-praktischer Überschuss, welcher zwar in philosophische Rede übersetzt, aber darin nicht rückstandslos transformiert werden kann. In kommunikativ-religiöser Rede und Praxis zeigt sich ein kreatives, das heißt wirklichkeitserschließendes, ein innovatorisches, nämlich wirklichkeitsveränderndes, sowie ein anamnetisches, der Wirklichkeit der Opfer der Geschichte gewahr und gerecht werdendes Potenzial. Es handelt sich dabei um ein Handlungs- und Rationalitäts-

potenzial¹¹⁵, das eine kommunikative Vernunft nur um den Preis ihrer Verarmung und Selbstamputierung außer Acht lassen könnte. Aus der Innenperspektive der jeweiligen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft ist solche innovatorisch-anamnestic angelegte religiöse Praxis als eine kommunikative Glaubenspraxis zu verstehen, zu bestimmen und zu entfalten¹¹⁶.

In *Habermas'* eigener Konzeption wird ein kommunikativ-handlungstheoretisches Religionsverständnis nicht zuletzt deswegen verfehlt, weil er Religion nicht als eine auch gegenwärtig in vielfältigen Formen und Vollzügen geschehende *Praxis* wahrnimmt, sondern sie auf ihren semantischen Gehalt bzw. ihre rhetorische, inspirierende und motivierende Funktion reduziert. *Habermas* blendet insbesondere die performative Dimension von Religion aus bzw. wertet diese ab. Das tritt exemplarisch in seinem Verständnis des rituellen Handelns zutage, das bei ihm einerseits auf archaische Gesellschaften beschränkt bleibt und andererseits machtförmigen, zwanghaften und irrationalen Charakter hat.

Neuere ritualtheoretische Konzeptionen haben demgegenüber entscheidende Dimensionen und Elemente rituell-religiöser Praxis herausgearbeitet, die auch für moderne Gesellschaften von Bedeutung sind¹¹⁷. Sie zeigen rituelles Handeln als gemeinschaftsbezogen und gemeinschaftlich, als wirklichkeitserschließend, -ordnend und -verändernd auf, explizieren es als prekären Umgang mit und Gebrauch von Macht, das darin sowohl ermächtigend wirkt als auch Machtansprüche erhebt. Ein Verständnis von Religion als verständigungsorientierter sowie auf Einverständnis basierender kommunikativer Praxis scheint mir in der Lage zu sein, einerseits die Einsichten dieser Ritualtheorien aufzunehmen und dabei andererseits der Zweideutigkeit ritueller Praxis als eines sowohl kommunikativ-kommunialen, transformatorischen als auch latent machtförmigen Handelns Rechnung zu tragen und von daher dieses noch einmal ethisch-kritisch zu reflektieren und zu integrieren.

Ein kommunikativ-handlungstheoretisches Verständnis erkennt gerade auch in Religion ein im Vollzug von Sprachhand-

lungen sich performativ vollziehendes Kommunikationsgeschehen bzw. eine kommunikative Praxis von Subjekten, die in ihrem kommunikativen, kommunialen und kritischen Handeln in ihren jeweiligen Situationen und Kontexten mittels bestimmter Texte und Medien entweder *mit einer* oder *über eine* bzw. *eine* in theistischen Religionen «Gott» genannte Wirklichkeit kommunizieren. Diese Wirklichkeit teilen sie in ihrer eigenen Praxis einander und anderen mit.

5.2. Formen religiös-kommunikativer Praxis

Aus der Perspektive einer praktischen Religionstheorie und -theologie lassen sich fünf Formen kommunikativ-religiöser Praxis unterscheiden, welche sich in zahlreichen Variationen und Differenzierungen in den Religionen finden. Es sind dies die Sprachhandlungen des *Erzählens*, des gottesdienstlich-rituellen *Feierns*, des missionarischen, paränetischen sowie prophetischen *Verkündigens*, des *Bekennens* als verbindlichem Ausdruck gemeinsamer Glaubensüberzeugungen sowie des *Teilens* spiritueller und materieller Güter in der Praxis der Nächstenliebe bzw. der Solidarität.

Das *Erzählen* von Glaubensgeschichten ist eine grundlegende kommunikativ-religiöse Praxis. Selbst wo die zentralen Inhalte einer Religion in Glaubensbekenntnissen festgehalten sind, so sind diese doch geronnene, «kondensierte Geschichten», «die aus erzählter Geschichte stammen und nach Erzählung ihrer Geschichte verlangen»¹¹⁸. Religionen reden von den Göttern bzw. von Gott, aber auch von den Stifterfiguren und paradigmatischen Gestalten ihrer religiösen Tradition, indem sie von deren Handeln erzählen. Die kosmischen Geschehnisse «am Anfang», die Schöpfung der Welt und der Menschen, die Urzeit, der Ursprung des Todes sind Gegenstand religiöser Erzählungen, von Schöpfungs- und Urzeitmythen¹¹⁹, die in der kommunikativ-religiösen Praxis des Erzählens weitererzählt werden wollen. Wie vom Anfang wird in den Religionen auch vom Ende der Welt

bzw. des Kosmos erzählt. Darauf wird imaginativ vorgegriffen in Endzeitmythen, eschatologischen oder apokalyptischen Geschichten. Da religiös relevante vergangene und zukünftige «Geschehnisse» ohne imaginative Erzählung nicht zugänglich sind, muss es bei aller gebotenen Entmythologisierung darum gehen, die Erzählungen in ihrem semantisch-kognitiven Bedeutungsgehalt sowie in ihren ästhetisch- und moralisch-praktischen Intentionen zu erschließen und auszulegen¹²⁰.

Erzählen ist eine grundlegende Form kommunikativ-religiöser Praxis in dreifacher Hinsicht: *Erstens* sind die zentralen religiösen Inhalte, das urzeitliche und endzeitliche Handeln Gottes, nur narrativ nachvollziehbar. *Zweitens* sind Religionsgemeinschaften zur eigenen Selbstverständigung und Identitätsfindung zwar auf Lehrtexte angewiesen; ihre Praxis geht aber nicht darin auf. Religion muss vielmehr immer wieder aus den in diesen Texten kondensierten Geschichten verstanden und in sie hinein verflüssigt, eben kontextuell transformiert werden. *Drittens* ist Erzählen grundlegend für Religion, weil nur so die Geschichte Gottes mit den Geschichten der Menschen verknüpft werden kann, weil sie erinnert und überliefert werden muss. Sie kann aber nur tradiert werden als unabgeschlossene Geschichte, in die sich die Gläubigen einschreiben, und die sie weiterschreiben. Nicht nur der jüdisch-christliche Glaube hat also eine «narrative Tiefenstruktur»¹²¹.

Das Erzählen von Geschichten ist eine kommunikative Praxis. Zum einen geschieht etwas in diesen Geschichten, *wovon* sie erzählen: sie verknüpfen Ereignisse zu einer *story*. Gleichzeitig geschieht aber auch etwas *beim* Erzählen solcher *stories*. Unübertrefflich ist dies in der bekannten chassidischen Geschichte darüber, wie man Geschichten erzählen soll, zum Ausdruck gebracht¹²². Erzählen ist eine kommunikativ-religiöse Praxis, wenn und soweit die Inhalte und Intentionen einer Religion darin thematisch und praktisch zur Sprache kommen. Wer religiöse Geschichten erzählt, auf gegenwärtige Handlungssituationen bezieht und in sie hinein erweitert und auslegt, macht ein Angebot zum Verständnis aktueller Situationen. Kommunikativ-religiöse

Praxis besteht in solchen Angeboten und Einladungen. Das Erzählen bestimmter Geschichten ist eine kommunikativ-religiöse Praxis, weil Religion in diesen Geschichten lebt und weitergegeben wird, weil ihre zentralen Inhalte und Intentionen darin erinnert und vergegenwärtigt werden.

Eine zweite grundlegende Form kommunikativ-religiöser Praxis ist das *Feiern*¹²³. In Religionen hat auch und insbesondere der Dienst an Gott den Charakter der Feier. Gottesdienst muss gefeiert werden, und insofern ist Feiern die adäquate Form gottesdienstlichen Handelns. Zu den Merkmalen kultischer Handlungen gehören, dass diese «Gedächtnis- und Vergegenwärtigungszeichen einer zuvor von der Gottheit gewirkten Gründung»¹²⁴ sind, in denen das göttliche Ursprungsgeschehen wirkkräftig erscheint. Im kultischen Gottesdienst werden der göttliche Ursprung und damit zugleich die epiphanische Gegenwart der Gottheit rituell begangen und liturgisch gefeiert. Religion vollzieht sich immer auch in kultischem Rahmen; sie bedarf des rituellen Handelns wie der liturgischen Feier. Religion ist, biblisch-theologisch verstanden, menschliche Tätigkeit als antwortende Reaktion auf Gottes jedem menschlichen Tun vorausgehendes bzw. zuvorkommendes Schöpfungs-, Erwählungs- und Versöhnungshandeln. Dieses wird in der kultischen Feier erinnert und vergegenwärtigt, dramatisiert und inszeniert im antizipatorischen Vorgriff auf Gottes Vollendungshandeln.

Gottesdienst-Feiern ist nicht nur expressiver Ausdruck menschlicher Erfahrungen mit und Betroffenheit von Gott. Es ist ebenfalls nicht allein Expression von Gemeinschaftserfahrungen der Teilnehmenden. Gottesdienstliches Handeln ist in bestimmter Weise effektiv: es vergegenwärtigt, vollzieht und bewirkt nämlich, was es ausspricht und begehrt. Dabei bleibt kultisches Tun elementar «Praxis der Hoffnung, die sich beschenken läßt, seine Effizienz ist Ausübung von Dienst»¹²⁵. Indem das gottesdienstliche Feiern der göttlichen Wirklichkeit Raum und Zeit gibt, Gottes Handeln vergegenwärtigt, erzählt und feiert und die Beteiligten zugleich zur Gemeinschaft der Feiernden zu-

sammenschließt, ist es eine wesentliche Form kommunikativ-religiöser Praxis.

Eine dritte Grundform kommunikativ-religiöser Praxis ist das *Verkündigen*¹²⁶. Durch Verkündigen werden die religiösen Inhalte mitgeteilt, damit sie geteilt werden. Verkündigen macht die Inhalte einer Religion bekannt und ist insofern informativ. Dies geschieht freilich im Sinne einer engagierten und evokativen Mitteilung, die darauf aus ist, dass sich die Adressaten das Mitgeteilte zu Eigen machen. Verkündigen ist zugleich immer kommunikativ und situativ. Es hebt darauf ab, die jeweilige religiöse Botschaft den Adressaten nahezubringen, sie in deren Situation hineinzubringen und darin fruchtbar werden zu lassen. Im Verkündigen steckt damit ein missionarisches Element. Verkündigen zielt darauf, Menschen von einer Religion zu überzeugen bzw. sie in einer bereits gewonnenen Glaubensüberzeugung zu bestärken, diese zu verteidigen, zu festigen oder zu vervollkommen.

Gehört das missionarische Verkündigen zur kommunikativen Praxis jeder Religion, so sind monotheistische Religionen explizit missionarisch orientiert, auf Bekehrung und Bekenntnis ausgerichtet. Die dazu grundlegenden semantischen Gehalte sind in den Heiligen Schriften kodifiziert. Sie werden von Priestern, religiösen Lehrern und Predigern ausgelegt, verkündigt und weitergetragen. Neben dem missionarischen begegnet in den monotheistischen Religionen ein zweites Moment. Für Judentum, Christentum und Islam ist die prophetische Verkündigung ein wichtiges Element. Der Prophet ist zuallererst jener, der Gottes Wort und Weisung verkündet, welcher Gottes Offenbarungs- und Heilswort wie sein Gerichtswort autoritativ-charismatisch vorbringt und vertritt¹²⁷.

Prophetisches Verkündigen geschieht vor allem dort, wo Menschen im Namen Gottes Einspruch gegen die herrschenden Verhältnisse erheben, wo sie in Gottes «Rechtsstreit» mit der Welt bzw. den «Götzen» eingreifen und für ihn Partei ergreifen. Prophetisches Verkündigen beinhaltet Widerspruch gegen geschehendes politisches, soziales, ökonomisches und religiöses

Unrecht. «Sozial-, Kult- und Institutionenkritik begründen die Gerichtsbotschaft»¹²⁸. Die «Anklage des sündigen Zustands» geht dabei einher mit der «Ankündigung einer neuen Welt»¹²⁹. Prophetisches Verkündigen stellt die «Welt» vor Gottes Gericht und klagt sie an, klagt zugleich Recht ein für die Opfer.

Als eine vierte Handlungsform kommunikativ-religiöser Praxis kann das *Bekennen* gelten. Diese Handlung ist wiederum für die monotheistischen Religionen charakteristisch. Judentum, Christentum und Islam verlangen ein dezidiertes Bekenntnis zu dem einen Gott, welches sie in ihrem Glaubensbekenntnis vollziehen. Darin kommt eine gemeinsame Überzeugung zur Sprache, die im Akt des Bekennens verbalisiert und verbindlich zum Ausdruck gebracht wird. Im gemeinsamen Bekenntnis konstituiert sich eine Glaubensgemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft¹³⁰. Sie verleiht ihrer Besonderheit, Gemeinsamkeit und Einheit öffentlichen und verbindlichen Ausdruck.

Eine fünfte Handlungsform kommunikativ-religiöser Praxis ist schließlich das *Teilen*. In biblisch-christlicher Terminologie heißt sie *diakonia*. Eine solche Praxis der Nächstenliebe, des Mitleidens, des Erbarmens, der Solidarität und der Gerechtigkeit ist für alle Religionen zentral. Teilen gehört zum ethischen, kommunikativen Kern der Religion. Die Praxis des Teilens schafft, stärkt und transformiert Gemeinschaft in ganz besonderer Weise. Teilen als Wohltätigkeit üben (*Zakat*) ist eine der Hauptpflichten des Islams und zählt zu den fünf «Säulen des Islams». *Karuna* als Erbarmen, tätiges Mitgefühl und Mitleiden ist eine der Grundeigenschaften des Buddha und aller Bodhisattvas. *Karuna* gegenüber allen Lebewesen ist zugleich eine der Haupttugenden des Buddhismus. Judentum wie Christentum unterstreichen die Verpflichtung, die Güter der Erde solidarisch zu teilen, Ungleichheiten auszugleichen, für die Nächsten einzustehen und ihnen in Not, Bedrängnis und wo ihnen Unrecht geschieht, beizustehen.

Religionen haben ihre Vorstellungen darüber, dass und wie die Güter der Erde, die materiellen wie die spirituellen, die gesellschaftlichen wie die gemeinschaftlichen Güter, zu teilen sind.

Teilen «ist hier nicht im Sinne eines gelegentlichen Tuns gemeint, sondern als eine bestimmte Form des Miteinander-Lebens und -Umgehens insgesamt. Es ist Ausdruck eines tiefreichenden Bewusstseins von Solidarität ... «Teilen» heißt, in der Begegnung mit dem bedürftigen Anderen auch eigene Bedürftigkeiten und die Verstricktheit in das Schicksal des Anderen zu erkennen und so sich allererst als in einem reziproken Verhältnis zueinander stehend zu erfahren, was dann in einem jeweiligen Anteilgeben an dem eigenen (nicht nur materiellen) Vermögen zu einer wirklichen gemeinsamen Gestaltung der Lebenspraxis befähigt. Teilen ist – so verstanden – die wohl radikalste Form kommunikativer Praxis, insofern die Beteiligten aneinander Anteil nehmen und geben»¹³¹.

Die im Erzählen, Feiern, Verkündigen, Bekennen und Teilen erfolgende Mitteilung der letzten und letztgültigen Wirklichkeit, in monotheistischen Religionen der Wirklichkeit Gottes, geschieht in der Absicht, dass die narrativ thematisierte und liturgisch-rituell aktualisierte Erfahrung jener Realität geteilt und ihr entsprechend gehandelt werde. Die Kommunikation der Wirklichkeit Gottes verfolgt das Ziel, dass Menschen von dieser als erlösend und befreiend bekannten Wirklichkeit in Anspruch genommen werden und dass durch diese Wirklichkeit die menschliche, weltliche sowie kosmische Realität auf sie hin transformiert werde.

5.3. Leitlinien kommunikativer Theologie

Als Leitlinien einer religionstheoretisch kompetenten, kommunikativen Theologie ergeben sich aus dem Gesagten aus meiner Sicht die folgenden fünf abschließenden Thesen:

Erstens: Christliche Theologie ist eine in Universitäten institutionalisierte, im Rahmen der *scientific community* diszipliniert und professionell betriebene, wissenschaftliche, öffentliche und gesellschaftliche Tätigkeit. Diese hat ihren Ort in der wissenschaft-

lichen Kommunikationsgemeinschaft, ist dabei an die Prinzipien und Prozeduren öffentlicher wissenschaftlicher Kommunikation gebunden und ausgerichtet, also auf argumentative Auseinandersetzung und diskursive Verständigung hin orientiert.

Zweitens: Bei der christlichen Theologie handelt es sich um eine gemeinschaftliche Tätigkeit, welche zugleich im Raum und Rahmen der Kirche geschieht. Sie leistet einen Dienst an der Kommunikationsgemeinschaft Kirche, indem sie diese nach innen wie nach außen kommunikationsfähig macht, und indem sie solche Kommunikation inspiriert, stimuliert, begleitet, immer wieder kritisch befragt und befruchtet. Theologie verabschiedet sich aus dem wissenschaftlichen Diskurs, wenn sie sich von kirchlichen Macht-, Hegemonie- oder Absolutheitsansprüchen vereinnahmen lässt bzw. sich als kerygmatisierte, verbinnenkirchlichte Kontrastwissenschaft¹³² etabliert und immunisiert.

Drittens: Christliche Theologie wird im Horizont der jüdisch-christlichen Überlieferung im Kontext der Religionen betrieben. Sie hat in ihren biblischen, systematischen und praktischen Disziplinen die Geschichte und Gegenwart der Religionen als ihren Hintergrund bzw. macht diese auch ausdrücklich zu ihrem Thema. In der katholischen Fundamentaltheologie stellt «Religion» ein ebenso grundlegendes wie unverzichtbares Thema dar¹³³. Wenn christliche Theologie die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens nicht länger analysiert und reflektiert und diese durch das «Fegefeuer der Fundamentaltheologie»¹³⁴ gegangen und darin geläuterten Ansprüche nicht länger kritisch-konstruktiv affirmiert, wird sie zur theologisch hinfälligen, wahrheitsanspruchlosen Religionskulturwissenschaft.

Viertens: Christliche Theologie, welche sich als Reflexion auf kommunikative Glaubenspraxis begreift, sucht religionstheologisch aufzuzeigen, dass und inwiefern gegenwärtige Glaubenspraxis in der jüdischen und christlichen Religion sowie in anderen Religionen in vielfältigen Formen und Gestalten geschieht,

dass und wie sie darin mit Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen verbunden ist und sich individuell und kollektiv in verbindlichen Grundüberzeugungen und Glaubensvollzügen artikuliert¹³⁵. Die Theologie sucht zugleich deutlich zu machen, dass Glaubenspraxis auf die Wirklichkeit Gottes ausgerichtet ist, von der sich die religiöse Praxis bestimmt weiß, auf deren Verheißung sie setzt, und auf die sie zugeht.

Fünftens: Eine religionstheoretisch kompetente Theologie entfaltet sich als eine kommunikative, kritische und praktische Theorie der Religion¹³⁶, welche religiöse Praxis im Blick auf ihre Machtanfälligkeit, ihre Konfliktpotenziale und ihre Korruptierbarkeit kritisch analysiert und reflektiert und zugleich deren kommunikative Potenziale, eben jene auf universale Gerechtigkeit und Solidarität ausgerichteten Perspektiven bedenkt, die der jüdischen und christlichen Religion sowie anderen Religionen innewohnen. Zu den kommunikativen Potenzialen zählen gleichfalls die praktische Anerkennung der anderen sowie die gemeinsame dialogisch-theologische Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen der Verständigung.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. *José Casanova*: Public Religions in the Modern World, Chicago / London 1994; *Peter L. Berger* (Hrsg.): The Desecularization of The World. Resurgent Religion and World Politics, Washington (DC) 1999; *Heinrich Schmidinger* (Hrsg.): Religiosität am Ende der Moderne, Innsbruck / Wien 1999; *Regina Polak* (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; *Karl Gabriel* (Hrsg.): Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (JCSW 44), Münster 2003; *Friedrich Wilhelm Graf*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- 2 Vgl. *Martin Baumann*: Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa, in: ZfR 7 (1999) 187–204.
- 3 Vgl. exemplarisch die Übersicht von *Karl-Friedrich Daiber*: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg 1995; *Martin Baumann* (Hrsg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005.
- 4 Vgl. *Peter L. Berger*: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980; *Wade C. Roof*: Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion, Princeton (PN) 1999; *Roland J. Campiche*: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004.
- 5 Vgl. *Charles Y. Glock*, Toward a Typology of Religious Orientation, New York 1954; *ders.*: Über die Dimensionen der Religiosität, in: *Joachim Matthes*: Kirche und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1969, 150–168.
- 6 *Glock*: Dimensionen (Anm. 5) 151; vgl. *Ursula Boos-Nünning*: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München / Mainz 1972, bes. 45–47, 149.
- 7 *Glock*: Dimensionen (Anm. 5) 151.
- 8 Ebd: 152.
- 9 *Ninian Smart*: Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs, Berkeley / Los Angeles 1996; vgl. *ders.*: The World's Religions, Cambridge 1989, wo das Siebenerschema erstmals verwendet wird.
- 10 *Smart*: Dimensions (Anm. 9) 288.
- 11 Vgl. *Theo Sundermeier*: Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, 67–159.
- 12 Ebd. 27.
- 13 *Gustav Mensching*: Soziologie der Religion, Bonn ²1968, 17.

- 14 *Walter Burkert*: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998, 213.
- 15 *Melford E. Spiro*: Religion. Problems of Definition and Explanation, in: *Michael Banton* (Hrsg.): Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1966, 85–96, hier 96.
- 16 *Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad*: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, 22; vgl. *Hartmann Tyrell / Volker Krech / Hubert Knoblauch* (Hrsg.): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998; *Klaus Tanner* (Hrsg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004.
- 17 Vgl. *John L. Austin*: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972; *John R. Searle*: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M. 1979; *Dieter Breuer*: Einführung in die pragmatische Texttheorie, München 1974; *Karl-Otto Apel*: Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1976; *ders.*: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1990; *Jürgen Habermas*: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981; *ders.*: Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999; dazu den theoriegeschichtlichen Überblick in: *Edmund Arens*: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982, 173–322.
- 18 Vgl. *Mircea Eliade*: Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1993, 325–411; *Smart*: Dimensions (Anm. 9) 215–235; *Max Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft, 2 Bde., hrsg. von *Johannes Winckelmann*, Köln / Berlin 1964, hier Bd. 1, 335–367.
- 19 Ebd. 335.
- 20 *Ansgar Paus*: Art. Priester, Priestertum I, in: LThK³ 8 (1999), 557–560, hier 558.
- 21 *Weber*: Wirtschaft (Anm. 18) 346; vgl. *Eliade*, Geschichte (Anm. 18) 351–390.
- 22 *Jürgen Ebach*: Art. Prophetismus, in: HrWG 4 (1998) 347–359, hier 351; vgl. *Georg Fohrer*: Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich ²1968; *Ludwig Hagemann*: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Graz 1985.
- 23 *Weber*: Wirtschaft (Anm. 18) 355f.
- 24 Vgl. *Gerhard Schlatter*: Art. Askese, in: HrWG 2 (1990) 60–80, bes. die Tabelle, hier 71; *Axel Michaels*: Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese, München 2004.
- 25 *Annette Wilke*: Art. Mystik, in: Metzler Lexikon Religion 2 (1999) 509–515, hier 513.
- 26 *Hubert Cancik*: Art. Mysterien / Mystik, in: HrWG 4 (1998), 174–178, hier 176.
- 27 Vgl. *Eliade*: Geschichte (Anm. 18) 325–335; *ders.*: Schamanismus und ar-

- chaische Ekstasetechnik, Frankfurt a. M. 1975; *Klaus E. Müller*: Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale, München 1997.
- 28 Vgl. *Fritz Stolz*: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 2001, 80–145.
- 29 Vgl. *Burkhard Gladigon*: Art. Gottesvorstellungen, in: *HrwG* 3 (1993) 32–49.
- 30 Vgl. *Mircea Eliade*: Kosmos und Geschichte, Frankfurt a. M. 1984; *ders.* (Hrsg.): Die Schöpfungsmythen, Darmstadt 1980.
- 31 Vgl. *John Bowker*: The Meanings of Death, Cambridge 1991.
- 32 Vgl. *Pierre-Antoine Bernheim / Guy Stavrides*: Welt der Paradiese – Paradiese der Welt, Zürich 1992; *Bernhard Lang / Colleen McDannell*: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a. M. 1990.
- 33 *Sundermeier*: Religion (Anm. 11) 180; vgl. *Jan Assmann* (Hrsg.): Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Gütersloh 1991; *Martina Kraml*: Braucht das Fest einen Rahmen? Annäherungen an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive, Münster 2004.
- 34 *Sundermeier*: Religion (Anm. 11) 180.
- 35 Vgl. *Weber*: Wirtschaft (Anm. 18) 368–404; dazu: *Stephen Sharot*: A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion, New York / London 2001.
- 36 So: *Mike Sandbothe*: Medien – Kommunikation – Kultur. Grundlagen einer pragmatischen Kulturwissenschaft, in: *Friedrich Jaeger / Burkhard Liebsch* (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Stuttgart / Weimar 2004, 119–127, hier 121.
- 37 Vgl. *Jan Assmann*: Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000, 124–148.
- 38 Vgl. *Wilfred C. Smith*: What Is Scripture? A Comparative Approach, Minneapolis (MN) 1993; *Udo Tworuschka* (Hrsg.): Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000.
- 39 Vgl. *Werner Faulstich*: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert), Göttingen 1997.
- 40 Vgl. *Bernhard Lang*: Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 159–230.
- 41 Vgl. etwa: *Rainer Albertz*: Art. Gebet II, in: *TRE* 12 (1993) 34–42; *ders.*: Persönliche Frömmigkeit und offizieller Kult. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart 1978; *Richard Schaeffler*: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989; *Jan Assmann*: Ägyptische Hymnen und Gebete, Freiburg i. Ü. 1999.
- 42 *Thomas von Aquin*: Summa theologiae II/II, 81, 5.
- 43 *Wilfred C. Smith*: The Meaning and End of Religion, Minneapolis (MN) 1991, 201.
- 44 *Burkert*: Kulte (Anm. 14) 167.
- 45 Vgl. *Charles Taylor*: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen

- Identität, Frankfurt a. M. 1994; dazu: *ders.*: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002.
- 46 Vgl. *Jan Assmann*: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990; *Markus Knapp*: Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt, Würzburg 1993; *Peter Mandaville*: Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma, London 2001; *Georg Pfeleiderer / Ekekehard W. Stegemann* (Hrsg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes, Zürich 2004.
- 47 Darauf insistiert zu Recht *Günter Kehr*: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 145.
- 48 *Karl Gabriel*: Modernisierung als Organisierung von Religion, in: *Michael Krüggeler / Karl Gabriel / Winfried Gebhardt* (Hrsg.): Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 19–37, hier 21.
- 49 *Karl Gabriel*: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg / Basel / Wien 1992, 88; vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur kirchlichen Verfassung des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1979; *ders.*: Wie überlebt das Christentum?, Freiburg / Basel / Wien 2000.
- 50 Vgl. dazu neuere religionssoziologische Untersuchungen aus dem deutschsprachigen Raum: *Gabriel*: Christentum (Anm. 49); *Alfred Dubach / Roland J. Campiche* (Hrsg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich / Basel 1993; *Alfred Dubach / Brigitte Fuchs*: Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; *Michael N. Ebertz*: Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998; *ders.*: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch in der religiösen Landschaft, Freiburg / Basel / Wien 1997; *Campiche*: Gesichter (Anm. 4).
- 51 *Gabriel*: Christentum (Anm. 49) 181.
- 52 Vgl. *Campiche*: Gesichter (Anm. 4) 194–196.
- 53 Vgl. *Maria Tigges / Hans Gasper / Johannes Halckenhäuser*: Art. Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen, in: LThK³ 4 (1995) 386–390; *Friederike Valentin / Albert Schmitt* (Hrsg.): Lebendige Kirche. Neue Geistliche Bewegungen, Mainz 1988; *Hermann Steinkamp*: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994; *Michael Krüggeler* u. a.: Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen?, Zürich 2002.
- 54 Vgl. *Ebertz*: Erosion (Anm. 50) 235–259; *Wolfgang Beinert* (Hrsg.): «Katholischer Fundamentalismus». Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1992; *Klaus Kienzler*: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München 1996; *Gilles Kepel*: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München³ 1994; *Martin E. Marty / R. Scott Appleby*: Herausforderung Fundamentalismus. Radi-

- kale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M. / New York 1996.
- 55 Vgl. *Hubert Knoblauch*: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in: *Thomas Luckmann*: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 7–41; *Karl-Heinz Ohlig*: Individualisierung und kritische Wende. Ihre Popularisierung und Gefährdung in der Postmoderne, in: *Knut Walf* (Hrsg.): Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, Luzern 2000, 43–61; *Maria Widd*: Art. Religiosität, in: *Herbert Haslinger* u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Mainz 1999, 352–362.
 - 56 *Gabriel*: Christentum (Anm. 49) 157; vgl. *Hans Joachim Höhn*: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg / Basel / Wien 1994; *Philippa Berry* / *Andrew Wernick* (Hrsg.): Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, London / New York 1992.
 - 57 Vgl. *Hubert Knoblauch*: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002) 295–307; *Erich Rauch*: Spiritualität und höhere Heilung. Esoterische Praxis im Alltag, Heidelberg 1998.
 - 58 Vgl. *Fritjof Capra*: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern 1982; *Ken Wilber*: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein, Bern 1987.
 - 59 *Hubert Knoblauch*: Art. Esoterik / New Age, in: *Metzler Lexikon Religion* 1 (1999) 293–300, hier 300.
 - 60 *Luckmann*: Religion (Anm. 55) 180; vgl. *Hartmut Zinser*: Der Markt der Religionen, München 1997.
 - 61 *Knoblauch*: Verflüchtigung (Anm. 55) 21; vgl. *Polak*: Megatrend (Anm. 1) 100f.
 - 62 *Stephen J. Hunt*: Alternative Religions. A Sociological Introduction, Aldershot 2003; *Danièle Hervieu-Léger*: Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.
 - 63 *Abmet Cigdem*: Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, in: *Heiner Bielefeldt* / *Wilhelm Heitmeyer* (Hrsg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 91–108.
 - 64 *Klaus Kienzler*: Art. Fundamentalismus, in: *NHThG* 1 (2005) 459–468, hier 459.
 - 65 *Martin Riesebrodt*: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990, 19; vgl. *ders.*: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen», München 2000.
 - 66 Vgl. *Beinert*: Fundamentalismus (Anm. 54); dazu *Hans Zirker*: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam, in: *Jürgen Werbick* (Hrsg.):

- Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (QD 129), Freiburg / Basel / Wien 1991, 161–186.
- 67 *Beinert*: Fundamentalismus (Anm. 54) 58f.
- 68 Vgl. *Nancy T. Ammerman*: Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World, New Brunswick (NJ) 1987; dazu: *Bruce B. Lawrence*: Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, San Francisco (CA) 1989.
- 69 Vgl. *Marty / Appleby*: Herausforderung (Anm. 54) 50–52, 82–84; *Steve Bruce*: Politics and Religion, Cambridge 2003, bes. 142–160; *Barbara Victor*: Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik, München / Zürich 2005.
- 70 Vgl. *Hans G. Kippenberg*: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997; *Günter Lanczkowski*: Einführung in die Religionsgeschichte, Darmstadt 1983; *Klaus Hock*: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 22–53.
- 71 So bei *Joachim Wach*: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung, Leipzig 1924; *ders.*: Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962; *Geo Widengren*: Religionsphänomenologie, Berlin 1969.
- 72 *Hubert Seiwert*: Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug, in: ZMR 61 (1977) 1–18, hier 17.
- 73 *Gerardus van der Leeuw*: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.
- 74 Ebd. 641; vgl. *Jacques Waardenburg*: Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist, in: *ders.*: Reflections on the Study of Religion, Den Haag / Paris / New York 1978, 187–247.
- 75 *Friedrich Heiler*: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 16.
- 76 Ebd. 17.
- 77 Vgl. *Mircea Eliade*: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954; *ders.*: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957.
- 78 *Eliade*: Geschichte (Anm. 18) Bd. 1, 7.
- 79 Vgl. *Smart*: *Dimensions* (Anm. 9) 1–25.
- 80 *Jacques Waardenburg*: Religion und Religionen. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin / New York 1986, 232; vgl. *ders.*: Toward a New Style Phenomenological Research on Religion, in: *ders.*: Reflections (Anm. 74) 113–137; *ders.*: Perspektiven der Religionswissenschaft, Würzburg / Altenberge 1993.
- 81 *Waardenburg*: Religion (Anm. 80) 239.
- 82 Deutsch in: *Clifford Geertz*: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 44–95; dazu: *Wilhelm Gräb*: Clifford Geertz: Religion dicht beschreiben, in: *Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Birgit Weyel* (Hrsg.): Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 204–215.

- 83 *Geertz*: Beschreibung (Anm. 82) 94; vgl. dazu: *ders.*: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt a. M. 1991; *ders.*: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien 1996; *ders.*: Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten, München 1997.
- 84 *Hubert Cancik* / *Burkhard Gladigow* / *Matthias Laubscher* / (ab Bd. 3:) *Karl-Heinz Kohl* (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Stuttgart / Berlin / Köln 1988–2001.
- 85 Vgl. *Burkhard Gladigow*: Art. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Herwig* 1 (1988) 26–40, hier 26–28; *Hartmut Zinser*: Art. Religionsphänomenologie, in: ebd. 306–309.
- 86 *Gladigow*: Gegenstände (Anm. 85) 37; vgl. das gleichfalls kulturwissenschaftlich ausgerichtete Werk von *Christoph Auffarth* / *Jutta Bernard* / *Hubert Mohr* (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion, 4 Bde., Stuttgart / Weimar 1999–2001.
- 87 *Kippenberg*: Entdeckung (Anm. 70) 269.
- 88 Ebd. 268.
- 89 *Kippenberg* / *von Stuckrad*: Einführung (Anm. 16) 14.
- 90 Ebd. 34; vgl. *Hans G. Kippenberg*: Konfrontation der Disziplinen. Wo bleibt die Autonomie der Religion?, in: *Hans Joas* / *Hans G. Kippenberg* (Hrsg.): Interdisziplinarität als Lernprozeß: Erfahrungen mit einem handlungstheoretischen Theorieprogramm, Göttingen 2005, 63–77.
- 91 Vgl. *Weber*: Wirtschaft (Anm. 18) 317–488; dazu: *Hans G. Kippenberg* / *Martin Riesebrodt* (Hrsg.): Max Webers «Religionssystematik», Tübingen 2001, 320f.
- 92 *Max Weber*: Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: *ders.*: Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart ⁵1973, 311–339, hier 317.
- 93 *Robert N. Bellah*: Religiöse Evolution, in: *Constans Seyfarth* / *Walter M. Sprondel* (Hrsg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt a. M. 1973, 267–302; dazu *Rainer Döbert*: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt a. M. 1973; *Ina Wunn*: Evolution von Religion – Evolutionistische Modelle und ihre Bedeutung in der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 84 (2000) 122–139.
- 94 *Bellah*: Religiöse Evolution (Anm. 93) 284.
- 95 *Robert N. Bellah*: Zivilreligion in Amerika, in: *Heinz Klegler* / *Alois Müller* (Hrsg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 19–41, hier 41; dazu *Rolf Schieder*: Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001.
- 96 Vgl. *Niklas Luhmann*: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000; *ders.*: Religion als Kommunikation, in: *Tyrell* / *Krech* / *Knoblauch* (Hrsg.): Religion (Anm. 16) 135–145; dazu: *Andreas Kött*: Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann, Würzburg 2003; *Dieter Korsch*: Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Ge-

- sellschaft, in: *Drehsen / Gräß / Weyel*: Kompendium 248–259; zur theologischen Rezeption: *Bernhard Fresacher*: Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg / Basel / Wien 2006.
- 97 *Luhmann*: Die Religion (Anm. 96) 41.
- 98 Ebd. 40; vgl. *ders.*: Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: *Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter* (Hrsg.): Religion und Gesellschaft, Paderborn / München / Wien / Zürich 2004, 180–194.
- 99 *Luhmann*: Die Religion (Anm. 96) 60.
- 100 Ebd. 77.
- 101 Vgl. Ebd. 187–225; *Niklas Luhmann*: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: *ders.*: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt a. M. 1993, 259–357.
- 102 *Luhmann*: Die Religion (Anm. 96) 347; vgl. *Rudolf Stichweh*: Weltreligion oder Weltreligionen?, in: *Soziale Systeme* 7 (1991) 118–124.
- 103 Vgl. *Jürgen Habermas*: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, 118–169.
- 104 Ebd., Bd. 1, 331.
- 105 *Jürgen Habermas*: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1988, 23.
- 106 *Jürgen Habermas*: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: *ders.*: Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, 127–156, hier 142.
- 107 Vgl. *Helmut Peukert*: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. ²1988, 308–310, 353–355; *Johann Baptist Metz*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 72–74, 172–174, 206–208; *ders.*: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg / Basel / Wien 2006; dazu *Jürgen Habermas*: Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: *ders.*: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt a. M. 1997, 98–111; *ders.*: Gespräch über Gott und die Welt, in: *ders.*: Zeit der Übergänge, Frankfurt a. M. 2001, 173–196; *ders.*: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: *Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal* (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 366–414, hier 406f.
- 108 *Jürgen Habermas*: Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 22; vgl. *Asmus Trautsch*: Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: *PhJ* 111 (2004) 180–198.
- 109 *Jürgen Habermas*: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, 149; vgl. *ders.*: Replik (Anm. 107) 369f.
- 110 *Habermas*: Naturalismus (Anm. 109) 133.
- 111 Ebd. 150.
- 112 Vgl. *Peukert*: Wissenschaftstheorie (Anm. 107); *ders.*: Kommunikatives

- Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: *Edmund Arens* (Hrsg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf ²1989, 39–64; *Arens*: *Kommunikative Handlungen* (Anm. 17); *ders.*: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; *ders.*: *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg / Basel / Wien 1992; *ders.* (Hrsg.): *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (QD 156), Freiburg / Basel / Wien ²1995; *ders.* (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1997.
- 113 Vgl. die Ausführungen über den so genannten «Sheilasmus» bei *Robert N. Bellah* u. a.: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987, 256f, 271f.
- 114 Vgl. *Emile Durkheim*: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981, 69–71; *Hans-Günter Heimbrock* / *Heinz Streib* (Hrsg.): *Magie. Katastrophentheorie und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1995; *Gert Theißen* / *Annette Merz*: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 276–278.
- 115 Eine der prophetischen Rede wie der autonom gewordenen Kunst eigene «innovativ welterschließende Kraft» erkennt *Habermas* in: *ders.*: *Transzendenz* (Anm. 106) 146f, der Religion in Antwort auf David Tracys Einwände zu; vgl. *David Tracy*: *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, in: *Don Browning* / *Francis Schüssler Fiorenza* (Hrsg.): *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York 1992, 19–42. Die innovatorische Dimension religiöser Rede akzeptiert er insbesondere in seinen Repliken auf *Peukerts* Kritik an seinem Religionsverständnis; vgl. *Peukert*: *Wissenschaftstheorie* (Anm. 107); *ders.*: *Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede*, in: *Franz Kamphaus* / *Rolf Zerfuß* (Hrsg.): *Ethische Predigt und Alltagsverhalten*, München / Mainz 1977, 44–75; *ders.*: *Kommunikatives Handeln* (Anm. 112); dazu *Habermas*: *Transzendenz* (Anm. 106) 141–143.
- 116 Vgl. die Beiträge in: *Edmund Arens* (Hrsg.): *Gottesrede – Glaubenspraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.
- 117 Vgl. *Victor Turner*: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. / New York 1989; *Geertz*: *Dichte Beschreibung* (Anm. 82); *Catherine Bell*: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York / Oxford 1992; *dies.*: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York / Oxford 1997; *Roy Rappaport*: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- 118 *Ingo U. Dalferth*: *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 659.

- 119 Vgl. das umfassende Werk von *Eliade: Geschichte* (Anm. 18); zur theologisch unverzichtbaren Mythenhermeneutik und -kritik vgl. *Ingo U. Dalferth: Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie* (QD 142), Freiburg / Basel / Wien 1993.
- 120 Vgl. dazu die erzähltheoretischen Arbeiten von *Paul Ricœur: Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (TX) 1976; *ders.: Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1988–1991; *André LaCocque / Paul Ricœur: Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago / London 1998.
- 121 *Metz: Glaube* (Anm. 107) 18; zur Verbindung von Erzählen und Erinnern vgl. *Paul Petzold / Norbert Reck* (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.
- 122 Vgl. *Martin Buber: Vorwort*, in: *ders.: Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1984, 5–14, hier 6.
- 123 Vgl. *Victor Turner* (Hrsg.): *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*, Washington (DC) 1982; *Assmann: Fest* (Anm. 33).
- 124 *Richard Schaeffler: Der Kultus als Weltauslegung*, in: *Balthasar Fischer u. a.: Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974, 9–62, hier 21; *Richard Schaeffler: Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in: *ders. / Peter Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen* (QD 77), Freiburg / Basel / Wien 1977, 9–50.
- 125 *Schaeffler: Kultisches Handeln* (Anm. 124) 42; vgl. *Rolf Zerfuß: Gottesdienstliches Handeln*, in: *Arens* (Hrsg.): *Gottesrede* (Anm. 116) 110–130.
- 126 Vgl. *Rolf Zerfuß / Herbert Poensgen: Art. Predigt / Verkündigung*, in: *Christof Bäuml / Norbert Mette* (Hrsg.): *Gemeindepraxis in Grundbegriffen*, München / Düsseldorf 1987, 354–368; *Klaus Müller: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994; *Norbert Mette: Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.
- 127 Vgl. *Ebach: Prophetismus* (Anm. 22); *Hagemann, Propheten* (Anm. 22).
- 128 *Frank-Lotbar Hossfeld: Art. Propheten, Prophetie II.*, in: *LThK*³ 8 (1999) 628–632, hier 630.
- 129 *José Comblin: Das Bild des Menschen*, Düsseldorf 1987, 37.
- 130 Vgl. *Arens: Bezeugen* (Anm. 112); *Jaroslav Pelikan: Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven (CN) 2003.
- 131 *Norbert Mette: (Religions-)Pädagogisches Handeln*, in: *Arens* (Hrsg.): *Gottesrede* (Anm. 116) 164–184, hier 182.
- 132 Die Theologie als Kontrastwissenschaft aufzufassen ist m. E. eine Schwäche des ansonsten höchst anregenden Buches von *Clemens Sedmak: Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003.
- 133 Vgl. *Jürgen Werbick: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg / Basel / Wien 2000, 3–181; *Perry Schmidt-Leukek: Gott ohne*

- Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.
- 134 Vgl. *Edmund Arens*: Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: *Orientierung* 61 (1997) 152–156; *ders.*: Zwischen Konkurrenz und Komplementarität. Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, in: *Orientierung* 70 (2006) 116–120.
- 135 Vgl. *Walter Kerber* (Hrsg.): *Die Wahrheit der Religionen*, München 1994; *Edmund Arens*: Pluralität und Potenziale religiöser Überzeugungen, in: *Andreas Lob-Hüdepohl* (Hrsg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (SThE 105), Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2004, 25–39.
- 136 Vgl. *Rudolf J. Siebert*: *The Critical Theory of Religion*. The Frankfurt School, Berlin / New York / Amsterdam 1985; *Marsba A. Hewitt*: *Critical Theory of Religion. A Feminist Analysis*, Minneapolis (MN) 1995; *Eduardo Mendieta* (Hrsg.): *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, London / New York 2005; *Edmund Arens*: Quelle und Kräfte konsumtiver, kommunikativer und kritischer Religion, in: *Bulletin ET* (Special Issue: Consuming Religion in Europe? Christian Faith Challenged by Consumer Culture) 17 (2006) 29–53.

ULRICH KROPA,,

RELIGIÖSE ERZIEHUNG UND BILDUNG IN POSTMODERNER GESELLSCHAFT

BEGRÜNDUNGEN, AUFGABEN UND FORMEN VON
RELIGIONSUNTERRICHT IN DER ÖFFENTLICHEN SCHULE

«Verfall und Abbruch des christlichen Glaubens»: Mit dieser oder ähnlichen Formulierungen wird häufig die Situation des Christentums in der modernen westlichen Welt beschrieben, von Verantwortlichen in den Kirchen nicht selten im Unterton der Resignation. Die Weitergabe des Glaubens sei ernstlich gefährdet, das Abendland schneide sich von seinen christlichen Wurzeln ab. Dass in der künftigen europäischen Verfassung der Gottesbezug fehle, zeige, wie weit die Säkularisierung fortgeschritten sei.

Diese Deutungen sind ernst zu nehmen – aber nicht absolut zu setzen. Aus ihnen spricht tiefe Sorge um den Bestand des Christentums in postmodernen Zeiten. Umso nötiger ist es, zunächst das gesellschaftliche und religiöse Feld einer nüchternen Analyse zu unterziehen, um dann, darauf aufbauend, Handlungsoptionen zu entwickeln.

Kern dieses Beitrags ist die Frage nach den Möglichkeiten religiöser Erziehung und Bildung in der öffentlichen Schule einer postmodernen Gesellschaft. Dazu wird in einem *ersten* Abschnitt das Stichwort «Postmoderne» mit Konturen versehen. Der *zweite* Abschnitt kreist um den Begriff «Weitergabe des Glaubens». Er spielt in kirchlichen Verlautbarungen eine viel größere Rolle als die Formulierung «religiöse Erziehung und Bildung». Was beinhaltet diese Grundform kirchlichen Handelns und welchen Lernorten ist sie zuzuordnen? Der *dritte* Abschnitt schließlich

widmet sich dem Verhältnis zwischen Religion und Schule und thematisiert damit einen besonders sensiblen Ort religiösen Lernens. Kann Religion generell, kann der christliche Glaube speziell in der staatlichen Schule einen legitimen Platz beanspruchen? Es wird gezeigt, dass es gewichtige Gründe dafür gibt, religiöse Erziehung und Bildung in den Bildungsauftrag der staatlichen Schule zu integrieren. Ferner wird entfaltet, welche Auswirkungen dies auf die Aufgaben und die Gestalt von Religionsunterricht in der postmodernen Gesellschaft hat. Der *vierte* Abschnitt bietet eine knappe Zusammenfassung.

1. Postmoderne: Signaturen eines Epochenwechsels

Wir leben in postmodernen Zeiten – und damit «in einer Periode tiefgreifenden historischen Wandels»¹, der nicht nur einzelne Regionen des Globus, sondern die ganze Welt betrifft. Diesen Umwälzungen ist auch das religiöse Feld ausgesetzt: Religion, Glaube, Kirche stehen vor völlig neuen Herausforderungen!

Zur Charakterisierung des neuen Zeitalters haben sich verschiedene Begriffe eingebürgert. Vier davon, die für die hier interessierende Thematik religiöser Erziehung und Bildung besonders wichtig sind, werden im Weiteren näher erläutert². Dabei wird jedem Terminus ein begriffliches Widerlager gegenübergestellt, um deutlich zu machen, dass die Postmoderne durch spannungsvolle Phänomene gekennzeichnet ist, die diese Epoche insgesamt in ein schillerndes, ja ambivalentes Licht tauchen.

1.1. Pluralisierung – und Fundamentalismus

1.1.1. Vielfalt von Teilsystemen und Weltanschauungen

Mit Pluralisierung wird der Prozess einer kontinuierlichen Ausdifferenzierung in postmodernen Gesellschaften bezeichnet, der zu einer Vielzahl unterschiedlicher Weltanschauungen, Traditio-

nen, Wertevorstellungen und religiöser Überzeugungen führt³. Deren Verhältnis ist als ein gleichberechtigtes Nebeneinander zu charakterisieren, d. h. kein System kann eine gesamtgesellschaftliche Leitfunktion oder Vorrangstellung gegenüber den anderen beanspruchen. Pointiert und provozierend ist das postmoderne Pluralisierungscredo in dem Diktum *Wolfgang Welschs* zusammengefasst, wonach es Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit nicht mehr im Singular, sondern nur mehr im Plural gebe⁴.

Unter dem Vorzeichen von Pluralisierung verändert sich das Zueinander zwischen Religion und Gesellschaft gravierend: Hatte die Religion in vormodernen Gesellschaften die Funktion eines «heiligen Baldachins» (*Peter L. Berger*) inne, d. h. eines umgreifenden Sinnsystems, das die innerweltlichen Bezüge wie die Relation zwischen dem Göttlichen und der Welt deutet, sinkt sie in der Postmoderne zu einem gesellschaftlichen Teilsystem herab, dem nicht mehr Relevanz zugerechnet wird als anderen Sinnanbietern, seien sie säkularer oder fremdreligiöser Provenienz.

Dieser Pluralismus ist unhintergebar. Das Christentum muss sich darauf einstellen, dass es in postmodernen Gesellschaften in Konkurrenz zu anderen Sinnanbietern auf dem religiösen Markt steht und dass es durch die Präsenz anderer Religionen im gleichen Lebensraum in ganz neuer Weise herausgefordert ist, seinen Wahrheitsanspruch zu begründen.

1.1.2. Reduktion von Komplexität durch Fundamentalismen

Eine Kehrseite der fortschreitenden Pluralisierung sind fundamentalistische Tendenzen, sei es in politischer, sei es in religiöser Hinsicht. Fundamentalisten empfinden die kulturelle, weltanschauliche und religiöse Vielfalt als Bedrohung. Die Unübersichtlichkeit der modernen Welt verunsichert sie. Fundamentalistische Strömungen reduzieren Komplexität, indem sie die Welt nach klaren Kriterien aufteilen: in gute und schlechte Menschen oder Nationen, in Volksgenossen und Ausländer, in Gläubige und Ungläubige usw. Der Fundamentalismus «nimmt keine

Rücksicht auf Ambiguitäten, multiple Interpretationen oder multiple Identitäten – er verkörpert die Ablehnung des Dialogs in einer Welt, deren Friedlichkeit und Kontinuität auf dem Dialog beruhen»⁵.

Fundamentalismen begründen sich von unhinterfragbaren Prinzipien her. Im religiösen Bereich berufen sie sich auf Heilige Schriften, die wortgetreu ausgelegt werden, oder auf unveränderliche Traditionen, die als Bollwerk gegen als omnipräsent empfundene Dekadenzerscheinungen aufgerichtet werden. Die große Versuchung des Fundamentalismus besteht darin, die ihm vorschwebende gesellschaftliche Ordnung durch Gewalt herbeizuführen. Soweit er religiös motiviert ist, hat dies nicht nur für die betroffene Religion, sondern auch für die übrigen Religionen verheerende Auswirkungen, denn die Anwendung von Gewalt desavouiert den Gottesgedanken radikal.

1.2. Individualisierung – und Suche nach Beziehung

1.2.1. Selbstkonstitution des Individuums

Wo ein übergreifender Sinnzusammenhang fehlt, in dem die Relationen zwischen Gott, Welt, Gesellschaft und Individuum geregelt sind, ist der Einzelne gezwungen, selbst ein solches Ordnungssystem zu konstruieren. Dabei steht er vor einer breiten Palette von Sinnangeboten, aus denen er auswählen kann. Seine Aufgabe ist es, jene Elemente und Fragmente, die ihm geeignet erscheinen, zu einem mehr oder weniger stimmigen individuellen Muster zusammenzufügen.

Der Einzelne verfügt in der Postmoderne über einen Freiheitsraum, wie es ihn vorher nie für das Individuum gegeben hat. Der Mensch der Postmoderne wird nicht mehr in einen vorgängigen Traditionsstrom, der Sinn stiftet, eingewiesen, sondern er entwirft sein Leben nach seinen eigenen Vorstellungen. Kehrseite der gewachsenen Freiheit ist das gleichzeitig gestiegene Risiko, dass die selbstgeschaffenen Lebensentwürfe an einer

Wirklichkeit zerschellen, deren Grundgesetz eine globalisierte Konkurrenz ist. Die Verantwortung dafür hat der autonome Mensch allein zu tragen; sie ist der Preis für die Freiheit zur Selbstkonstitution⁶.

Kinder und Jugendliche stehen heute vor der schwierigen Aufgabe, angesichts einer in ungezählte Lebenswelten zerfallenden Wirklichkeit ihre eigene Biographie zu konzipieren. Subjektwerdung gerät so zu einem hochgradig aktiven und konstruktiven Prozess, zu einem «biographischen Basteln», das eine «Patchwork-Identität» hervorbringt.

Davon ist auch die religiöse Orientierung betroffen⁷. Junge Leute wachsen nicht mehr wie selbstverständlich in eine religiöse Tradition hinein, sondern müssen eine individuelle Wahl treffen. Religion wird damit zu einer höchst individuellen Angelegenheit. Zugleich entsteht ein Spannungsverhältnis: zwischen der Religiosität des Einzelnen, die auf einer subjektiven Leistung beruht, und der institutionalisierten Religion, die eine Definitionsmacht für das beansprucht, was im Glauben und im Leben gelten soll.

1.2.2. Orientierung auch an sozialen Werten

Die zunehmende Individualisierung führt, so könnte es scheinen, zu einer fortschreitenden Privatisierung, die letztlich die Gesellschaft atomisiert. Gesellschaft: das wäre dann nur noch die Summe monadischer Existenzen. Tatsächlich jedoch geht der Individualisierungsprozess nicht schlechthin mit einer Auflösung aller sozialen Bindungen einher. Auch in postmodernen Zeiten suchen Menschen nach gelingenden Beziehungen und nach Beheimatung in größeren oder kleineren Gemeinschaften. Es ist bezeichnend, dass die Familie, in den ausgehenden 60er und beginnenden 70er Jahren des 20. Jahrhunderts als Auslaufmodell propagiert, für viele junge Menschen heute einen hohen Wert darstellt⁸.

Religion wirkt, was den Bindungswillen und die Bindungsfähigkeit angeht, positiv verstärkend. Erhebungen zeigen, dass

Jugendliche, die sich selbst als religiös bezeichnen, sich signifikant positiver für familiale und soziale Werte aussprechen als solche, die sich nicht als religiös ansehen⁹.

1.3. Säkularisierung – und Wiederkehr des Religiösen

1.3.1. Entkirchlichung und Entchristlichung

Während die Charakterisierung der Postmoderne durch die Stichwörter «Pluralisierung» und «Individualisierung» zum religionspädagogischen Grundkonsens gehört, ist die Bedeutung des Begriffs «Säkularisierung» als Interpretament umstritten. Für *Hans-Georg Ziebertz* etwa ist das Säkularisierungskonzept fragwürdig geworden. Es biete «kaum noch Anknüpfungspunkte für prospektive Modelle religionspädagogischen Handelns»¹⁰. Dagegen wendet *Burkard Porzelt* ein, dass Säkularisierung eine treffende Kategorie zur Kennzeichnung der Postmoderne sei, soweit sie nicht ideologisch aufgeladen sei, sondern lediglich im deskriptiven Sinn verstanden werde¹¹.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft voranschreitet. Die Kirchen müssen einen herben Mitgliederverlust hinnehmen, die Zahl der Gottesdienstbesucher ist weiterhin rückläufig, Ordensgemeinschaften ziehen sich aus Mangel an Nachwuchs aus angestammten seelsorgerlichen oder karitativen Aufgabenbereichen zurück, die Stimme der Kirchen findet in Prozessen der Aushandlung ethischer Standards und der politischen Willensbildung weniger Gehör. Die Kirchen in der westlichen Welt haben, so kann über alle Einzelbeobachtungen hinweg resümiert werden, kein absolutes Religionsmonopol mehr (wohl aber noch ein relatives)¹².

Burkard Porzelt ist zuzustimmen, wenn er nüchtern konstatiert, «dass der Bezug auf außerweltliche Transzendenz – auf Gott und Göttliches – in unseren Breiten auf dem Rückzug ist»¹³. Der Rückzug des Christentums hinterlässt Lücken, und vieles, was

diese Lücken ausfüllt, gehört in den Bereich profaner Lebensdeutung.

1.3.2. *Renaissance der Religion*

«Religion kehrt wieder», so lautet der Titel eines im Jahr 2006 erschienenen Buches von *Regina Polak*¹⁴. Darin diagnostiziert die Autorin ein neu erwachtes Interesse an Religion und Spiritualität nicht nur im persönlichen Leben vieler Menschen, sondern auch im globalen öffentlichen Raum. Modernisierung und Religion, früher ein klassisches Gegensatzpaar, noch dazu so gedacht, dass der rasante Fortschritt die Religion überflüssig machen würde, schließen einander in der postmodernen Gesellschaft nicht mehr aus – wofür gerade die Vereinigten Staaten von Amerika ein sprechendes Beispiel sind. «In God we trust»: Dieses Credo wird immerhin auf jedem Dollarschein in Umlauf gebracht. *Polak* kommt sogar zu dem gewagten Schluss: «Je moderner eine Kultur wird, umso religiositätsgenerativer wird sie ...»¹⁵.

Das Phänomen der Wiederkehr von Religion ist allerdings recht einzuordnen. «Morgen wird man wieder glauben»¹⁶, so artikulierte sich die unerschütterliche Zuversicht mancher kirchlicher Kreise angesichts eines seit den 1960er Jahren sich abzeichnenden massiven Bedeutungsverlusts des Christentums in der Öffentlichkeit. Diese Hoffnung hat sich so nicht erfüllt. Es zeigt sich vielmehr, dass die Renaissance der Religion in der Postmoderne an den Kirchen vorbeigeht. Oft genug können sie nur mit Erstaunen beobachten, wie sich etwa der Sport, die Medien und die Werbung – bald erfrischend, bald ungeniert, nicht selten originell und manchmal subtil religionskritisch – der jüdisch-christlichen Traditionsbestände bedienen und sie ihren Zwecken dienstbar machen.

Es sind vor allem zwei Bereiche, in denen sich ein neues Interesse an Religion festmachen lässt¹⁷. Zum einen spielt Religion eine zunehmend wichtigere Rolle bei der Suche von Menschen nach Sinn und Halt in einer komplexen, fragmentierten und bedrohten Welt; sie betrifft mithin die *individuelle Biographie*. Zum

anderen hat der 11. September 2001 den Zusammenhang von Religion und Kultur sowie von Religion und Gewalt in erschreckender Weise vor Augen geführt und damit zugleich nachdrücklich ins Bewusstsein gerufen, dass die *Politik* das Phänomen der Religion in ihrem Handeln völlig neu gewichten muss.

1.4. Enttraditionalisierung – und Reflexion auf Tradition

1.4.1 Übergang von traditionellen zu posttraditionalen Gesellschaften

Das Herzstück traditionaler Gesellschaften bilden Traditionen. Ihnen wird in einem umfassenden Sinn normative Verbindlichkeit zugeschrieben: Sie beanspruchen «erstens exklusive Gültigkeit, zweitens allgemeine Zustimmung und drittens umfassende Relevanz»¹⁸. Traditionen bestimmen so ganz das Leben einer Gesellschaft: im privaten wie im öffentlichen Bereich, im Alltag wie zu Festzeiten.

In der westlichen Welt vollzieht sich derzeit ein Übergang von traditionellen zu posttraditionalen Gesellschaften. In Letzteren verlieren überlieferte Normen und Lebensformen ihren verbindlichen Charakter. Jeder kann selbst entscheiden, woran er sein Handeln orientiert, solange er sich nur innerhalb der geltenden Gesetze bewegt. In einer pluralen Gesellschaft gibt es verschiedene gesellschaftliche Subsysteme, die unterschiedliche Traditionen pflegen. Der Einzelne ist frei, sich einer Gruppierung anzuschließen und deren Traditionen für seinen Lebensentwurf zu übernehmen.

Die postmoderne Relativierung und Geringschätzung von Tradition trifft das Christentum elementar. Einer seiner theologischen Zentralbegriffe ist *Tradition*. Seine Sprache und Symbole, seine Riten und Feiern, seine Normen und Lebensorientierungen entspringen oftmals Traditionen, die über Jahrhunderte Kirche und Staat geprägt haben. Sie verlieren in der Postmoderne zusehends an Bedeutung. Diesem Prozess können die Kirchen nur dann entgegenwirken, wenn es ihnen gelingt, den Wert von Tra-

dition auch für nichttraditionale Gesellschaften zu plausibilisieren.

1.4.2. Neuerwachtes Interesse an Tradition

Quer zur Traditionsvergessenheit in der Postmoderne steht die Beobachtung, dass das Thema «Tradition» im kulturwissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahre eine neue Dynamik gewonnen hat¹⁹. Erwähnt sei beispielsweise die Debatte um das kollektive und das kulturelle Gedächtnis²⁰.

Traditionale Gesellschaften sind in ihrer Grundstruktur bis in den Alltag hinein von einer bestimmten Tradition geprägt. Tradition ist das Ferment der Gesellschaft. Allerdings verstellt eben das Eingelassensein in Tradition den Blick auf deren historische und kontextuelle Bedingtheiten. Der blinde Fleck traditionaler Gesellschaften ist – die Tradition.

In posttraditionalen Gesellschaften sind Traditionen abgeblasst oder marginalisiert, sie erscheinen teilweise in transformierter Gestalt und werden nur mehr selektiv gebraucht. Deutlich zeigt sich, dass in posttraditionalen Gesellschaften Traditionen nur mehr relative Bedeutung haben. Dies muss nicht nur Verlust bedeuten: Der Gewinn dieses Prozesses kann darin bestehen, dass sich ein Bewusstsein dafür bildet, dass Traditionen ein Stück des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft sind. Moderne und Postmoderne unterscheiden sich im Umgang mit Traditionen: «Während die Moderne die Tradition bekämpfen musste, weil diese noch ein wirklich machtvoller und prägender Faktor war, kann man es sich in der Postmoderne erlauben, Traditionen leben zu lassen, gerade weil sie alles Obligatorische verloren haben»²¹.

Hieraus können Chancen für die christliche Tradition erwachsen. Auch und gerade die Menschen pluraler und säkularer Gesellschaften sind auf Orientierung angewiesen, wenn sie ihre Biographie in einer fragmentierten Welt konstruieren müssen. Wenn es dem Christentum gelingt, ein Absinken seiner Traditionen zu sedimentierten und archivierbaren Wissensbeständen

zu verhindern, wenn es statt dessen in der Lage ist, deren gegenwarts- und zukunftsorientierende Potentiale zur Geltung zu bringen, können diese zu einer wichtigen Sinnressource für Menschen in postmodernen Gesellschaften werden.

2. «Weitergabe des Glaubens» – ein Zentralbegriff kirchlichen Handelns auf dem Prüfstand

Formulierungen wie «Erosion christlichen Glaubenswissens», «Tradierungskrise des Glaubens», «Unterbrechung, ja Abbruch der Glaubensweitergabe» gehören zum diagnostischen Standardrepertoire, wenn von der Situation der Kirche in postmodernen Zeiten die Rede ist. Sie beschreiben keine Krisenphänomene, denen die Kirche *auch* ausgesetzt ist, die damit bezeichneten Entwicklungen rühren vielmehr elementar an ihren Lebensnerv. *Kurt Koch* zufolge erweist sich «die Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen ... als jenes Kardinalproblem, dem im gegenwärtigen kirchlichen Leben die höchste Priorität zugesprochen werden muß»²².

Damit steht die Kirche vor einer dringlichen Aufgabe. Diese kann aber nur dann in Angriff genommen werden, wenn Klarheit darüber besteht, was mit der Programmformel «Glaubensweitergabe» gemeint ist. Aus diesem Grund thematisiert und kritisiert der erste Abschnitt (2.1) missverständliche Deutungen des Begriffs. Der zweite (2.2) entwickelt ein angemessenes Verständnis von «Glaubensweitergabe» und zieht daraus Konsequenzen für mögliche Lernorte.

2.1. Missverständliche Deutungen

Viele Christen verbinden mit dem Begriff «Glaubensweitergabe» die Vorstellung, dass der Glaube, gewissermaßen als festgeschnürtes Paket von Glaubenswahrheiten, von einer Generation an die nachfolgende weitergegeben werden könne. Mögen die

Hände wechseln, in die der Glaube gelegt wird, der Inhalt selbst bleibt bei der Übergabe unverändert. Glaubensweitergabe ist demnach in erster Linie ein didaktisches bzw. methodisches Problem: Wie kann ein an sich feststehender theologischer Stoff so vermittelt werden, dass er vom Adressaten möglichst leicht aufgenommen wird?

In dieser und ähnlichen Auffassungen drückt sich ein verkürztes Verständnis von Glaubensweitergabe aus. Im Einzelnen sind folgende kritische Einwendungen zu erheben:

1. Unter *gnadentheologischem* Aspekt ist Glaube immer ein unverdientes Geschenk, das der unbegreiflichen Liebe Gottes zu den Menschen entspringt. Gott ist es, der die Initiative ergreift. Er geht als Erster auf den Menschen zu. Eine Weitergabe des Glaubens von der älteren zur jüngeren Generation kann es also streng genommen gar nicht geben. Glaube und Glaubenlernen können zwar vorbereitet und angebahnt werden, sie bleiben aber im Letzten unverfügbar, weil sie von der göttlichen Gnade abhängen.
2. *Offenbarungstheologisch* betrachtet tendiert der Begriff «Glaubensweitergabe» zu einem instruktionstheoretisch inspirierten Offenbarungsbegriff. Unter diesem Vorzeichen erscheint Glaubenlernen primär als kognitive Aneignung von Glaubenswahrheiten, die das kirchliche Lehramt verwaltet und den Gläubigen als verbindlich zu glauben vorlegt. Die Lebenserfahrungen der Gläubigen und deren eigenes Suchen nach Wahrheit sind für den Prozess der Glaubensweitergabe von nachgeordnetem Rang. Im günstigsten Fall dienen sie als «Anknüpfungspunkte» für die Glaubensvermittlung. Die Vorstellung, «dass Glaubensweitergabe von Begriff zu Begriff geschieht»²³, war rund 200 Jahre lang dominant. Zu einer Aufsprengung dieser kognitiven Engführung kam es erst im Gefolge des Zweiten Vatikanums. In der Religionspädagogik wurde seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die sogenannte Korrelationsdidaktik entwickelt, die

weite Verbreitung fand und bis heute – trotz zahlreicher Anfragen – ein Grundprinzip religiösen Lehrens und Lernens geblieben ist.

3. Aus *pädagogischer* Perspektive läuft der Begriff «Glaubensweitergabe» Gefahr, die Rolle des Subjekts beim Glaubenslernen zu unterschätzen. Glaube setzt eine personale Entscheidung voraus und unterliegt der individuellen Verantwortung. Glaube entsteht zudem meist auf einem längeren biographischen Weg, der neben Phasen der Glaubensgewissheit auch Zeiten tiefen Zweifels kennt. Die Komplexität dieser Vorgänge scheint im Begriff «Glaubensweitergabe» nicht auf. Er lässt eher an ein geordnetes Verfahren denken, bei dem die junge Generation nur die Hand zu öffnen braucht, um von der älteren den Glaubensschatz zu empfangen.
4. Aus dem Blickwinkel heutiger *Didaktik* ist darauf zu verweisen, dass die traditionelle «vermittlungstechnologische» Vorstellung von Lernen unangemessen ist. Plakativ gesprochen: Lernen ist nicht – nach Art des Nürnberger Trichters – mit dem Befüllen leerer Gefäße vergleichbar. Die Lernenden verfügen vielmehr immer schon über Vorwissen, über Symbolsysteme und Sinnstrukturen, mit deren Hilfe sie sich den Stoff individuell aneignen. Dies gilt auch für religiöses Lernen. Religiöse Inhalte können demnach nicht einfach weitergegeben bzw. vermittelt werden, sondern sind nur zugänglich in Prozessen einer aktiven und konstruktiven Auseinandersetzung. Der Lernende vollzieht auf diese Weise eine individuelle Rekonstruktion und Repräsentation des theologischen Stoffs, die diesen nicht unberührt lässt.

Der Begriff «Weitergabe des Glaubens» ist, so kann knapp resümiert werden, anfällig für Fehldeutungen, sei es von theologischer, sei es von pädagogisch-didaktischer Seite. Umso wichtiger ist es, nach einer möglichst präzisen inhaltlichen Bestimmung des Begriffs zu suchen.

2.2. Ein angemessenes Verständnis

Recht verstanden geht es bei der Weitergabe des Glaubens «um Eröffnung und Begleitung von spirituellen Wachstumsprozessen des Christ-Seins, das sich in Welt und Kirche hinein auswirkt»²⁴. Sie meint «das ganze Spektrum der Weisen, wie Gottes Offenbarung mit dem Leben der Menschen verbunden wird: durch Verkündigung und Mission, durch Katechese und Religionsunterricht, durch Gottesdienst und Glaubenszeugnis der Christen, durch vom Glauben gestaltete soziale Umfelder, wie Familie und Gemeinde, Gruppen und Organisationen, ggf. der ganzen Gesellschaft»²⁵.

Glaubensweitergabe ist mehr als Glaubensunterweisung: Letztere bezeichnet eher «das lehrhafte, katechetische und unterrichtliche Tun»²⁶ der Kirche, das sowohl im Raum der Kirche als auch außerhalb stattfinden kann. So wurde über die längste Zeit der schulische Religionsunterricht als Glaubensunterweisung verstanden. Diese zielt auf eine elementare Einführung in das Glaubenswissen und in die Glaubenspraxis.

Glaubensweitergabe geschieht «aus Glauben auf Glauben hin»²⁷, und zwar so, dass der Glaube mit «Kopf, Herz und Hand» erfahrbar wird. Unter diesen Voraussetzungen sind die *Familie* und die *Gemeinde* genuine Orte der Glaubensweitergabe. Beide Lernorte haben jedoch im Lauf der Zeit viel von ihrer prägenden Kraft verloren. Deshalb war und ist die Versuchung groß, das von *Kurt Koch* benannte «Kardinalproblem» der Glaubensweitergabe vor allem dem Lernort *Schule* zu übertragen. Nach dem hier entwickelten Verständnis von Glaubensweitergabe ist dieser Weg aber verfehlt. Religionsunterricht kann zwar partiell zur Glaubensweitergabe beitragen, doch ist dies – zumindest in postmodernen Zeiten – nicht seine eigentliche Aufgabe²⁸. Glaubenlernen bedarf konstitutiv eines christlich geprägten Lebensumfeldes und einer Glaubensgemeinschaft, weil nur so der Glaube «von Person zu Person, von Herz zu Herz»²⁹ gehen kann. Diese Voraussetzungen sind in der öffentlichen Schule nicht erfüllt. Wenn die Kirche also von Glaubensweitergabe

spricht, steht sie vor der Herausforderung, die Lernorte *Familie* und *Gemeinde* zu profilieren.

3. Religiöse Erziehung und Bildung in der öffentlichen Schule

Wenn die Religion, speziell das Christentum, die Funktion eines «Baldachins» für die Gesellschaft verloren hat, dann kann die Weitergabe des Glaubens keine öffentliche Aufgabe mehr sein. Sie ist, in postmoderner Optik, das Anliegen einer partikularen Gruppe in der pluralen Gesellschaft, die auf die Frage nach dem Wie und Wo der Tradierung des Christlichen eigene Antworten finden muss.

Soll es dann aber überhaupt noch so etwas wie religiöses Lernen in der staatlichen Schule geben? Diese Frage ist eindeutig zu bejahen. Schule kann und darf zwar nicht (mehr) die kirchliche Aufgabe der Glaubensweitergabe übernehmen (wiewohl Glaubensweitergabe nichtintentional in ihr geschehen kann), Schule ist aber ein unverzichtbarer Ort religiöser Erziehung und Bildung. Für diese These sind Gründe beizubringen; ferner ist über geeignete Formen schulischen Religionsunterrichts nachzudenken. Damit befassen sich die beiden folgenden Abschnitte 3.1 und 3.2.

3.1. Begründungen und Aufgaben schulischen Religionsunterrichts

Für einen Religionsunterricht in der staatlichen Schule gibt es eine Reihe stichhaltiger Argumente. Naheliegender wäre es, *theologisch* für religiöse Erziehung und Bildung in der Schule einzutreten. Gerade diese Begründung erweist sich jedoch im Dialog mit einer pluralen Gesellschaft als problematisch. Deshalb werden nachfolgend vier *nichttheologische* Argumentationsfiguren vorgelegt³⁰. Diese knüpfen, ausgenommen das entwicklungspsychologische Argument, an gängige Begründungsmuster an. Sie gewinnen aber neue Facetten und ein neues Profil, indem sie

ausdrücklich mit der Signatur der Postmoderne, wie im ersten Abschnitt skizziert, verknüpft werden.

Die Formulierung von Begründungen ist eng mit der Formulierung von Aufgaben schulischen Religionsunterrichts verbunden. Deshalb sind innerhalb des religionspädagogischen Legitimationsdiskurses immer wieder auch Ziele zu benennen, die sich ein moderner Religionsunterricht stecken muss.

3.1.1. Das Problem einer theologischen Begründung

In der deutschen Religionspädagogik hat die sogenannte Konvergenzargumentation der Würzburger Synode von 1974 weite Verbreitung erfahren³¹. Sie führt zwei Argumentationsstränge, einen pädagogischen und einen theologischen, zusammen. Diese setzen sich jeweils aus drei Einzelaspekten – einer kulturgeschichtlichen, einer anthropologischen und einer gesellschaftlichen Begründung – zusammen, die parallelisiert und aufeinander bezogen werden.

Seit der Aufbruchsstimmung im Gefolge des Zweiten Vatikanums sind gut 40 Jahre vergangen. Wie stellt sich heute die Begründungsproblematik dar? Mehr noch als zu früheren Zeiten scheint entscheidend, dass Argumente für einen Religionsunterricht in der staatlichen Schule gegenüber der Gesellschaft, und zwar gegenüber einer postmodernen Gesellschaft, plausibilisiert werden können. Aus diesem Grund soll auf eine theologische Begründung verzichtet werden, wiewohl diese selbstverständlich ad intra, im Raum der Kirche, im Sinne einer Selbstvergewisserung kirchlichen Handelns notwendig ist. Ad extra, auf eine plurale Gesellschaft hin, läuft sie aber Gefahr, als Ausdruck eines partikularen Interesses interpretiert und damit als unglaubwürdig abgelehnt zu werden: «Religion(sunterricht) im Dienste von ... etwas oder jemandem – das gerade liquidiert die Angelegenheit»³². *Rainer Winkel* rät daher ausdrücklich von einer theologischen Begründung von schulischem Religionsunterricht ab, «denn wo der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gleichsam religiös begründet wird, betreibt er seine eigene Abolition»³³.

3.1.2. Bildungstheoretische Argumentation

3.1.2.1. Nähe zu einer anthropologischen Begründung

Bevor eine bildungstheoretische Begründung schulischen Religionsunterrichts entfaltet wird, soll kurz auf eine andere, mit ihr eng verwandte, eingegangen werden, nämlich auf das anthropologische Argument. Bei diesem wird davon ausgegangen, dass zu den Grundkonstituenten menschlichen Seins nicht nur die Sozialität oder die Sprechfähigkeit gehören, sondern auch die Religiosität: Menschsein bedeutet immer auch, ein *homo religiosus* zu sein³⁴. *Friedrich Schleiermacher* zufolge wird der Mensch «mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern»³⁵. Soll dieses Vermögen nicht verschüttet bleiben oder verkümmern, bedarf es religiöser Bildung.

Diese Argumentation ist theologisch anschlussfähig. Sie lässt sich ohne Schwierigkeiten mit der Transzendentaltheologie *Karl Rahners* verbinden. Nach *Rahner* ist die innerste Mitte des Menschseins durch ein übernatürliches Existential geprägt. Es ist eine bleibende Seinsbestimmung des Menschen, die ihm a priori eingeschrieben ist. So ist der Mensch «Hörer des Wortes», von seinem Wesen her offen für die Offenbarung Gottes.

Im wissenschaftlichen Diskurs ist es allerdings umstritten, ob zum Menschsein eine religiöse Anlage gehört. Zustimmung wie ablehnende Stimmen können jeweils gewichtige Argumente ins Feld führen, so dass diese Frage noch immer als unentschieden angesehen werden muss³⁶. Nachdenklich machen zudem Erfahrungen mit Areligiosität in den neuen Bundesländern³⁷. *Eberhard Tiefensee* kommt hier zu der nüchternen Feststellung, dass offenbar auch derjenige «ohne spürbares Defizit leben und sterben» kann, «der – um die von Max Weber stammende Metapher aufzugreifen – «religiös unmusikalisch» ist»³⁸.

Gesamtgesellschaftlich dürfte es aus den genannten Gründen schwierig sein, die Vorstellung von einer religiösen Anlage, die jedem Menschen zu Eigen ist, zu plausibilisieren. Deshalb wird im Folgenden ein bildungstheoretischer Argumentationsgang

entwickelt, der im Gespräch mit der pluralen Gesellschaft auf das Postulat eines «sensus religiosus» als einer anthropologischen Universalie verzichtet.

3.1.2.2. Religion als eigener Modus der Welterfahrung

Der Umgang mit der komplexen Wirklichkeit unserer Welt erfordert vielfältige Zugänge. Diese erkenntnistheoretische Grundeinsicht gewinnt im Zeitalter des Pluralismus noch schärfere Konturen. Multiperspektivität ist gewissermaßen die eine Seite der Münze, deren zweite Pluralisierung heißt.

Ein konkretes Beispiel: Dass die biblischen Schöpfungserzählungen keinen Gegenentwurf zu den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften darstellen, steht heute für aufgeklärte Menschen außer Frage – wiewohl diese Einsicht erst auf einem langen und für die Kirche sehr schmerzhaften Weg gewonnen werden musste³⁹. Während kosmologische Theorien eine Antwort darauf geben wollen, *wie* die vorfindliche Realität im Sinne einer zeitlichen Abfolge entstanden ist, fragen die ersten Kapitel des Buches Genesis, *was* das Wesen der Dinge und des Menschen zu jeder Zeit ausmacht. Beide, Bibel und Naturwissenschaft, betrachten die eine Welt unter unterschiedlichen Gesichtspunkten, deren komplementäre Zusammenschau neue Wege des Verstehens ermöglicht.

Generell gilt: Die *eine* Wirklichkeit kann unter verschiedenen Perspektiven wahrgenommen werden: unter politischem, gesellschaftlichem, naturwissenschaftlichem und – heute wohl in erster Linie – ökonomischem Aspekt. Darüber hinaus bleiben aber Fragen, die «großen Fragen», die übrigens nicht erst Erwachsene, sondern auch Jugendliche und – wenn wir sie ernst nehmen – schon Kinder stellen: «Woher kommt das Leid?», «Was kommt nach dem Tod?», «Existiert Gott?», «Was ist gut und böse?», «Was ist der Weg zum wahren Glück?», «Welchen Sinn hat das Leben?» oder «Was ist der Mensch?»⁴⁰

Diese Fragen sind, obgleich sie oftmals zuerst im Kontext der individuellen Biographie aufbrechen, keine privaten Probleme,

sie sind vielmehr Grundfragen des Menschseins und der Menschheit überhaupt. Wie kein anderer Lebensbereich nehmen sich nun die Religion bzw. die Religionen dieser Fragen an. Sie schöpfen dabei aus einer Jahrtausende alten Tradition von Erfahrungen des Menschen mit sich, mit anderen, mit der Welt und mit Gott. Kurz gesagt: «Religion eröffnet einen eigenen Zugang zur Wirklichkeit, der durch keinen anderen Modus der Welt-erfahrung ersetzt werden kann»⁴¹.

Aufgabe der öffentlichen Schule muss es sein, junge Menschen zu einem sachgerechten Umgang mit der sie umgebenden vieldimensionalen Wirklichkeit zu befähigen. Dazu gehört eben auch die Erschließung der religiösen Dimension der Wirklichkeit. Diese Kompetenz versteht sich nicht von selbst, sondern setzt systematische Bildungsbemühungen voraus. Aus diesem Grund ist der Religionsunterricht als Ort organisierter religiöser Bildung in der öffentlichen Schule unentbehrlich.

3.1.2.3. Religiöse Bildung und Persönlichkeitsentwicklung

Menschliches Denken und Handeln ist nicht einfach das Produkt einer folgerichtigen Kette rationaler Überlegungen und Entscheidungen. Beides ist maßgeblich bestimmt von weltanschaulichen oder religiösen Grundhaltungen. Diese werden aber nur selten nach außen hin explizit gemacht. Insbesondere Religiosität gilt als eine private Angelegenheit, die im Bereich des Ungenannten und nicht selten Unbenennbaren verbleibt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass religiöse Entscheidungen und Überzeugungen «weder kommunikabel noch diskursfähig»⁴² sind.

Wie im ersten Abschnitt ausgeführt, wachsen Kinder und Jugendliche heute in einer Lebenswelt auf, die mit diffuser Religiosität imprägniert ist und von der Präsenz fremder Religionen mitbestimmt wird. Sich in diesem komplizierten und komplexen Feld bewegen zu können, setzt religiöse Bildung voraus. Deren Ziel muss es sein, junge Menschen zu einem eigenen Urteil in Glaubens- und Lebensfragen zu befähigen, das nicht nur vor

dem eigenen kritisch-rationalen Vermögen bestehen kann, sondern auch in der Lage ist, sich der Auseinandersetzung mit den religiösen Überzeugungen anderer Menschen zu stellen. Nötig dazu sind der Aufbau eines religiösen Grundwissens, die Entwicklung religiöser Sprachfähigkeit und die Einübung in religiös-ethisches Denken und Argumentieren⁴³. Das alles geschieht nicht von selbst, sondern erfordert einen entsprechend ausgerichteten Religionsunterricht in der öffentlichen Schule. Dieser leistet «einen eigenständigen, von anderen Unterrichtsfächern nicht ersetzbaren Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung und Weltorientierung im Rahmen schulischer Bildung»⁴⁴.

3.1.2.4. Religiöse Bildung als unverzichtbarer Teil allgemeiner Bildung

Die beiden vorher entwickelten Gedanken können noch vertieft werden, indem das Verhältnis von religiöser und allgemeiner Bildung betrachtet wird. Was gehört eigentlich zur allgemeinen Bildung des Menschen?⁴⁵ Im Laufe der Bildungsgeschichte sind sieben zentrale Erfahrungs- und Lernbereiche benannt worden: Erziehung bzw. Pädagogik, Sittlichkeit bzw. Ethik, Arbeit bzw. Ökonomie, Erkenntnissuche bzw. Wissenschaft, Konfliktregelung bzw. Politik, Kunst bzw. Ästhetik – und eben auch Glaube bzw. Religion. Diese sieben Anthropina sind Wesensmerkmale des Menschen. In ihnen und durch sie wird der Mensch gebildet⁴⁶.

Was bedeutet dies für religiöse Bildung? Sie ist unveräußerlicher Teil allgemeiner Bildung. Allgemeiner Bildung fehlt etwas, nein: Zentrales, wenn sie glaubt, das Gebiet der Religion dem Privatbereich des Menschen überlassen zu können. *Rainer Winkel* hat den Zusammenhang zwischen religiöser und allgemeiner Bildung in eindrucklichen Worten formuliert:

«Nicht weil die Kirchen gläubige Mitglieder brauchen, die Staaten multikulturelle Bürger, die Schulen gute Schüler, die Familien brave Kinder etc. benötigen, ist Religion(sunterricht)

unverzichtbar, sondern weil jedes Menschen-Kind ohne religiöse Bildung kein hinreichend *gebildeter* Mensch werden kann, mehr noch: sich als Mensch nicht hinreichend (re)konstituierb⁴⁷.

Mit anderen Worten: Die öffentliche Schule kann auf Religionsunterricht nicht verzichten, wenn sie ihrem Anspruch gerecht werden will, jungen Menschen eine allgemeine Bildung zu vermitteln und damit humanisierend für den Einzelnen und das Gemeinwesen zu wirken.

3.1.3. *Entwicklungspsychologische Argumentation*

Die entwicklungspsychologische Begründung spielt im religionspädagogischen Legitimationsdiskurs eher eine nachgeordnete Rolle – zu Unrecht. In besonderer Weise ist der evangelische Religionspädagoge *Friedrich Schweitzer* für ein Recht von Kindern und Jugendlichen auf Religion und religiöse Bildung eingetreten⁴⁸. Er kann sich dazu auf psychologische Erkenntnisse stützen, die zeigen, «dass Kinder von früh an Erfahrungen machen, die als *religiöse Erfahrungen* bezeichnet werden können»⁴⁹. Das beginnt mit der Ausbildung eines Urvertrauens in der frühesten Kindheit: In gelingenden Beziehungen zu den Eltern wird das Fundament für die spätere Ausprägung von religiösen Vorstellungen und Gottesbildern gelegt. Mit der Entwicklung der Sprach- und Denkfähigkeit rühren Kinder an die «großen Fragen», in die explizit oder implizit Religion involviert ist⁵⁰. Kinder fragen nach ihrer Identität, sie verlangen Auskünfte über den Tod und ein Leben nach dem Tod, sie werfen die Frage nach Gott und nach dem «richtigen» Gott auf, wenn sie andere Religionen kennenlernen, sie fordern Antworten auf die Frage, warum Menschen ethisch handeln und Gerechtigkeit walten lassen sollen. Diese Fragen, denen Erwachsene gerne ausweichen, gehören wesentlich zum Kindsein und brauchen deshalb einen Ort, an dem sie gestellt werden dürfen und an dem Kinder Anstöße erhalten, die sie zum Weiterdenken einladen.

In der Religionspädagogik ist in den letzten zehn Jahren ein geschärftes Bewusstsein für die Originalität von Artikulationsformen kindlicher Religiosität entstanden. Es konnte gezeigt werden, dass und wie sich Kinder eigenständig und schöpferisch mit religiösen Fragen auseinandersetzen⁵¹. Die «Kindertheologie» gehört gegenwärtig zu den am meisten beachteten religionspädagogischen Themen⁵². Die theologische Kompetenz der Kinder bedarf allerdings der Pflege und der Entwicklung. Wo Kinder in ihren Suchprozessen alleingelassen werden, degeneriert ihre religiöse Kompetenz. *Friedrich Schweitzer* spricht in diesem Zusammenhang von einem «religiösen *Kaspar Hauser*-Syndrom»⁵³.

Mit seiner Forderung «Kinder brauchen Märchen» hat *Bruno Bettelheim* die Bedeutung von Märchen für die Entwicklung von Kindern unterstrichen. Dem ist mit nicht weniger Nachdruck hinzuzufügen: «Kinder brauchen Religion». Durch eine beachtliche Zahl von pädagogisch-psychologischen Untersuchungen ist zwischenzeitlich dokumentiert, dass zwischen der Selbstwerdung von Kindern und Jugendlichen und ihrer religiösen Entwicklung enge Zusammenhänge bestehen. Die Persönlichkeitsentwicklung junger Menschen zu unterstützen heißt dann auch, ihre religiöse Entwicklung zu fördern. Ein Erziehungsangebot ist nicht vollständig, «wenn die religiöse Dimension dabei keine Berücksichtigung erfährt»⁵⁴. Damit sind all jene Instanzen herausgefordert, die an der Erziehung von Kindern mitwirken, insbesondere Elternhaus, Kindergarten und Schule. Die Verbannung der Religion aus diesen Lernorten – durchaus wohlmeinend begründet mit dem Gedanken der religiösen Neutralität oder der Achtung vor dem Recht der religiösen Selbstbestimmung des Kindes – ist daher eine Entwicklung, die sehr kritisch beurteilt werden muss, weil sie den religiösen Bedürfnissen der Kinder nicht gerecht wird.

3.1.4. *Kulturhistorische Argumentation*

3.1.4.1. *«Traditionelle» Gestalt*

«Wer die Vergangenheit nicht kennt, den kann es die Zukunft kosten»: Mit diesen Worten *Reiner Kunzes* lässt sich, zugegebenermaßen sehr pointiert, der Kerngedanke des kulturhistorischen Arguments wiedergeben. Bildungstheoretisch gewendet: Junge Menschen brauchen, wenn sie die Gegenwart bewältigen und die Zukunft gestalten wollen, ein solides Wissen über die Geschichte (mindestens) jener Gesellschaft und Kultur, in der sie leben, und ein Grundverständnis für die Wirkmächtigkeit historischer Ereignisse und Prozesse.

Auch wenn der Einfluss der Kirchen auf die Gesellschaft seit geraumer Zeit erheblich zurückgegangen ist, ist die moderne westliche Welt nach wie vor in vielen Bereichen vom Christentum geprägt. Die (jüdisch-)christliche Tradition kann auf beachtliche Leistungen auf kulturellem, sozialem, ökonomischem und politischem Gebiet verweisen. Zu denken ist beispielsweise an den Einfluss der christlichen Religion auf den Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte und an die christliche Begründung des Sonntags als eines Tages, an dem der Mensch allen (ökonomischen) Zwängen enthoben sein soll, um frei zu sein für sein Bedürfnis nach Ruhe und Erholung, für die Pflege von Gemeinschaft und für die Verehrung Gottes. Zu erinnern ist weiter an die große Fülle von Bauwerken, vor allem von Kirchen, die eindrucksvoll den Glauben früherer Generationen darstellen und bezeugen; an die vielfältige Rezeption biblischer Stoffe in der Literatur aller Länder Europas; an die engen und fruchtbaren Beziehungen zwischen Christentum und Kunst. Insgesamt ist wohl kaum zu ermessen, «wie sehr die Bibel am Bau Europas als einer kulturellen Einheit beteiligt war»⁵⁵.

Freilich: Die «vom christlichen Glauben generierte Zeichen-Welt»⁵⁶ versteht sich nicht von selbst. Sie ist Niederschlag oft Jahrhunderte alter Traditionen, die gelesen und gedeutet werden

wollen. Konkret: Wenn man sich die vielen tausend Menschen vergegenwärtigt, die täglich in die Vatikanischen Museen strömen oder die Kirchen der Stadt Rom besuchen, und zugleich den Befund ernst nimmt, dass das Wissen um die Bibel und das Christentum massiv zurückgegangen ist, stellt sich die Frage, was die Besucherinnen und Besucher «sehen», wenn sie christlicher Kunst begegnen. Bleibt es bei einem – gewiss nicht gering zu schätzenden – ästhetischen Erleben oder gelingt es ihnen auch, die in Bildern und Bauten elementar zum Ausdruck kommende Welt des christlichen Glaubens zu entziffern?

Wo kein selbstverständlicher Zugang zu den kulturellen Manifestationen des Christentums mehr gegeben ist, steht verstärkt die religiöse Bildung in der Schule in der Pflicht, junge Menschen mit den kulturellen Wurzeln ihres Lebensraumes vertraut zu machen. Insofern muss die mannigfaltige Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens einen wichtigen Platz im Religionsunterricht einnehmen. Hinzu kommt die Aufgabe, Schülerinnen und Schüler in die Zeichensprache des Christentums einzuführen, damit sie die vielgestaltigen Spuren der christlichen Tradition nicht nur identifizieren, sondern auch interpretieren können.

Um möglichen Missverständnissen entgegenzutreten, sei ausdrücklich festgehalten, dass sich Religionsunterricht nicht darin erschöpfen darf, christliche Traditionsbestände kulturgeschichtlich zu erschließen. Andernfalls würde «nicht der aktuelle Geltungsanspruch des christlichen Glaubens ... in den Vordergrund gestellt, sondern das historische Faktum, dass dieser Glaube Menschen lange Zeit etwas gegolten *hat*»⁵⁷. Dies aber genügt nicht. Wenn der Religionsunterricht einen Beitrag zur Bildung junger Menschen leisten will, der von keinem anderen Schulfach übernommen werden kann, muss er nicht zuletzt die existentielle Bedeutung von Religion hervorheben. Die Beschäftigung mit kulturellen Artikulationsformen des Christlichen kann hierfür eine wertvolle Hilfe sein.

3.1.4.2. «Postmoderne» Gestalt

Das eben vorgetragene kulturgeschichtliche Argument wird im religionspädagogischen Legitimationsdiskurs häufig verwendet. Es nimmt allerdings eine Herausforderung der Postmoderne gewissermaßen nur mit halb geöffneten Augen wahr, nämlich den kontinuierlichen *Traditionsverfall*. Dieser hat sich nach dem Urteil *Manfred Fuhrmanns* «in den letzten Jahrzehnten derart beschleunigt, dass man versucht ist, ihn für ein Indiz einer Schwellenzeit zu halten, einer historischen Zäsur, wie Europa sie bislang nur selten erlebt hat»⁵⁸. Wenn nun Enttraditionalisierung ein Signum postmoderner Gesellschaften ist⁵⁹, wenn die Autorität von Tradition nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Leben eine immer geringere Rolle spielt, warum sollte dann die Auseinandersetzung mit religiöser Tradition ein Ziel schulischer Bildung sein?

Anthony Giddens zufolge büßt die Tradition auch in posttraditionalen Gesellschaften ihre Bedeutung nicht ein – anders als es die Protagonisten der Aufklärung erhofft hatten⁶⁰. *Giddens* wörtlich: «Traditionen sind notwendig und werden ewig überdauern, weil sie dem Leben Kontinuität und Form verleihen»⁶¹. Posttraditionale Gesellschaften bewahren jedoch Tradition mehr und mehr auf *nichttraditionale* Weise, d. h., sie pflegen Traditionen, ohne sich den ihnen inhärenten Wahrheitsanspruch zu Eigen zu machen.

Ein Beispiel hierfür ist das überwältigende mediale Interesse am Sterben Papst *Johannes Pauls II.* und an der Wahl seines Nachfolgers im Jahr 2005. Die Rituale der Bestattung des verstorbenen Papstes, der Vorbereitung des Konklaves, der Wahl des Nachfolgers in der Sixtinischen Kapelle, der Bekanntgabe des Wahlergebnisses sowie der feierlichen Amtseinführung *Benedikts XVI.* haben ungezählte Menschen, bei weitem nicht nur Katholiken, weltweit in den Bann gezogen. Nicht zuletzt auf junge Leute übt das traditionsreiche Amt des Papstes in der katholischen Kirche eine große Faszination aus, wozu der persönliche Stil *Benedikts XVI.* sicher ein Übriges tut. Gleichwohl wäre

es verfehlt, dieses Interesse mit einer ungebrochenen Zustimmung der Jugend zur kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre gleichzusetzen. Was sich in der neuen Hinwendung junger Menschen zum Papst und zum Papsttum zeigt, ist gewissermaßen ein undogmatischer, ein nichttraditionaler Umgang mit der Tradition des Petrusamtes.

Was könnte nun ein nichttraditionaler Umgang mit religiöser Tradition für den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule bedeuten. Drei Aspekte seien genannt⁶²:

1. Unter der Voraussetzung einer rapiden Enttraditionalisierung oder gar eines Traditionsabbruchs würde der Religionsunterricht in der Tat zu kurz greifen, wenn er sich damit begnügen würde, möglichst große Teile des christlichen Erbes zu erschließen. Ein nichttraditionaler Umgang mit religiöser Tradition macht vielmehr auf «die fundamentale Bedeutung von Traditionen für die Konfiguration von Welt-Zugängen und Erfahrungen überhaupt»⁶³ aufmerksam. Für den Religionsunterricht ergibt sich daraus zum einen die Aufgabe, das Bewusstsein junger Menschen für die Bedeutung von Traditionen für die Deutung und Gestaltung des eigenen Lebens zu wecken. Zum anderen stellt der Religionsunterricht die christliche Tradition als eine spezifische Perspektive vor, unter der die Schülerinnen und Schüler die Welt und ihr Leben lesen können. Er lädt sie ein, diese mit anderen religiösen und weltanschaulichen Modi der Wahrnehmung von Wirklichkeit zu vergleichen.
2. Religiöse Tradition bleibt in ihrer Wirkung beschränkt, wenn sie lediglich als Steinbruch verstanden wird, aus dem, postmodernem Patchwork-Denken folgend, einzelne Bestandteile nach Belieben herausgelöst werden können. Christliche Texte und Bilder, Rituale und Praktiken sind keine isolierten Elemente der christlichen Tradition, sondern miteinander verflochtene Fäden einer kohärenten Textur. Reli-

gionsunterricht muss den Versuch unternehmen, diesen systemischen Charakter der christlichen Tradition bewusst zu machen.

3. Ein nichttraditionaler Umgang mit religiöser Tradition gestattet es Schülerinnen und Schülern, sich mit den überkommenen Formen des Christlichen kritisch und kreativ auseinanderzusetzen. Dazu gehört auch, dass nicht sogleich normative Ansprüche in den Vordergrund gerückt werden. Junge Leute brauchen vielmehr Zeiten und Räume, in denen sie spielerisch, erprobend und prüfend Erfahrungen mit der christlichen Tradition sammeln können. Mit diesem Konzept sind Anschlussmöglichkeiten an einen performativen Religionsunterricht gegeben⁶⁴.

Zusammengefasst: Religiöse Tradition ist auch in einem modernen Religionsunterricht nicht obsolet. Allerdings sind neue – nichttraditionale – Formen des Umgangs mit den christlichen Traditionsbeständen zu suchen. Darin liegt eine Bereicherung für beide Seiten: für die Schülerinnen und Schüler, denen ein reicher Zeichenvorrat angeboten wird, mit dem sie ihre eigene Religiosität zum Ausdruck bringen können, und für die christliche Tradition, die nur dann nicht verdorrt, wenn sie je neu mit den Erfahrungen der Gegenwart interferiert.

3.1.5. Das funktionale Argument

3.1.5.1. Religionsunterricht im Dienst der ethischen Erziehung junger Menschen

Das funktionale Argument hebt darauf ab, dass Religion «nicht (nur) um ihrer selbst willen ... ein würdiger Gegenstand bildnerischen Bemühens [ist], sondern (auch) um nicht-religiöser Zwecke und Ziele willen»⁶⁵. Diese sind in den meisten Fällen ethisch-moralischer Natur.

«Können wir in einer Welt leben, in der nichts mehr heilig ist?»⁶⁶, fragt *Anthony Giddens*, um sogleich seine Antwort anzuschließen:

«Ich glaube nicht, daß das möglich ist ... Jeder von uns braucht moralische Verbindlichkeiten, die über den kleinen Konflikten und Zankereien des Alltags stehen ... Keiner von uns hätte irgend etwas, wofür es sich zu leben lohnt, wenn wir nicht etwas hätten, wofür es sich zu sterben lohnt»⁶⁷.

Ohne Moral und Werte, so *Giddens*, sind ein sinnvolles Zusammenleben und ein sinnerfülltes Leben nicht möglich. Doch woher kommen Normen? Und wie werden sie vermittelt? In die Beantwortung dieser Frage sind Religion und Schule unmittelbar involviert.

Alle (Welt-)Religionen entlassen ein Ethos aus sich. Im Falle des Christentums hat sich dieses tief in die Moral- und Wertvorstellungen der westlichen Welt eingeschrieben. Auch wenn seit der Aufklärung Religion und Ethik weitgehend auseinandergetreten sind, spielt die christliche Religion in den gegenwärtigen Diskussionen um ethische Fragen eine bedeutende Rolle. Darüber hinaus lassen nicht wenige Werte, die als Errungenschaften der Aufklärung gelten, in der Tiefe religiöse Wurzeln erkennen. Kurz: Ethik und Moral sind auf das engste mit Religion verwoben.

Der Diskussion um Normen und Werte würde Wesentliches fehlen, wenn nicht zugleich das Problem bedacht würde, wo und wie ethisches Denken gebildet und moralisches Verhalten eingeübt werden kann⁶⁸. Hier spielt die öffentliche Schule eine herausragende Rolle. Innerhalb der Schule wiederum ist der Religionsunterricht jenes Fach, das neben dem Ethikunterricht für ethische Bildung prädestiniert ist. Aufgrund seines Beitrags zur Wert- und Moralerziehung ist Religionsunterricht in der staatlichen Schule unabdingbar.

3.1.5.2. *Religionsunterricht als Ressource für den säkularen Staat*

Ein Gemeinwesen braucht sittlich verantwortliche, solidarisch handelnde Bürgerinnen und Bürger. Aus diesem Grund muss es ein wichtiges Ziel der öffentlichen Schule sein, bei jungen Menschen ethisches Bewusstsein zu bilden und moralisches Handeln zu fördern. Der Staat selbst kommt als Quelle für die Normen und Werte, die in der Schule vermittelt werden sollen, nicht in Frage. Er würde sonst – wie in früheren geschichtlichen Epochen das Christentum – die Rolle einer für die gesamte Gesellschaft verbindlichen ethisch-moralischen Instanz übernehmen. Dass eine wie auch immer geartete Institution eine solche übergreifende Orientierungsfunktion übernimmt, erscheint in der pluralen Gesellschaft der Postmoderne jedoch kaum mehr denkbar. Der Staat ist vielmehr auf sinn- und normstiftende Ressourcen angewiesen, die ihm gesellschaftliche Subsysteme zur Verfügung stellen. Hierzu gehören die Religionsgemeinschaften. Indem sie am Religionsunterricht in der öffentlichen Schule mitwirken, erfüllen sie eine Aufgabe für das Gemeinwesen, die der Staat aus sich selbst nicht bewältigen könnte.

Dieser Gedanke kann noch vertieft werden. Auf welchen Fundamenten gründet sich der Staat? Nach *Ernst-Wolfgang Böckenförde* lebt «der freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann»⁶⁹. Diese entspringen u. a. der Religion und dem Ethos. Dann aber ist der Staat *um seiner selbst willen* darauf angewiesen, dass diese Quellen nicht versiegen. Es muss daher in seinem Interesse liegen, dass es Religionsunterricht in der staatlichen Schule gibt, damit die Religion als eine das Gemeinwesen tragende Kraft wirksam bleibt.

3.1.5.3. *Grenzen des Arguments*

Das funktionale Argument hat, gemessen an der Geschichte des Religionsunterrichts, eine lange Tradition. Schon bald nach seiner Einführung in der öffentlichen Schule war der Religionsunterricht massiven Einflüssen des Obrigkeitsstaates ausgesetzt.

Von ihm wurde erwartet, dass er Untertanen heranbilden würde, die der Staatsgewalt treu ergeben seien, die über Pflichtbewusstsein verfügten und eine hohe Arbeitsmoral an den Tag legten. Religion sollte in den Augen des Obrigkeitsstaates des 19. Jahrhunderts die politische Zentralgewalt stärken und die öffentliche Ordnung stabilisieren.

Auch im gegenwärtigen Legitimationsdiskurs um schulischen Religionsunterricht spielt das funktionale Argument eine gewichtige Rolle, wenngleich sich die Akzente gegenüber dem 19. Jahrhundert erheblich verschoben haben. Religion gehört in die Schule, weil bzw. wenn sie die Versittlichung junger Menschen fördert, ihre Formung zu mündigen Staatsbürgern unterstützt und zu Dialogbereitschaft und Toleranz erzieht. Unter dieser Prämisse wünschen viele Eltern, die selbst Glauben und Kirche distanziiert gegenüberstehen, dass ihre Kinder den Religionsunterricht besuchen.

So sehr das funktionale Argument die Bemühungen um die Einrichtung bzw. den Erhalt von Religionsunterricht in der staatlichen Schule zu unterstützen vermag, so sehr läuft es Gefahr, den Wesenskern von Religion auszuhöhlen. Deshalb ist mit Nachdruck zu unterstreichen: Religion geht nicht in Moral auf, und der Zweck von Religionsunterricht liegt nicht allein in der ethischen Bildung junger Menschen! Religion besitzt ein Surplus gegenüber Ethik, und der Religionsunterricht verfügt über einen Mehrwert gegenüber dem Ethikunterricht. Im Zentrum der (christlichen) Religion steht die Gottesfrage. Von diesem Dreh- und Angelpunkt her ergibt sich ein genuiner Modus, die Wirklichkeit zu denken und zu gestalten. Dies schlägt sich auch in der Ethik nieder. Sie kann von Christen immer nur im größeren Horizont der Gottesthematik entfaltet werden.

Religion geht nicht nur nicht in Moral, sie geht in überhaupt keinem Zweck auf. Um mit *Rudolf Englert* zu sprechen: «Die ... Nützlichkeit der Religion besteht paradoxerweise gerade in deren Disfunktionalität»⁷⁰. Aufgabe des Christentums kann es daher nicht sein, die bestehenden Verhältnisse zu bestätigen bzw. religiös zu überhöhen. Die zahlreichen Errungenschaften auf medi-

zinischem, kulturellem, gesellschaftlichem und naturwissenschaftlichem Feld, menschliches Handeln in der Geschichte überhaupt: all das betrachtet das Christentum unter einem «eschatologischen Vorbehalt». Nicht, weil seine Grunddynamik Weltflucht und seine Grundstimmung Pessimismus wäre, sondern weil es letztgültiges Heil von Gott her erwartet.

Es ist Aufgabe des Religionsunterrichts, jungen Leuten die (ideologie-)kritische Haltung der Religion erfahrbar werden zu lassen. Religionsunterricht ist, wie der Synodenbeschluss «Der Religionsunterricht in der Schule» formuliert, «auf die Relativierung unberechtigter Absolutheitsansprüche angelegt ..., auf Proteste gegen Unstimmigkeiten und auf verändernde Taten»⁷¹. Christliche Religion drängt also auf eine Umgestaltung und Erneuerung der vorfindlichen Wirklichkeit. Deshalb ist sie immer auch Sand im Getriebe der Welt. Dieses Grunddatum des Christlichen setzt der Funktionalisierung von Religion und Religionsunterricht Grenzen.

3.2. Zwei Formen von Religionsunterricht

Ein Plädoyer für religiöse Erziehung und Bildung in der öffentlichen Schule bliebe unvollständig, wenn sich nicht Überlegungen anschließen, wie schulischer Religionsunterricht zu konzipieren ist. Im Weiteren ist primär die Situation des Religionsunterrichts in der Schweiz im Blick, wiewohl das vorgeschlagene Modell auch für andere Länder Relevanz beanspruchen kann.

Die Stellung des Religionsunterrichts ist in den verschiedenen Schweizer Kantonen unterschiedlich geregelt. In diese vielfältige und bisweilen unübersichtliche Landschaft ist in jüngster Zeit Bewegung gekommen⁷². In manchen Kantonen gab es bereits einschneidende Veränderungen, was Gehalt und Gestalt schulischen Religionsunterrichts anbetrifft, in anderen Kantonen sind entsprechende Debatten im Gang. Das im Folgenden vorzustellende Modell setzt auf der aktuellen Diskussion auf. Kerngedanke ist die Aufteilung des schulischen Religionsunterrichts auf zwei Teil-

fächer, nämlich auf einen *Religionsunterricht für alle* und einen *ökumenischen* bzw. *konfessionellen Religionsunterricht*.

3.2.1. «Religionsunterricht für alle»

Ein «Religionsunterricht für alle» bzw. ein «allgemein religiöser Religionsunterricht» ist eine für *alle* Schülerinnen und Schüler verbindliche Veranstaltung, für die keine Abmeldemöglichkeit besteht. Er wird vom Staat verantwortet, finanziert und durchgeführt. Staatlich ausgebildete Religionslehrerinnen und Religionslehrer erteilen das einstündige Teilfach.

Ein «Religionsunterricht für alle» nimmt die Situation ernst, dass zum einen die traditionellen Orte religiöser Sozialisierung, Familie und Kirche, einen rapiden Bedeutungsverlust erfahren haben und dass zum anderen das Phänomen der Religion einen nicht zu unterschätzenden Faktor in den Lebenswelten junger Menschen darstellt, der allerdings nicht immer leicht auszumachen ist, weil sich die Religion Jugendlicher oft in unkonventionelle Formen kleidet.

Damit sich ein «Religionsunterricht für alle» auf ein solides Fundament gründen kann, müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein:

1. Obwohl die Verantwortung beim Staat liegt, sollte ein «Religionsunterricht für alle» staatlicherseits in einem kritisch-konstruktiven Dialog mit den großen Religionsgemeinschaften konzipiert werden. Andernfalls würde sich der Staat zu einer metareligiösen Instanz aufschwingen, die subtil indoktrinierend wirkt, weil sie – ohne sich rechtfertigen zu müssen – für den Raum der öffentlichen Schule definiert, was als religiös bedeutsam zu gelten hat⁷³.
2. Es ist möglich und sinnvoll, den «Religionsunterricht für alle» zu einem Fach «Religion und Ethik» auszuweiten. Ein Fach «Ethik» allein würde allerdings den schulischen Bildungsauftrag verkürzen. Moralisches Denken und Handeln steht im

Kontext weltanschaulich-religiöser Überzeugungen. Das bedeutet: Wer Moral will, muss mehr wollen als Moral. Ethische Urteilsbildung, die nicht auf die Verwobenheit von Ethik und Religion sowie religiösen Traditionen reflektiert, bleibt ein Unterfangen, dem die Seele fehlt.

3. Ein «Religionsunterricht für alle» trägt zwar einen starken religionskundlichen Akzent, er darf aber nicht zu einer bloßen Informationsveranstaltung über Religion herabsinken. Letztere entzieht sich einem religionstheologischen Grundproblem, nämlich der Frage nach der Wahrheit von Religion. Ein nur informierender Religionsunterricht wäre weder in der Lage, Schülerinnen und Schüler zu einer eigenen religiösen Entscheidung herauszufordern, noch wäre er imstande, die Ausbildung echter Toleranz zu fördern, d. h. einer Toleranz, die aus der Anerkennung und nicht der Vergleichgültigung von Differenzen lebt.

Für den über eine Religionskunde hinausgehenden Mehrwert des «Religionsunterrichts für alle» stehen in erster Linie die Religionslehrerinnen und Religionslehrer ein. Sie müssen in religiösen Fragen einen eigenen Standpunkt gewonnen haben, den sie im Unterricht vertreten, ohne ihre Schülerinnen und Schüler darauf zu verpflichten. Sie bilden, erziehen und unterrichten «aus ihrem Glauben, aber nicht für ihren Glauben»⁷⁴. Der Religionsunterricht «gibt kein Bekenntnis vor, sondern hilft, zu einem Bekenntnis zu finden»⁷⁵.

3.2.2. Konfessioneller bzw. ökumenischer Religionsunterricht

Auch wenn sich die Religionszugehörigkeit der Schweizer Bevölkerung in den letzten zehn Jahren zu Ungunsten der großen Landeskirchen verschoben hat, gehören noch immer 75% der Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Landeskirchen an. Bei einer von dem Schweizer Religionssoziologen *Roland Campiche* durchgeführten Befragung äußerte mehr als die Hälfte der Befragten die Meinung, dass das Christentum die Grundlage

der Gesellschaft in der Schweiz sei⁷⁶. Dieser – noch – starke Rückhalt des Christentums in der Gesellschaft kann für die staatliche Schule nicht ohne Folgen bleiben.

Aus diesem Grund braucht es ein zweites Teilfach schulischen Religionsunterrichts, einen konfessionellen bzw. ökumenischen Religionsunterricht. Dieser wird von den Kirchen verantwortet und finanziert. Erteilt wird das einstündige Teilfach von Religionslehrerinnen und Religionslehrern, die über eine entsprechende Qualifikation verfügen und kirchlich beauftragt sind. Es besteht die Möglichkeit, sich von diesem Unterricht abzumelden.

Folgende Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit diese Form des Religionsunterrichts in der Schule ihren Platz beanspruchen kann und auf Akzeptanz stößt:

1. Obgleich in die Verantwortung der Kirchen gestellt, müssen diese den konfessionellen bzw. ökumenischen Religionsunterricht so konzipieren, dass er einen grundlegenden Beitrag zur Verwirklichung der allgemeinen Bildungsziele der Schule leistet. Daraus folgt zum einen, dass die Kirchen bei der Lehrplangestaltung das Gespräch mit den für schulische Bildung verantwortlichen Stellen des Staates suchen müssen. Zum anderen sind Konsequenzen für die Ausbildung von kirchlichen Religionslehrerinnen und -lehrern zu ziehen: Sie müssen nicht nur über theologische, sondern auch über solide pädagogische Kompetenzen verfügen, um den konfessionellen bzw. ökumenischen Religionsunterricht zu einem Fach zu machen, das den Vergleich mit anderen Schulfächern nicht zu scheuen braucht und das in spezifischer Weise am pädagogischen Gesamtkonzept einer Schule mitwirkt.
2. Der konfessionelle bzw. ökumenische Religionsunterricht lässt Schülerinnen und Schüler erfahren, dass Religion entscheidend von einem Bekenntnis lebt, das in Wort und Tat, in Glaubenslehre und Glaubenspraxis zum Ausdruck kommt. Gleichwohl würde sich dieser Unterricht gründlich desavouieren, wenn die Kirchen der Versuchung unterlägen, den

Lernort Schule dem Anliegen dienstbar zu machen, die Kirchenmitgliedschaft junger Leute zu befördern. Religiöse Unterweisung, die junge Menschen im Glauben einer bestimmten Religion bzw. Konfession einwurzeln und sie in einer Gemeinde beheimaten will, ist ohne jeden Zweifel auch heute wichtig. Der genuine Lernort hierfür ist aber nicht der Religionsunterricht in der staatlichen Schule, sondern die Gemeinde.

3. Dass sich der konfessionelle bzw. ökumenische Religionsunterricht auf Dauer in der Schule halten kann, wird nur dann der Fall sein, wenn er der *diakonischen Grundfunktion* von Kirche entspringt⁷⁷. Die Kirchen richten einen solchen Religionsunterricht selbstlos ein, um jungen Menschen die Ausbildung von Kompetenz und Entscheidungsfähigkeit in religiösen Fragen zu ermöglichen. Ein konfessioneller bzw. ökumenischer Religionsunterricht in der Schule kann daher keine systematische Einweisung in eine bestimmte religiöse Tradition bzw. Konfession betreiben. Seine Aufgabe ist es vielmehr, jungen Menschen den Schatz der jüdisch-christlichen Tradition als ermutigendes, sinnstiftendes und provozierendes Potential auf ihrer Suche nach gelingendem Leben erfahrbar zu machen.

4. Zusammenfassung

Religiöse Erziehung und Bildung im Religionsunterricht der staatlichen Schule sind auch in postmodernen Zeiten nicht obsolet geworden, im Gegenteil: Es lassen sich überzeugende Gründe dafür angeben, warum Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach im Kanon der allgemeinbildenden Fächer mit gleichem Recht und gleichem Rang zu verankern ist. Entsprechende Begründungen können entfaltet werden, ohne dass theologische Argumente beigezogen werden müssten. Dies ist deshalb bedeutsam, weil so gegenüber einer pluralen Gesellschaft, für die die

christliche Religion nicht mehr als ein Subsystem neben anderen darstellt, ein hohes Maß an Plausibilität erzielt werden kann. Im Einzelnen ist an Begründungsfiguren zu denken, in denen bildungstheoretisch, entwicklungspsychologisch, kulturhistorisch oder funktional argumentiert wird.

Das Plädoyer für einen schulischen Religionsunterricht hat Konsequenzen für dessen Form: Zukunftsfähig erscheint eine Aufteilung in zwei Teilfächer, einen «Religionsunterricht für alle» und einen konfessionellen bzw. ökumenischen Religionsunterricht. Von dieser Konzeption her kann und will der Religionsunterricht in der staatlichen Schule kein Ort der Glaubensweitergabe sein. Diese wichtige Form kirchlichen Handelns – die allerdings nicht selten Fehldeutungen unterlag und auch heute noch für Missverständnisse anfällig ist – ist auf spezifische Lernorte, vor allem Familie und Gemeinde, angewiesen, wenn ihre Intentionen angemessen realisiert werden sollen.

ANMERKUNGEN

- 1 *Anthony Giddens*: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Frankfurt a. M. 2001, 11.
- 2 Häufig gebraucht werden auch die Schlagwörter «Globalisierung» und «Risikogesellschaft».
- 3 Vgl. hierzu auch *Karl Gabriel*: Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche, in: *Hans J. Münk / Michael Durst* (Hrsg.): Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute (ThBer 28), Freiburg i. Ü. 2005, 21–58.
- 4 Vgl. *Wolfgang Welsch*: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 5.
- 5 *Giddens*: Welt (Anm. 1) 65.
- 6 Verlust, Versagen und Scheitern gehören zu den kaum beleuchteten Seiten der Postmoderne. Entsprechende Erfahrungen werden gerne sprachlich verbrämt. So ist bei Entlassungen von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern großer Konzerne bevorzugt von «Freisetzung» und «Freistellung» die Rede, was den Gewinn eines neuen Freiheitsraumes signalisieren soll – kontrafaktisch zur Erfahrung, dass der Verlust des Arbeitsplatzes den persönlichen Handlungsspielraum enorm einschränkt. Generell haben es die Verlierer der Globalisierung, seien es Individuen, seien es ganze Staaten, schwer, einen Anwalt zu finden.
- 7 Vgl. hierzu *Werner H. Ritter*: Religiöse Pluralisierung, Individualisierung und veränderte Kindheit, in: *Georg Hilger / Werner H. Ritter*: Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München / Stuttgart 2006, 28–41, hier 34–36.
- 8 Vgl. *Hans-Georg Ziebertz*: Ethisches Lernen, in: *Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz*: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München ³2005, 402–419, hier 404f.
- 9 Vgl. ebd.
- 10 *Hans-Georg Ziebertz*: Grenzen des Säkularisierungstheorems, in: *Friedrich Schweitzer / Rudolf Englert / Ulrich Schwab* u. a.: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh / Freiburg i. Br. 2002, 51–74, hier 57.
- 11 Vgl. *Burkard Porzelt*: Neuerscheinungen und Entwicklungen in der deutschen Religionspädagogik, in: rhs 47 (2004) 57–71, hier 61f.
- 12 Vgl. *Ritter*: Pluralisierung (Anm. 7) 32.
- 13 *Porzelt*: Neuerscheinungen (Anm. 11) 62.
- 14 *Regina Polak*: Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006. – Zur Kontroverse, wie berechtigt die Rede

von einer Rückkehr der Religion ist, vgl. das Themenheft «Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?» der «Herder-Korrespondenz» (Sonderheft/2006). Die Aktualität der Fragestellung belegt ferner Heft 6/2006 der Zeitschrift «Diakonia», das dem Thema «Megatrend Spiritualität» gewidmet ist.

- 15 *Polak*: Religion (Anm. 14) 11.
- 16 *Ferdinand Krenzer*: Morgen wird man wieder glauben. Eine katholische Glaubensinformation, Limburg ¹¹1976.
- 17 Vgl. hierzu *Polak*: Religion (Anm. 14) 15.
- 18 *Rudolf Englert*: Auf einmal gar nicht mehr von gestern. Überlegungen zum religionspädagogischen Gebrauch von Tradition, in: *Matthias Bahr / Ulrich Kroppa... / Mirjam Schambeck* (Hrsg.): Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt, München 2005, 64–77, hier 65.
- 19 Zum Folgenden vgl. ebd. 70f.
- 20 Vgl. hierzu *Jan Assmann*: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000.
- 21 *Englert*: Auf einmal (Anm. 18) 70.
- 22 *Kurt Koch*: Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung, Freiburg i. Br. 1993, 14.
- 23 *Helga Kohler-Spiegel*: Religiöse Bildung in der Schule. Reflexionen aus religionspädagogischer Sicht, in: *dies. / Adrian Loretan* (Hrsg.): Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht, Zürich 2000, 187–199, hier 189.
- 24 *Konrad Baumgartner*: Art. Weitergabe des Glaubens, in: LThK³ 10 (2003) 1055 (Abkürzungen wurden aufgelöst).
- 25 *Konrad Baumgartner*: Evangelisierung als Antwort auf die Tradierungskrise des Glaubens. Am Beispiel des kirchlichen Krankenhauses heute, in: *Heinrich Petri / Georg Schmuttermayr / Karl Hausberger* u. a. (Hrsg.): Glaubensvermittlung im Umbruch. Festschrift für Bischof Manfred Müller, Regensburg 1996, 259–291, hier 263.
- 26 Ebd. 262.
- 27 Ebd. 263.
- 28 Vgl. hierzu Abschnitt 3.1.
- 29 *Kohler-Spiegel*: Bildung (Anm. 23) 189.
- 30 Zur Begründungsproblematik vgl. beispielsweise *Rudolf Englert*: Warum Antworten manchmal so viele Fragen aufwerfen. Über strukturelle Probleme im religionspädagogischen Legitimationsdiskurs, in: RPäB 50 (2003) 3–18; *Gabriele Faust-Siehl / Friedrich Schweitzer*: Religion in der Grundschule: Zur pädagogischen Begründung und Gestaltung von Religionsunterricht, in: *Friedrich Schweitzer / Gabriele Faust-Siehl* (Hrsg.): Religion in der Grundschule. Religiöse und moralische Erziehung, Frankfurt a. M. ²1995, 12–25, hier 13–18; *Volker Ladenthin*: Braucht Bildung Religion? Das Fach Religion

- aus der Perspektive der Allgemeinen Pädagogik, in: *KatBl* 124 (1999) 350–359.
- 31 Vgl. hierzu den Synodenbeschluss «Der Religionsunterricht in der Schule», in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br. / Basel / Wien, ⁷1989, 123–152, hier die Abschnitte 2.3 und 2.4.
- 32 *Rainer Winkel*: Religion und Schule – Schule und Religion: Zur Klärung einer Mesalliance, in: *ZPT* 51 (1999) 129–135, hier 131.
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. *Englert*: Antworten (Anm. 30) 9.
- 35 *Friedrich Schleiermacher*. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In der Ausgabe von *Rudolf Otto*, Göttingen ⁷1991, 105.
- 36 Vgl. *Hans-Georg Ziebertz*: Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?, in: *Hilger / Leimgruber / Ziebertz*: Religionsdidaktik (Anm. 8) 107–122, hier 120.
- 37 Vgl. hierzu *Eberhard Tiefensee*: Ökumene der «dritten Art». Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *ders. / Klaus König / Engelbert Groß*: Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung, Berlin 2006, 17–38.
- 38 *Eberhard Tiefensee*: Religiös unmusikalisch? Folgerungen aus einer weithin krisenfesten Areligiosität, in: *KatBl* 125 (2000) 88–95, hier 92.
- 39 Vgl. hierzu *Ulrich Kropa*.: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch, Münster 1999, 1–15.
- 40 Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen. 16. Februar 2005, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 7.
- 41 Ebd. – Ganz ähnlich bezeichnet *Jürgen Baumert* die Religion als einen eigenständigen und daher nicht anderweitig substituierbaren Modus der Weltbegegnung, dem spezifische Rationalitätsformen zu Eigen sind: *ders.*: Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: *Nelson Killius / Jürgen Kluge / Linda Reisch* (Hrsg.): Die Zukunft der Bildung, Frankfurt a. M. 2002, 100–150, hier 106–108, 113.
- 42 *Die deutschen Bischöfe*: Religionsunterricht (Anm. 40) 15.
- 43 Vgl. ebd.
- 44 Ebd. 5 (aus dem Vorwort zur Erklärung der Bischöfe, verfasst von *Karl Kardinal Lehmann*).
- 45 Zum Folgenden vgl. *Winkel*: Religion (Anm. 32) 133.
- 46 Vgl. auch *Dietrich Benner*: Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft. Systematische Analysen zu pädagogischen, theologischen und religionspädagogischen Reflexionsformen und Forschungsdesiderata, in: *Engelbert Groß* (Hrsg.): Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster 2004, 9–50, hier 33:

- «Unter bildungstheoretischer Perspektive stellt das Religiöse ebenso ein zu den anderen Bereichen des Menschseins hinzutretendes Moment dar, wie diese als zur Religion hinzutretende Momente und Aspekte menschlichen Denkens und Handelns zu interpretieren sind». Aus diesem Grund muss «die religiöse Praxis aus ihrem eigenen Proprium heraus reflektiert, unterrichtet und thematisiert» werden (ebd. 43).
- 47 *Winkel*: Religion (Anm. 32) 134.
- 48 Vgl. *Friedrich Schweitzer*: Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2000.
- 49 Ebd. 41.
- 50 Zum Folgenden vgl. ebd. 27–38.
- 51 Vgl. hierzu das seit 2002 von *Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz* u. a. herausgegebene «Jahrbuch für Kindertheologie» (Stuttgart).
- 52 *Ulrich Kropha.*: «Kindertheologie»: eine neue Formel auf dem Prüfstand, in: *KatBl* 131 (2006) 86–92.
- 53 *Schweitzer*: Recht (Anm. 48) 41.
- 54 Ebd. 84.
- 55 *Manfred Fuhrmann*: Bildung. Europas kulturelle Identität, Stuttgart 2002, 94.
- 56 *Englert*: Antworten (Anm. 30) 12.
- 57 Ebd. 13.
- 58 *Fuhrmann*: Bildung (Anm. 55) 5f.
- 59 Vgl. hierzu Abschnitt 1.4.
- 60 Vgl. *Giddens*: Welt (Anm. 1) 57–60.
- 61 Ebd. 60.
- 62 Vgl. hierzu *Englert*: Auf einmal (Anm. 18) 75f.
- 63 Ebd. 75.
- 64 Vgl. hierzu H. 1/2002 der Zeitschrift «rhs», das als Themenheft dem performativen Religionsunterricht gewidmet ist; ferner *Michael Domsger*: Der performative Religionsunterricht – eine neue religionsdidaktische Konzeption?, in: *RPäB* 54 (2005) 31–49.
- 65 *Englert*: Antworten (Anm. 30) 13.
- 66 *Giddens*: Welt (Anm. 1) 66.
- 67 Ebd. 66f.
- 68 Ethisches Lernen wäre übrigens missverstanden, wenn es lediglich als deduktive Vermittlung eines an sich feststehenden Wertekanons konzipiert würde. Ethische Bildung umfasst vielmehr verschiedene Modelle einer unterrichtlichen Behandlung von Werten und Normen, von denen die *Wertentwicklung*, d. h. die stufenweise Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit, und die *Wertkommunikation*, d. h. die diskursive Auseinandersetzung über konfligierende Wertvorstellungen, besondere Bedeutung haben. Vgl. hierzu *Ziebertz*: Lernen (Anm. 8) 407–413.
- 69 *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, 112.

- 70 *Englert*: Antworten (Anm. 30) 15. – *Hans Mendl* betont den gesellschaftskritischen Stachel von Religion. Religionsunterricht in der öffentlichen Schule bedeute die Präsenz eines «transfunktionale[n] Element[s]». Religionsunterricht garantiere auf diese Weise «eine Anwaltschaft für den Menschen» und «für nicht beliebige ethische Normen und ihrer Begründung». Vgl. *ders.*: Was geschieht, wenn Religion in die Schule geht?, in: *KatBl* 130 (2005) 376–382, hier 379.
- 71 Synodenbeschluss «Der Religionsunterricht in der Schule» (Anm. 31), Abschnitt 2.3.4.
- 72 Vgl. *Ulrich Kroppa*.: Zukunft des Religionsunterrichts in der Deutschschweiz: Analysen – Denkanstöße – Thesen, in: *SKZ* 174 (2006) 408–412, hier 408f.
- 73 Vgl. ebd. 411.
- 74 *Winkel*: Religion (Anm. 32) 134.
- 75 *Kohler-Spiegel*: Bildung (Anm. 23) 193.
- 76 Vgl. *Dominik Helbling*: Religionsunterricht in der Schweiz unter dem Vorzeichen religiöser Pluralität, in: *SKZ* 173 (2005) 744–747, hier 745.
- 77 Vgl. *Kroppa*.: Zukunft (Anm. 72) 412.

ADRIAN LORETAN

**DER (SÄKULARE) RECHTSSTAAT
UND DIE RELIGIONEN**

MODELLE DES ZUSAMMENWIRKENS IN DEN USA,
IN EUROPA UND IN DER SCHWEIZ

Jede rechtliche Ordnung eines Rechtsstaates entsteht durch eine Auseinandersetzung darüber, was Recht sein soll. Das innerstaatliche Recht entsteht durch die Gesetzgebung in den Parlamenten, wo gleichberechtigte Parlamentsmitglieder miteinander debattieren. Wie können sich Religionsgemeinschaften in rechtsstaatlichen, pluralistischen Gesellschaften einbringen? Warum sollen sich religiös oder weltanschaulich verstehende Menschen oder Institutionen (Kirchen etc.) auf säkulare, weltliche Rechtsstaaten einlassen?

Es werden hier im Folgenden zwei Antworten gegeben, eine säkulare und eine explizit christliche. Einerseits hat der Philosoph *Jürgen Habermas* verschiedentlich die Religionsgemeinschaften aufgefordert, sich mit dem säkularen Rechtsstaat auseinanderzusetzen, denn: «Religiöse Lehren, die dem Staat einmal die sakralen Grundlagen seiner Legitimation bereitgestellt haben [z. B. Kaiser Konstantin], verarbeiten den Zwang zur Entpolitisierung, indem sie aus ihrer Binnenperspektive das Verhältnis der religiösen Gemeinde (a) zum liberalen Staat, (b) zu anderen Religionsgemeinschaften und (c) zur säkularisierten Gesellschaft im Ganzen neu bestimmen»¹.

Andererseits hat der christliche Glaube «die Idee der politischen Theokratie aufgehoben. Er hat – modern ausgedrückt – die Weltlichkeit [die Säkularität] des Staates hergestellt, in dem

die Christen mit Angehörigen anderer Überzeugungen in Freiheit zusammenleben, zusammengehalten freilich von der gemeinsamen moralischen Verantwortung, die sich aus dem Wesen des Menschen, aus dem Wesen der Gerechtigkeit ergibt. Davon unterscheidet der christliche Glaube das Reich Gottes, das in dieser Welt nicht als politische Wirklichkeit existiert und nicht existieren kann»², so *Joseph Kardinal Ratzinger*.

Der neomarxistische³ Philosoph und der inzwischen zum Vorsteher der katholischen Kirche gewählte Kardinal, *Papst Benedikt XVI.*, haben in der Katholischen Akademie in Bayern gemeinsam über die «vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates» gesprochen. Damit haben zwei gewichtige Vertreter einer Weltanschauung⁴ und einer Religionsgemeinschaft⁵, die noch im 20. Jahrhundert aus unterschiedlichen Gründen den liberalen Rechtsstaat ablehnten, das Gespräch über die Grundlagen eben dieses freiheitlichen Rechtsstaates miteinander gesucht⁶.

1. Konflikte zwischen den USA und Europa

Das Verhältnis des säkularen Rechtsstaates zu den Religionsgemeinschaften hat sich in Europa und in den USA sehr verschiedenartig ausgeprägt.

1.1. Das Verständnis von Rechtsstaat und Religion in den USA

Eine «Achse des Bösen» nannte der amerikanische Präsident *George Bush* Länder wie Nordkorea, Irak und den Iran. *Ronald Reagan* nannte früher die Sowjetunion ein «Imperium des Bösen». «Bush und Reagan haben sich öffentlich zum Christentum bekannt, und beide folgten einer bestimmten Interpretation der christlichen Sündenlehre. Sie legt ihnen einen unerbittlichen, ja gnadenlosen Kampf zwischen Gut und Böse nahe. Der amerikanische Film (von dem her Reagan kam), vom

klassischen Western bis zum «Krieg der Sterne», baut auf diesem Gegensatz von Gut und Böse auf und gipfelt regelmäßig in der unausweichlichen Konfrontation zwischen dem guten Helden und den Mächten der Finsternis ... Im Zusammenhang mit der Achse des Bösen ist von neuen Kreuzzügen gesprochen worden, ausgerechnet von einem Europäer, von Berlusconi. Wieder wollen Ritter ohne Furcht und Tadel die Welt erlösen von allem Bösen»⁷.

Ein weiteres Beispiel des divergierenden Verständnisses zwischen den USA und den europäischen Staaten aufgrund der unterschiedlichen Sichtweise des säkularen Rechtsstaates und seines Grundrechtes Religionsfreiheit sind die öffentlichen Länderberichte über die Religionsfreiheit. 1998 wurde von beiden Häusern des Kongresses einstimmig die *International Religious Freedom Act* verabschiedet. Sie verurteilt die Verletzungen von Religionsfreiheit in aller Welt. «Die Act verpflichtet das State Department, jedes Jahr einen öffentlichen Bericht über den Zustand der Religionsfreiheit in allen Ländern der Welt vorzulegen ... In den seit 1998 erscheinenden Jahresberichten wurden auch Frankreich, Deutschland, Österreich und Belgien schwerwiegende Verstöße gegen die Religionsfreiheit vorgeworfen»⁸.

1.2. Das Verständnis von Rechtsstaat und Religion in Europa

Le Monde diplomatique berichtet von den verheerenden bilateralen Auswirkungen des Berichts auf die französisch-amerikanischen Beziehungen⁹. Hier hat sich in jüngster Zeit gezeigt, dass das Trennungsmodell von Staat und Religion in den USA und in Frankreich doch sehr verschieden verstanden wird.

Anders hat Deutschland auf diese Länderberichte reagiert. Das Kooperationsmodell von Staat und Religion, das auch als «hinkende Trennung» bezeichnet wird, will im Interesse der Volkskirchen «den religiösen Raum vom «Sektenwesen», das als bedrohlich empfunden wird, soweit wie möglich fernhalten ...

Ein offenes Aufbegehren gegen die USA wegen deren wiederholter Rügen, auch Deutschland verletze die Religionsfreiheit [wegen seiner Behandlung religiöser Minoritäten, dort teilweise Sekten genannt], hat es bisher nicht gegeben»¹⁰. Darin sieht *Gerhard Besier* einige der Motive für den klammheimlich gepflegten Antiamerikanismus¹¹.

1.3. Der transatlantische Dialog

Vor 1989 war es Europa nicht bewusst, dass der «Westen» aus einem säkularisierten und einem nichtsäkularisierten Teil besteht. Der Kalte Krieg hat eine solche Betrachtungsweise verunmöglicht. Man konnte sich eine Spaltung des Westens nicht leisten. Schon damals stand Europa im Widerspruch einerseits zur US-spezifischen Dominanz der Religion über die Staatlichkeit und andererseits zur mangelnden Trennung von Recht und Moral in den USA. Dies schien diesseits und jenseits des Atlantiks angesichts der Bedrohung als nebensächlich. Hinzu kam ein relativ europäischer Umgang der Vereinigten Staaten mit dem Völkerrecht vor 1989¹².

Heute müsste in einem transatlantischen Dialog «das unterschiedliche Rechtsverständnis angesprochen [werden], der verschiedene Umgang mit Recht und Moral, sowie aber bereits auch die Parallele zur völkerrechtlichen Ebene: Europa tendiert für die Bewältigung der vielfältigen Gefahren ... auf diesem Planeten zu bindenden völkerrechtlichen – und notabene moralisch neutralen – Regelungen, während die USA entsprechend ihrer umgekehrten ideengeschichtlichen Prägung im Einzelfall handeln wollen, basierend auch auf ihrer moralischen Wertung dieses Falles»¹³.

Dieses unterschiedliche Verständnis von Staat und Religion behindert die gemeinsame Menschenrechtsarbeit der USA und Europas, wie *Gret Haller* als Ombudsfrau für Menschenrechte des Staates Bosnien und Herzegowina in Sarajevo (1996–2000), gewählt durch die OSZE, ausführlich dargelegt hat¹⁴.

Fragen, die Religion und Staat betreffen (in Europa spricht man von Staatskirchenrecht oder von Religionsrecht oder von Religionsverfassungsrecht), sind nicht mehr nur Fragen für Spezialisten, sondern betreffen das gesamte Rechtsverständnis eines säkularen Rechtsstaates. Dies wird in den neueren Konflikten zwischen den USA und europäischen Staaten sichtbar. Es tut Not, sich mit dem unterschiedlichen Verständnis von säkularem Rechtsstaat auseinanderzusetzen. Viel Konfliktstoff und versteckter Antiamerikanismus könnten so ausgeräumt werden.

2. Die europäische Entwicklung

2.1. Vom sakralen zum säkularen Rechtsstaat

2.1.1. Der sakrale Rechtsstaat

Von spätantiker Zeit an (313)¹⁵ war die Zusammengehörigkeit von Kirche und Reich sehr eng verstanden worden. So waren die Kirchengründungen des Kaisers Konstantin des *Großen* selbstverständlich als Teil der imperialen Repräsentation verstanden worden¹⁶. Im Jahr 320 führte er eine Steuerbegünstigung für Zölibatäre¹⁷ und 321 die Ruhe am *dies solis*, am Sonntag, ein¹⁸. Bischöfe wurden in seiner Regierungszeit Reichsbeamte.

Später trat Kaiser *Konstantin* als *vicarius Christi*¹⁹, als Stellvertreter Christi, auf. Als Staatsoberhaupt berief er das erste Ökumenische Konzil der Kirche, jenes von Nizäa, ein. Er «legt die Tagesordnung fest, er leitet die Debatte und greift im wichtigsten Punkt der Lehrentscheidung massiv ein ... Jeder Bischof wird einzeln vorgenommen. Ihm wird das neue Bekenntnis vorgelegt und er wird zugleich vor die Alternative gestellt, entweder zu unterschreiben oder in die Verbannung zu gehen»²⁰. In Nizäa wird die Kirchenorganisation an die Organisation des Reiches angepasst. «Folgerichtig werden alle in

Nicaea gefassten Beschlüsse zum Reichsgesetz erhoben. Insgesamt ist so das Dogma ... zu einer Größe erzwingbaren Rechts ... geworden»²¹. Dabei spielte die Einheitsideologie des Römischen Reiches eine wichtige Rolle²².

Vergegenwärtigt man sich diese spätantike und frühmittelalterliche enge Zusammengehörigkeit von Reich und Kirche, so war die Säkularisierung ein fortschreitender Prozess der Trennung von Weltlichem und Geistlichem. Dieser Prozess hat das ganze zweite Jahrtausend in Anspruch genommen.

2.1.2. Ansätze eines säkularen Rechtsstaates

Es begann am Anfang des 11. Jahrhunderts mit der monastischen cluniazensischen Reform, d. h. der Reinigung des Geistlichen vom Weltlichen. Im Lauf der Jahrhunderte entstand daraus die Emanzipation des Weltlichen vom Geistlichen, zuerst im Bereich der Rechtsinstitutionen, dann zunehmend in Europa auch im Bereich des Denkens und des Lebensgefühls.

Ein paar Blitzlichter der Geschichte mögen diesen Prozess veranschaulichen. 1075 verkündete Papst *Gregor VII.* (1073–1085) die Oberhoheit des Papsttums über die ganze Kirche. Er verlangte, als Nachfolger Petri nun neu auch den Titel «Stellvertreter Christi» zu tragen. Er stellte nicht ganz unbescheiden fest: «Der Geringste im Reich des geistlichen Schwertes ist größer als der Kaiser, der bloß das weltliche Schwert schwingt»²³. So betrachtete der Papst sich nun neu als höchsten Leiter der Christenheit. Diese Säkularisierung der weltlichen Macht «trug zur Bildung der modernen westlichen Rechtssysteme bei, deren erstes das neue System des kanonischen Rechts der römisch-katholischen Kirche war»²⁴.

Das kanonische Recht zeichnete sich als staatsübergreifend aus, war also nicht auf irgendein Territorium beschränkt. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass jener juristische Bereich, in welchem die explizite Berufung auf kirchenrechtliche Wurzeln noch am häufigsten stattfindet, das Asylrecht ist. Das Vorbild

für die staatenübergreifende Völkerrechtsordnung ist also durchaus auch im kanonischen Recht zu suchen²⁵.

Diese *päpstliche Revolution* – die Theologie spricht von Gregorianischer Reform – löste anhaltende Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst aus²⁶. Die Streitigkeiten führten zur Entmachtung beider Ämter, was eine Vorbedingung für die Säkularisierung des Staates war.

Die *protestantische Revolution*, die Theologie spricht von Reformation, führte auf institutioneller Seite die evangelischen «Notbischöfe» ein. Dies war eine neue Vermengung von Geistlichem und Weltlichem, «die alle mittelalterlichen Vorstellungen der Zusammengehörigkeit von Kirche und Reich weit überstieg»²⁷.

Man glaubte auf beiden konfessionellen Seiten, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen²⁸ und die verlorene Reichseinheit wieder herzustellen. Dies führte zu erbitterten Religionskriegen.

2.2. Die Geburtsstunde des säkularen Rechtsstaates

In den westfälischen Friedensverhandlungen 1646 tauchte der Begriff der «Säkularisierung» erstmals auf in der Bedeutung von «Übergang von kirchlichen Gütern in weltliche Hände»²⁹. Von diesen Anfängen her hat sich die Bedeutungsvielfalt entwickelt: Was kirchlich war, wird weltlich, z. B. die Zuständigkeiten im Bereich der Verwaltung, des Eherechtes. Die Kirche wird auf ihren geistlichen Kern begrenzt, was darüber hinausgeht, wird weltlich gedacht und verwaltet.

In den Friedensverhandlungen für den Westfälischen Frieden herrschte die Parole: *Silete theologi in munere alieno!* – «Schweigt, ihr Theologen, in fremden Obliegenheiten!»³⁰ Auch dieser dreißigjährige Religionskrieg brachte unendlich viel Leid. Religionskriege konnten nicht «von innen heraus, von religiösen Führern überwunden werden. Meist haben erst politische Herrscher sie beendet, Politiker, die Toleranz aushandelten und

verordneten, etwa 1598 im Edikt von Nantes nach dem Hugenottenkrieg oder 1648 im Westfälischen Frieden nach dem Dreißigjährigen Krieg»³¹.

Der Westfälische Frieden hat in Europa der Säkularisierung zum Durchbruch verholfen. Vorgegangen war im Jahre 1555 eine Teilsäkularisierung durch den Augsburger Religionsfrieden, die sich am prägnantesten im Satz *cuius regio – eius religio* ausdrückt. Diese Regelung wurde dann 1648 weiterentwickelt. Sie kann in den folgenden drei Punkten zusammengefasst werden:

1. die Einbindung der Religion in eine übergeordnete staatliche Ordnung
2. die Statuierung des Prinzips der Gleichheit der Staaten und – gestützt darauf –
3. die Erfindung des Völkerrechts.

Säkularisierung im Sinne des Westfälischen Friedens heißt also Einbindung der Religion in eine übergeordnete Rechtsordnung.

2.3. Der säkulare Rechtsstaat

«Das «westfälische» System der Staatsräson»³² hat die Erfahrung der Religionskriege institutionell verarbeitet. Die Zurückhaltung der Europäer, Gott in der Verfassung zu nennen, rührt nicht zuletzt von den Religionskriegen her. Sie ist «ein Echo jener Angst, die herrührt von den Kreuzzügen, von der Inquisition und vom Hexenwahn, vom Dreißigjährigen Krieg und von den Hugenottenverfolgungen, ... von religiös etikettierten Bürgerkriegen in Nordirland und Südosteuropa. All diese blutigen Konflikte sind im Gedächtnis Europas noch so präsent, dass es Angst hat vor einem Gespenst, welches zu Scheußlichkeiten dieser Art auch in Zukunft wieder anstiften und sich dabei sogar auf Europas Verfassung berufen könnte»³³.

Weil die Problematik der religiösen oder konfessionellen Überlegitimierung des Staates historisch unverkennbar ist, warnte *Theodor Heuss* davor, durch eine Nennung des Gottesnamens im Grundgesetz der Bundesrepublik diesseitige Werte in der Metaphysik zu verankern: «Man dürfe nicht den lieben Gott für alle die Dummheiten, die hier gemacht werden, unmittelbar verantwortlich ... machen»³⁴. Es ist nicht die Angst vor Gott, sondern die Angst vor Menschen, die im Namen Gottes, im Besitz der absoluten Wahrheit sich «wissend», aufbrechen, um den Irrgläubigen die christliche Wahrheit und die Demokratie mit Bomben beizubringen.

Anders sieht dies *Hermann Lübbe*, der der Nennung des Gottesnamens in der säkularen Verfassung eine wesentliche Funktion zukommen lässt. Die *nominatio Dei* relativiert die Allmächtigkeit des Staates und wird zum Freiheitsgaranten der Bürgerinnen und Bürger. Für ihn ist der Gottesbegriff in der säkularen Verfassung nicht nur limitativ, das heißt ein Ausdruck der Eingrenzung der Staatsmacht zugunsten bürgerlicher Freiheitsräume. Er gibt dem Gottesgedanken auch einen den Staat legitimierenden Zweck³⁵. Auch wenn der staatslegitimatorische Grund der Nennung Gottes in einer Verfassung abgelehnt wird aus obigen Gründen, so kann der limitative Grund dennoch³⁶ überzeugen. So wird dem Gottesnamen in einer säkularen Verfassung zu Recht Platz eingeräumt für die Begründung der Freiheitsrechte der Bürgerinnen und Bürger³⁷. Denn die europäische politische Ordnung begann seit dem Westfälischen Frieden, «sich auf sich selbst zu stellen, sich zu lösen von der bis dahin unbestrittenen Verankerung in der wahren Religion. Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel unabhängig von der religiösen Wahrheit in der Begründung und Erhaltung von äußerem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung. Und sie machte schließlich die Frage der anerkannten Religion ... selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit ... Der Grundsatz *«cuius regio eius religio»* ... war doch ein erster Schritt zu einer neuen Friedensordnung»³⁸.

2.4. Säkularität als Konfliktlösungsmodell

2.4.1. Fundamentalismus in drei Varianten

Recht in einem modernen Rechtsstaat ist nie absolut gesetzte Wahrheit. Es teilt nicht in Gut und Böse ein³⁹. «Eine Rechtsordnung hat sogar umgekehrt den Sinn, die Einteilung in gut und böse überwinden zu helfen, indem sie festhält, was richtig und unrichtig ist oder was erstrebenswert und was vermeidenswert ist. Bei der Rechtssetzung treffen zwar verschiedene Moralvorstellungen in den parlamentarischen Diskussionen aufeinander, das so gesetzte Recht ist jedoch moralisch neutral»⁴⁰.

Wie im 16. und 17. Jahrhundert die politisch absolut gesetzte Wahrheit der Kirchen zu Religionskriegen geführt hatte, wurde später das absolute Bekenntnis zur Nation⁴¹ zur Kriegsursache. Nach den Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs wendete man deshalb dasselbe Lösungsmuster an, welches 1648 zur Befriedung der Religionskriege beigetragen hatte. Die Parallelen zwischen 1648 und der Zeit nach 1945 sind unübersehbar. «Deshalb ist die Europäische Union nichts anderes als die Einbindung der Nation in eine übergeordnete rechtliche Ordnung ... So gesehen könnte man von einer «Säkularisierung der europäischen Nationen» sprechen. Das Muster für diese Säkularisierung der europäischen Nationen ist in der dreihundert Jahre früheren Säkularisierung der Religionen in Europa vorgegeben»⁴².

Haller wendet an Stelle von Säkularisierung auch den Begriff des Fundamentalismus an. Entsprechend heißt es dann:

Überwindung des religiösen Fundamentalismus (1) im 17. Jahrhundert,
Überwindung des nationalen Fundamentalismus (2) im 20. Jahrhundert,
Überwindung des kulturellen Fundamentalismus (3) im 21. Jahrhundert.

In *Hallers* Deutung verläuft die Geschichte manchmal spiralförmig. Wie «dem religiösen Fundamentalismus der nationale Fundamentalismus gefolgt ist, so vermute ich, dass wir heute in den Anfängen einer nächsten Windung stehen, in welcher der Fundamentalismus als ein kultureller in Erscheinung tritt. «*Clash of civilisations*» wird auf Deutsch mit «Kampf der Kulturen» übersetzt. Möglicherweise müsste man ... von einem zivilisatorischen Fundamentalismus sprechen»⁴³.

Die Antwort auf diese neue Form von kulturellem Fundamentalismus ist für *Haller* wieder dieselbe wie auf die vorhergehenden Erscheinungsformen des Fundamentalismus, nämlich die Einbindung der verschiedenen Kulturen in eine übergeordnete rechtliche Ordnung. Die Anfänge der übergeordneten Ordnung sind bereits vorhanden, im Völkerrecht und in den Vereinten Nationen.

2.4.2. Die Antwort der europäischen Theologie

Der Schlüssel zur Überwindung dieses neuen Fundamentalismus liegt für *Haller* in Europa. Es handle sich gleichsam um die dritte Konfrontation mit demselben Phänomen in einer neuen Form. Deshalb habe Europa hinsichtlich der Überwindung des kulturellen Fundamentalismus eine besondere Verantwortung.

Wenn die Hallersche These stimmt, dass das Grundmuster zur Überwindung dieser drei genannten Fundamentalismen in der Säkularisierung der Religion angelegt ist, spielt die europäische Theologie in der Wahrnehmung dieser Verantwortung eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Gerade weil die Säkularisierung der Religion – d. h. ihre Einbindung in eine übergeordnete staatliche Rechtsordnung – das Muster für die Säkularisierung der Nationen darstellt, ist es Aufgabe der Kirche und der Theologie, die eigene Säkularisierung positiv anzunehmen und sie zu analysieren, insbesondere in ihrem Bezug zum Recht des Rechtsstaates⁴⁴. So wird die europäische Theologie beitragen zur Säkularisierung der Kulturen. Die Theologie, insbesondere die Kirchenrechtswis-

senschaft, wird sich dabei erinnern, dass sie selbst einen wesentlichen Impuls zur Säkularisierung in Europa in der päpstlichen Revolution⁴⁵ gegeben hat, wie ein amerikanischer Rechtshistoriker⁴⁶ betont.

Rechtsdenken und fundamentalistisches Denken unterscheiden sich zentral: Das Recht kennt die Gleichheit der Beteiligten, der Fundamentalismus kennt diese Gleichheit nicht. Jede staatliche Rechtsordnung kennt die Gleichheit der Rechtssubjekte⁴⁷.

Menschenwürde gibt es nur als gleiche Würde aller Menschen. Wer einem anderen Menschen seine Würde abspricht aufgrund irgendeines Unterschiedes zwischen den beiden Personen, spricht sich selber damit automatisch auch die eigene Würde ab. Zunächst gilt dies nur in den Augen dieses anderen Menschen, der den Unterschied ja auch bemerken muss, und schließlich wird mit dieser Sichtweise die Menschenwürde im Allgemeinen tangiert. Die Menschenrechte sind zugunsten jener Personen erfunden worden, welche die Gesellschaft als moralisch minderwertig apostrophiert hatte, Sklaven, Fremde, Frauen, Angehörige anderer Rassen, Bettler oder Straftäter.

In diesem menschenrechtlichen Kontext wird deutlich, dass die Religionsgemeinschaften die Menschenrechte nicht nur nach außen, *ad extra*, in ihren Voten an die Gesellschaft vertreten können, sondern sie auch *ad intra*, in die Religionsgemeinschaften selbst einbringen müssen. Denn Grundrechte in den Kirchen können aus rechtswissenschaftlicher⁴⁸ und aus kirchenrechtswissenschaftlicher⁴⁹ Sicht kein Tabu mehr sein. «Menschenrechte gehören nicht zum klassischen Traditionsgut der Religionen»⁵⁰. Das Bekenntnis zu den Menschenrechten ist heute aber weltweit. Ihm haben sich nach und nach auch die Weltreligionen geöffnet. Seit den ersten Weltkonferenzen der Religionen für den Frieden 1970 in Kyoto gehören die Menschenrechte zu den vorrangigen Themen vieler internationaler Konferenzen der Religionen, die sich direkt oder indirekt an dem fortschreitenden Menschenrechtsprogramm der UNO und am Völkerrecht orientieren. Der evangelische Bischof von

Berlin-Brandenburg, *Dr. Wolfgang Huber*, schreibt dazu: «So unbezweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich [u. a.] unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unbezweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste»⁵¹.

Religionsgemeinschaften müssen ihre politischen Funktionen im pluralistischen Gemeinwesen neu suchen. Sie sollen Stellung nehmen zu aktuellen Fragen. Ihre Stellungnahmen sind aber gleichberechtigt mit allen anderen politischen Akteuren. Die Auseinandersetzung findet im Rahmen der öffentlichen Ordnung statt. Und vor allem sind solche Stellungnahmen diskutierbar⁵². Somit werden Theologien sich auch in säkularer Sprache in säkularen Gesellschaften von säkularen Rechtsstaaten einbringen. Aus der Sicht des liberalen Rechtsstaates verdienen nur jene Religionsgemeinschaften das Prädikat «vernünftig», die aus eigener Einsicht auf gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder, erst recht auf eine Manipulation zu Selbstmordattentaten Verzicht leisten⁵³.

3. Die US-amerikanische Entwicklung

Das amerikanische Verständnis des Verhältnisses von Staat, Religion und Gesellschaft kann als ein komplexes Zusammenspiel von drei unterschiedlichen Regelsystemen verstanden werden: Trennung von Staat und Kirche, Integration von Religion und Politik und allgemeine Anerkennung einer Zivilreligion⁵⁴.

3.1. Das Verständnis von Religionsfreiheit

Es gehört zu den Paradoxien des amerikanischen Regelsystems, dass gegen den aufgeklärten Grundsatz individueller Religions-

freiheit immer wieder verstoßen wurde, z. B. beim Zwang von Personen zum Wehrdienst, die aus religiösen Motiven eine Beteiligung am Krieg ablehnten. Der Widerspruch ist darauf zurückzuführen, «dass hinter dem Freiheitsverständnis der amerikanischen Aufklärung, besonders in Krisensituationen, ein älteres Freiheitsverständnis hervortritt – das «erweckungs-puritanische». Ihm geht es nicht um den Schutz der Privatsphäre, sondern um die Freiheit, Gottes Gebote zu befolgen. Während das aufklärerische Freiheitsverständnis den Einzelnen gegen Übergriffe des Staates schützen will, sucht das puritanische Freiheitsverständnis die Moralgesetze aufzurichten»⁵⁵.

Thomas Jefferson konnte wie kein anderer die Widersprüche zwischen Puritanismus und Aufklärung in seiner Person miteinander verbinden: «Er war idealistischer Materialist, ein gottesfürchtiger Aufklärer und ein für das Grundrecht der Freiheit eintretender Sklavenhalter»⁵⁶. *Jefferson* war der Hauptverfasser der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, Mitautor der Verfassung und dritter Präsident der Vereinigten Staaten. Zu den drei bedeutendsten Leistungen seines Lebens, die er auf seinem Grabstein verewigen wollte, zählte er: den Entwurf zur Unabhängigkeitserklärung, das Statut für Religionsfreiheit in seinem Staat Virginia und die Gründung der Universität von Virginia.

Im Virginia-Statut der Religionsfreiheit von 1786 wird in aufklärerischem Pathos ausgeführt, «... es handle sich um eine «gottlose Anmaßung» von staatlicher und kirchlicher Gewalt, sich der Herrschaft über den Glauben anderer zu bemächtigen und «Privilegien und Vorteile» an die Zugehörigkeit zu einer verordneten Religion zu binden»⁵⁷.

Ein erster Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten (*First Amendment*), verabschiedet im Dezember 1791, festigt diese von *Jefferson* aufgestellten Grundsätze. Danach ist es dem Kongress verboten, per Gesetz eine Staatsreligion einzuführen (*Establishment Clause*) und die freie Religionsausübung einzuschränken (*Free Exercise Clause*)⁵⁸.

Die europäische Formel des Westfälischen Friedens *cuius regio, eius religio* war damit in Bausch und Bogen verdammt, weil hier ein Fürst über die Religionszugehörigkeit der Untertanen bestimmte. Aber nicht nur staatliche Dominanz, sondern auch kirchliche Herrschaft über ihre Gläubigen wurde verurteilt.

Religionsfreiheit wurde in den USA immer wieder zum Prüfstein bürgerlicher Freiheiten gegenüber dem reglementierenden Staat. Es gibt in Sachen Religionsfreiheit im 19. und 20. Jahrhundert nicht weniger als 34 berühmte Rechtsstreitigkeiten vor dem *Supreme Court*⁵⁹. In diesen Schlüsselfällen klagten vielfach Einzelpersonen gegen öffentliche Einrichtungen. Die Religionsfreiheit hat in den USA deshalb einen so zentralen Stellenwert, weil damit gewisse Gründungsmythen verbunden sind. Die USA sind – wie die Schweiz – kein Nationalstaat. Deshalb spielten (und spielen) in beiden Staaten Gründungsmythen eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Es waren höchstens zehn Prozent der weißen Siedler, die wegen religiöser Unterdrückung die europäische Heimat verließen⁶⁰. Die puritanischen Sakral-Legenden wurden dann aber zum festen Bestandteil der kollektiven Erinnerung der Amerikaner. Biblische Begriffe spielen darin eine zentrale Rolle: z. B. Bund⁶¹ (*covenant*), Exodus und Landnahme. «In einer Wüstenwanderung erzielt dieses zweite «erwählte Volk» Gottes politische Befreiung und ethische Reinigung. Als Frucht des neuen Bundes, unverbrüchlicher Treue und gesegneter Arbeit verwandelten die Gottesfürchtigen, unter Führung eines typologisch vorgestellten «*Nehemia Americanus*», die unendliche öde Weite ins Gelobte Land und erfüllten so seine Vorsehung»⁶².

Zu diesem zivil-religiösen Selbstverständnis der USA, das sich aus biblischen Wurzeln speist, kommt, dass in den USA der bisher unangefochtene Gedanke der Trennung von Kirche und Staat ins Wanken gerät. Denn die Trennung von Kirche und Staat kommt immer stärker unter Druck. Es gibt einen Kulturkrieg um das *First Amendment* der Verfassung⁶³. Während die Gerichte in den 1970er und 1980er Jahren den Trennungsgedanken immer deutlicher hervorhoben, «versuchen seit den

90er Jahren die *Religious Right*-Bewegung und eine republikanische Mehrheit diesen auszuhöhlen. Nach den Schulen in religiöser Trägerschaft könnten über ähnliche Umwege auch kirchlich geleiteten Sozialeinrichtungen und Wohlfahrtstätigkeitsorganisationen staatliche Gelder zufließen»⁶⁴.

Der amerikanische Staat besitzt kein Definitionsrecht darüber, welche Gemeinschaft als Religion gelten kann und welche nicht. Eine Abteilung des *Department of Treasury* entscheidet allerdings über die beantragte Steuerbefreiung durch eine selbst erklärte Religionsgemeinschaft.

- Wenn kommerzielle Gesichtspunkte die transzendenten überwiegen, werden die Steuerbefreiung und damit der begünstigte Status als Religionsgemeinschaft verweigert. Ansonsten sollten alle Religionsgemeinschaften einander gleichgestellt sein.
- Der amerikanische Staat war nicht mehr bereit, die religiös motivierte Rassendiskriminierung der «christlichen» *Bob Jones University* mit Steuerprivilegien mitzutragen. *Habermas* verweist auf diese religiös begründete Rassendiskriminierung einer amerikanischen Einrichtung fundamentalistischer Christen⁶⁵. Als die zuständige Behörde mit Entzug der Steuerprivilegien drohte, änderte man dort die restriktive Zulassungspraxis und nahm auch schwarze Studierende auf.

Die puritanischen Pilgerväter standen in England in Opposition zur staatlichen Ordnung. Sie verstanden die religiös begründete Ordnung ihrer Gemeinden in der neuen Welt als öffentliche Ordnungsstruktur schlechthin⁶⁶. Eine staatliche Ordnungsstruktur war für die Pilgerväter damit überflüssig. Sie lehnten jede staatliche Einmischung in die Religionsgemeinschaft ab, und der Weg in die neue Welt ermöglichte ihnen die Umsetzung ihrer gesellschaftlichen Vorstellungen. Sie haben die Vereinigten Staaten geistig entscheidend geformt. «Der bis heute strikte US-Staatsminimalismus basiert ... darauf, dass im

Gegensatz zu Europa die Staatlichkeit der Religion unterstellt worden ist. Trennung von Kirche und Staat bedeutet jenseits des Atlantiks, dass die Religion vor dem Staat geschützt werden soll, während Europa schon 1648 den Schlüssel dazu entdeckt hat, wie der Staat vor der Religion geschützt werden kann»⁶⁷.

Religionsgemeinschaften, die aber über dem Staat stehen, sind in Bezug auf den Frieden der Religionsgemeinschaften nicht unproblematisch, wie die Erfahrung der Religionskriege in Europa belegt. Religionsgemeinschaften treffen aber in einer globalisierten Welt auf Wahrheitsansprüche anderer Religionen. «Sie stehen mit anderen Wahrheitsansprüchen in einem Wettbewerb, im ökonomischen Sinne des Wortes»⁶⁸.

3.2. Der religiöse Markt und seine friedenspolitischen Folgen

Wenn keine religiöse Gemeinschaft vom Staat privilegiert wird, dann müssen gesellschaftlich gesehen auch alle auf gleicher Ebene stehen, nicht zuletzt in der Wahrnehmung durch die Regierung und die Justiz. «Diese Maxime wird in den Vereinigten Staaten bis heute als eine entscheidende Innovation in der Geschichte religiöser Kulturen betrachtet und einhellig gegen verschiedene Anfragen von außen verteidigt. Tatsächlich führten diese Rechtsverhältnisse zu einem sich immer mehr diversifizierenden religiösen Markt, der ... bis heute hohe Wachstumsraten verzeichnen kann. Das heißt, ... immer mehr Bürger der USA gehören – in bemerkenswertem Gegensatz zu Europa – einer religiösen Gemeinschaft an ... Allerdings verlieren die traditionellen protestantischen Hauptkirchen der USA, zum Teil in dramatischem Ausmaß, ihre Gläubigen an junge dynamische Religionsgemeinschaften und konservativ-evangelikale Netzwerke»⁶⁹.

Diese religionssoziologische Entwicklung wird als das Ergebnis der prinzipiellen Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften in der amerikanischen Gesellschaft verstanden.

Erebt religiöse Kollektividentitäten werden so durch individuelle Religionswahl unterminiert.

Traditionen bewähren vielmehr ihre Lebensfähigkeit, indem sie sich in die individuellen Lebensgeschichten einfädeln und «dabei die kritischen Schwellen des autonomen Urteils jedes einzelnen potenziellen Nutznießers passieren ... Jugendliche müssen davon überzeugt werden, dass sie im Horizont der angeeigneten Tradition ein sinnvolles, nicht verfehltes oder entleertes Leben führen können»⁷⁰.

Die große Mehrheit der Amerikaner schätzt, was unmittelbar plausibel und benutzerfreundlich erscheint. Auch im religiösen Bereich überwiegt eine pragmatisch-konsumorientierte Haltung. «Ein deregulierter religiöser Markt und der missionarische Anspruch werden von amerikanischen und deutschen Beobachtern manchmal als *McJesus Worldwide, Inc.* charakterisiert»⁷¹. Dabei überschneiden sich der religiöse Markt und der Selbsthilfemarkt zu großen Teilen. Insofern ist Religion auch nur ein Anbieter auf dem «Markt des *self-improvements*»⁷². Sie wird daran gemessen, welche praktischen Ergebnisse sie auf dem «*feel-goods*»-Feld erzielt. Amerikanische Religiosität tendiert damit zum Individuell-Therapeutischen.

In den USA gibt es eine beachtliche Kultur theologischer Lehre und Forschung. Aber diese tritt wegen der Tele-Evangelisation und den so genannten Mega-Kirchen in den Hintergrund. Es wird die Auffassung vertreten, dass in den Kirchen der USA Theologie – im Unterschied zu Europa⁷³ – kaum eine Rolle spiele.

Von dieser neuen «Marktlage der Religionen» profitieren derzeit neben esoterischen vor allem die evangelikalischen Strömungen. Sie haben den traditionellen, stärker bürokratisierten «Mainline-Protestantismus» in den USA überholt und breiten sich nun in Mittelamerika, Westafrika, Osteuropa und Asien stark aus. Sie lassen in den USA selbst eine Bastion des christlichen Fundamentalismus entstehen.

«Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass unter dem Druck der religiösen Rechten die USA den pluralistischen Weg

verlassen»⁷⁴, den die Intellektuellen Amerikas befürworten, ob sie nun dem Liberalismus⁷⁵ oder dem Kommunitarismus⁷⁶ das Wort reden.

- Die von Präsident *George W. Bush* eingeschlagene Bildungspolitik bewegt sich hart an der Grenze der amerikanischen Verfassung, weil «glaubensbasierte Initiativen» Unterricht und Wohlfahrt übernehmen und dabei offen Propaganda machen.
- Es gibt in *Bushs* Entourage nicht wenige «christliche Zionisten», die *den Religionsfrieden aufkündigen*⁷⁷, indem sie offene, kreuzzugartige Auseinandersetzung mit dem Islam und die Bekehrung der Juden propagieren und die Außenpolitik generell dem Ziel der Re-Christianisierung unterwerfen⁷⁸.

Dieser fundamentalistische Protestantismus bereitet nicht nur Agnostikern Sorge, sondern muss auch Gläubige aller Konfessionen beunruhigen. Ähnlich wie im islamischen Fundamentalismus wird Religion für profan-reaktionäre Zielsetzungen missbraucht.

Ist damit der Religionsfrieden weltweit gefährdet? Und ist die Voraussetzung für einen *clash of civilisations* (*Huntington*) gegeben? Der Staat hat die religionsfriedenssichernde Funktion in den USA verloren oder nie gehabt, die er in Europa nach dem Westfälischen Frieden (1648) bekommen hat. Sind damit die Grundlagen des Dritten Weltkrieges skizziert, wenn Fundamentalismen christlicher und islamischer Provenienz Staaten missbrauchen für ihr Ziel der Durchsetzung der jeweiligen Wahrheit?

Als deutliches Zeichen der Verständigung gegen den Geist des Terrorismus nahmen an der Beerdigungsfeier von Papst *Johannes Paul II.* verschiedene muslimische Vertretungen teil. Bei einer Privataudienz am Rande des Kölner Weltjugendtages (2005) nahm der nordrhein-westfälische Ministerpräsident *Jürgen Rüttgers* «den Wunsch des Heiligen Vaters (*Benedikt XVI.*)

mit aus Köln, an Deutschlands Schulen den islamischen Religionsunterricht einzuführen»⁷⁹.

Zwischen Europa und den USA gibt es bedeutende Ungleichheiten im Verhältnis von Religionsgemeinschaften und dem Staat. In diesem Kapitel wurden einige Unterschiede der religionsrechtlichen Modelle und ihre friedenspolitischen Folgen aufgezeigt. Die daraus sich ergebende Forderung nach einem religionsrechtlichen Dialog zwischen Europa und den USA wird im folgenden Kapitel dargestellt.

4. Der Dialog zwischen den religionsrechtlichen Modellen der USA und Europas

Die in den vorausgehenden Kapiteln skizzierten unterschiedlichen Voraussetzungen der zwei Dialogpartner USA und Europa sind kein leichter Ausgangspunkt. Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts hat indessen bewiesen, dass der transatlantische Dialog möglich ist. So unterschiedliche Ausgangspunkte haben zur Folge, «dass viele Begriffe, die diesseits und jenseits des Atlantiks im Glauben verwendet werden, man meine damit dasselbe, in Europa und in den Vereinigten Staaten eben keineswegs gleich verstanden werden»⁸⁰.

4.1. Die Wende von 1989

Als Bruchstelle des Dialoges wird auf die Wende von 1989 hingewiesen: «Was heute weltpolitisch so virulent erlebt wird, ist die seit 1989 zunehmende Tendenz, US-amerikanische Außenpolitik nach den Mustern der US-innerstaatlichen Ideengeschichte auszugestalten. Damit hat sich die Bruchstelle zwischen den beiden ideengeschichtlichen Mustern in die Weltpolitik verschoben»⁸¹. Dies hat große Folgen für das Religionsrecht gezeitigt.

Abträglich für das transatlantische Gespräch sind auch Illusionen. Es wird ein vergeblicher Versuch sein, in den USA das Verhältnis zwischen Religion und Staat nach europäischem Muster einzuführen. Die Geschichte der «Neuen Welt» lässt dies nicht zu. Hingegen kann man – wie in diesem Artikel – versuchen, die ideengeschichtlichen Unterschiede zwischen Europa und den Vereinigten Staaten bewusst zu machen. Umgekehrt kann auch der europäische säkulare Rechtsstaat nicht amerikanisiert werden⁸². Denn die europäische Gesellschaft ist wie die amerikanische Gesellschaft ein Produkt ihrer Ideengeschichte.

Die Konstellation des Kalten Krieges vor 1989 legte es den Vereinigten Staaten nahe, sich relativ «europäisch» zu verhalten, da die völkerrechtliche Einbindung des Gegners (UdSSR) als Methode akzeptiert wurde. Damit war auch die eigene völkerrechtliche Einbindung gegeben.

Vor 1989 lag die Bruchstelle zwischen den beiden Denkmodellen wenigstens zum Teil zwischen der amerikanischen Innen- und der Außenpolitik. Eine Fragestellung im transatlantischen Gespräch geht gemäß *Haller* somit dahin, «ob und allenfalls wie es ermöglicht werden könnte, sich diesem Zustand auch ohne militärisch mächtigen Gegner der USA wieder anzunähern»⁸³.

Der transatlantische Dialog sollte vor allem jene Amerikaner erreichen, welche sich überhaupt mit außenpolitischen Fragen befassen. In der Gruppe intellektuell Interessierter, die keineswegs den größten politischen Einfluss haben, kann über Fakten gesprochen werden⁸⁴.

4.2. Säkularisierte und nichtsäkularisierte Staaten

Seit 1989 kommen die Unterschiede des säkularisierten Europa und der nichtsäkularisierten USA zum Tragen. Europa wird dadurch seine eigene Säkularisierung stärker ins Bewusstsein gerufen. Damit ist in Europa und in den USA die Betrachtungs-

weise eines nicht einheitlichen Westens möglich und geradezu unvermeidlich geworden.

Welches Modell wird aber herangezogen bei der Lösung internationaler religionsrechtlicher Konflikte?⁸⁵ Denn auch Staaten mit anderen Weltreligionen werden mit der Frage des religionsrechtlichen Modells konfrontiert.

Der Islam beispielsweise kennt die Trennung von Staat und Religion nicht. Dies führt zu unterschiedlichen Modellen:

- Es gibt Staaten mit islamischer Staatsreligion, die religiös durchaus tolerant sind und die die Freiheit des Einzelnen respektieren. Der Islam verfügt also durchaus über ein gewisses Potential zur Einbindung der Religion in säkularisierte Strukturen, dies aber nur, wenn dafür günstige Voraussetzungen geschaffen werden können⁸⁶.
- Es gibt den islamistischen Fundamentalismus, der ganze Nationen vereinnahmen kann. Der Fundamentalismus behindert die Nutzung dieses Potentials. Diese Tendenz ist nicht im Islam selber angelegt, sondern der Fundamentalismus missbraucht den Islam politisch genauso, wie der christliche Fundamentalismus den nichtsäkularen Staat missbraucht, um seine Wahrheit durchzusetzen.

Auch für die anderen großen Religionen kann die entsprechende Analyse gemacht werden. Die verschiedenen Weltreligionen scheinen ebenfalls sowohl mit säkularisierten als auch mit nichtsäkularisierten Staaten zusammenzuarbeiten. Ob die Zukunft des Rechtsstaates weltweit beim säkularisierten Modell liegt oder ob der Staat die jeweilige wahre Religion zu schützen habe, wie einige Muslime ganz selbstverständlich erklären⁸⁷, das wird sich noch zeigen müssen. Jedenfalls können Letztere sich nun auch auf das amerikanische Modell stützen, das ebenfalls einem nichtsäkularen Rechtsstaat-Modell den Vorzug gibt.

Wenn Europa als säkularisierter Teil des «Westens» weltweit vermehrt mit anderen säkularisierten Staaten zusammenarbei-

tet, insbesondere auch mit den säkularisierten Staaten der islamischen Welt, könnte bildhaft gesprochen eine «Achse der Säkularisierung»⁸⁸ entstehen. Sie würde weltweit nicht nur dem Völkerrecht Auftrieb geben. Sie würde auch deutlich machen, dass ein Begriff wie der der «Achse des Bösen» im europäischen Sinn eine sprachliche Entgleisung und keine Lösung anzeigt⁸⁹.

Säkularisierte Staaten gehen auch in der Definition der Würde des Menschen von ähnlichen Prämissen aus. Nichtsäkularisierte Gesellschaften definieren die Menschenwürde erfahrungsgemäß unter anderen Vorzeichen⁹⁰.

Eine 350-jährige europäische Geschichte zeigt, wie Religion aus friedenspolitischen Gründen staatlich eingebunden werden kann. In dieser Zeit hat Europa auch viel Schuld und Leiden auf sich geladen (Inquisition, Hexenverbrennung, Kolonialgeschichte, Holocaust). Es ist aber fähig geworden, das eigene Verhalten entsprechend zu korrigieren.

Europa hat damit eine besondere Verantwortung aus moralischer Sicht, aber auch aus ökonomischen Gründen. «Weltpolitik funktioniert nun einmal so, dass sich ökonomisch starke Regionen besser durchsetzen können als ökonomisch schwache. Europa ist der einzige Kontinent, der ökonomisch stark und gleichzeitig säkularisiert ist ... Dies bedingt aber wiederum, dass Europa selber seine historisch gewachsene Staats- und Rechtskultur kennt und öffentlich klar benennt»⁹¹. Nicht zuletzt davon wird es abhängen, ob Europa in der Lage sein wird, sein säkulares Modell des Religionsrechts international einzubringen und so den Frieden auf dieser Welt nachhaltig zu fördern.

4.3. Parallelen zwischen den USA und der Schweiz

Bei allen Unterschieden zwischen dem US-amerikanischen und dem europäischen Modell des Religionsrechts sind die Parallelen zwischen der Schweiz und den USA nicht zu übersehen:

- «Religionsfreiheit ist vielleicht die kostbarste aller amerikanischen Freiheiten. Darum wurde sie von vielen unsere «erste Freiheit» genannt ... Die Begründer unserer Nation wussten, dass Religion dazu verhilft, unserem Volk einen Charakter zu geben, ohne den eine Demokratie nicht überleben kann»⁹², so der demokratische Präsident *William Jefferson Clinton* zu seinen Landsleuten 1995.
- *Charles Louis de Montesquieu* plädiert «für einen ausgeprägten Föderalismus, den er etwa in der Schweiz ... vorbildlich verwirklicht sieht und der zu einem entscheidenden Strukturprinzip der US-Verfassung wird»⁹³. Für den Franzosen *Alexis de Tocqueville* ist das föderalistische Prinzip für die Legitimationsfrage ebenfalls ein tragender Gesichtspunkt. In seiner Beschreibung der Funktionsweise der amerikanischen Verfassung sieht er «die eigentlichen demokratischen und somit legitimierenden Kräfte in den kleinen politischen Organisationen der USA, den Gemeinden (*towns*), und in den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten (wie in den Vereinen, religiösen Gruppierungen und politischen Versammlungen). Solche Einrichtungen der lokalen Politik dienen dem täglichen Einüben bürgerlicher Mitwirkung und geben der Demokratie ihr spontanes Leben. Es sind eigentliche Ausbildungseinrichtungen der Freiheit, auf die jede Verfassung angewiesen ist»⁹⁴.
- Die eidgenössische kirchgemeindliche Organisationsstruktur weist bedeutsame Ähnlichkeiten mit derjenigen der politischen Gemeinden auf. Das schweizerische Staatskirchenrecht geht in seinen Organisationsstrukturen von der Kirchgemeinde aus. Das Kirchgemeindeprinzip ist damit zuerst «ein staatsrechtliches Prinzip ... Es ist schließlich spezifisch schweizerisch, respektiert die eidgenössischen Traditionen ebenso wie die religionsrechtliche Kompetenzverteilung im Bundesstaat mitsamt der Gestaltungsfreiheit der Kantone in der Kirchengesetzgebung ... und veranschaulicht endlich

die Stellung des schweizerischen Staatskirchenrechts im europäischen Umfeld»⁹⁵. Die Schweiz sieht sich «als eine bewusst säkulare Ordnung ..., für die die Wahrung der religiösen und konfessionellen Neutralität ein wichtiges Anliegen darstellt»⁹⁶, das für das friedliche Weiterbestehen dieses multikulturellen und multireligiösen Landes unentbehrlich ist.

Damit kommen wir zum Religionsrecht in der Schweiz, das sich zentral von jenem der USA unterscheidet.

5. Modelle des Zusammenwirkens in der Schweiz

5.1. Multireligiöse Einwanderungsgesellschaft

Das schweizerische Religionsrecht kennt verschiedene Modelle des Zusammenwirkens von Staat und Religionsgemeinschaften. Das Religionsrecht ist christlich-kirchlich geprägt. Der Staat hatte bisher vor allem das Verhältnis zu den christlichen Kirchen geregelt – allenfalls noch zu den Israelitischen Gemeinden. Heute müssen die Kantone die Frage beantworten, wie sie ihr Verhältnis zu den neu in der Schweiz wirkenden Religionsgemeinschaften regeln wollen. Denn mit den Einwanderungsschüben seit dem Zweiten Weltkrieg ist die Schweiz zur multireligiösen Einwanderungsgesellschaft geworden. Heute geht es darum, z. B. Menschen serbisch-orthodoxer und islamischer Herkunft in das staatliche Religionsrecht zu integrieren⁹⁷.

Die Religionszugehörigkeit hat sich in der Schweiz während der letzten Jahrzehnte verändert. Betrug der Anteil der nicht-christlichen Religionen 1980 noch 3,2%, so war er 1990 auf 5% angestiegen; davon bezeichneten sich 152.217 Personen als der islamischen Religion zugehörig⁹⁸. Diese Zahl hat sich in zehn Jahren annähernd verdreifacht⁹⁹. Nach den Auswertungen der Volkszählung 2000 bekennen sich inzwischen mehr als 310.000 Personen in der Schweiz zum Islam¹⁰⁰. Islamische Organisationen haben bisher noch in keinem Kanton die öffentlich-

rechtliche Anerkennung erlangt¹⁰¹, obwohl sie heute mit schätzungsweise 400.000 Personen¹⁰² die drittgrößte Religionsgemeinschaft in der Schweiz bilden¹⁰³.

Der Forderung nach einer Besserstellung der muslimischen Glaubensgemeinschaften wird u. a. politisch Gehör verschafft von der «Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus»¹⁰⁴. Auch im Rahmen der Totalrevision der Luzerner Staatsverfassung hatte die Arbeitsgruppe «Staat/Kirchen/Glaubensgemeinschaften»¹⁰⁵ die Frage der öffentlich-rechtlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften zu prüfen¹⁰⁶. Im Kanton Luzern wird zudem in zwei Gemeinden seit dem Schuljahr 2002/03 an den Primarschulen islamischer Religionsunterricht erteilt¹⁰⁷. In Emmenbrücke entsteht die größte Moschee der Zentralschweiz¹⁰⁸.

«Seit dem 11. September 2001 – den Terroranschlägen auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington – hat die alte Angst vor dem Fundamentalismus ein neues Symbol»¹⁰⁹, das ein politisches Misstrauen provoziert gegen alles, was mit Religion zu tun hat. So meinte Nationalrat *Peter Vollmer*, die Ergänzung der Bundesverfassung durch einen Religionsartikel wäre «ein Signal, nach dem Motto «Bühne frei für sämtliche Fundamentalismen und Sektierer»¹¹⁰.

In dieser politisch schwierigeren Situation wirft die religionssoziologische Entwicklung die Frage auf, wie das Verhältnis von staatlichen Institutionen und den in der Schweiz an Bedeutung gewinnenden muslimischen Gemeinschaften geregelt werden kann¹¹¹. Wie soll der Staat mit seinem Religionsrecht auf die neu entstandene multikulturelle Situation reagieren? Genügen die bisherigen religionsrechtlichen Modelle? Wie wird das bisherige Religionsrecht auf die multikulturelle Situation reagieren? Um solche Fragen zu beantworten, werden wir im Folgenden einen Blick auf das Religionsrecht der Schweiz werfen.

5.2. Vorgaben der Bundesverfassung und des internationalen Rechts

Es gibt kein allgemeingültiges schweizerisches Modell, wie die Kantone ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften organisieren sollen. Gemäß der Lehre werden zwei Extrempositionen durch die Bundesverfassung ausgeschlossen: Einerseits «ist es dem Staat untersagt, Religionsgemeinschaften zu verbieten oder gar zu verfolgen. Der Staat darf sie aufgrund der Religionsfreiheit [Art. 15 BV] grundsätzlich nicht verbieten ... Andererseits darf der Staat, der die Religionsfreiheit garantiert, keine verbindliche Staatsreligion vorschreiben»¹¹².

Anders ausgedrückt: Im Rahmen der rechtsstaatlich gewährleisteten Religionsfreiheit (Art. 15 BV) gilt sowohl die positive als auch die negative Religionsfreiheit. Erstere ermöglicht es einer Person, ihre Religion grundsätzlich ohne staatliches Verbot auszuüben; letztere verbietet, dass eine Person vom Staat gezwungen wird, eine bestimmte Religion auszuüben¹¹³. Innerhalb dieser bundesrechtlichen Grenzen können die Kantone eine Vielfalt von Zuordnungstypen vom Staat zu den Religionsgemeinschaften entwickeln (Artt. 3 und 72 Abs. 1 BV).

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»¹¹⁴.

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»¹¹⁵. Gesetzgebungen, die speziell auf eine bestimmte Hauptreligion ausgerichtet sind, nehmen ab. Das Bestreben geht dahin, alle Religionen möglichst gleichmäßig zu berück-

sichtigen. Die Kantone aber genügen dem übergeordneten Religionsrecht, wenn sie die Religionsgemeinschaften nicht feindlich behandeln.

5.3. Kantonale Vielfalt der Modelle

Die föderal aufgebaute Schweiz besteht aus einer Vielfalt religionsrechtlicher Modelle. Diese Vielfalt 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 der Art. 3 und 72 Abs. 1 der Bundesverfassung im Wesentlichen den Kantonen überlassen. Die Kantone haben also die Kompetenz zur Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion.

Die kantonalen Religionsrechte enthalten von der institutionellen Einheit bis hin zur partnerschaftlichen Trennung praktisch sämtliche Modelle von Kirche und Staat. Drei Modelle aber haben sich in den Kantonen vor allem durchsetzen können:

1. das Modell der institutionellen Einheit von Staat und Kirche
2. das Modell der «Landeskirchen»
3. das Modell der Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat.

Das Modell der institutionalisierten Einheit in Finanzfragen von Munizipalgemeinde und Pfarrei wird im Kanton Wallis vertreten. Die Anerkennung der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirche bot keinerlei Probleme. Es gelang aber «im Wallis nie, die römisch-katholische Kirche in Kirchgemeinden zu organisieren»¹¹⁶.

«In den Kantonen der Deutschschweiz sowie in den Kantonen Jura, Freiburg und Waadt anerkennt der kantonale Staat

die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts»¹¹⁷. Im Modell der «Landeskirchen», wie es umgangssprachlich genannt wird, versteht sich der Kanton als mit den zwei oder drei «Landeskirchen» besonders nah verbunden, ohne dass er jedoch vorschreibt, diesen Kirchen anzugehören. Die Kirchen werden in diesem Modell in der Regel nach staatlichem Recht, d. h. öffentlich-rechtlich organisiert. Sie heben sich damit vom privatrechtlichen Verbandswesen ab.

Das Trennungsmodell von Kirche und Staat in Frankreich ist nicht ohne Einfluss auf die französischsprachige Schweiz geblieben (Genf und Neuenburg). Die Religionsgemeinschaften werden in diesem Modell der Trennung als privatrechtliche Vereine behandelt. Nicht einmal in Frankreich konnte diese strikte Trennung durchgehalten werden, weil dieselben Bürger zugleich Religionsangehörige und Staatsbürger sind. So werden im Trennungsland USA den Religionsgemeinschaften Steuererleichterungen gewährt und in Frankreich kirchliche Privatschulen vom Staat subventioniert¹¹⁸.

5.3.1. 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 wird auch als Modell für die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften herangezogen, so z. B. in den Kantonen Basel-Stadt und im Schlussbericht der Arbeitsgruppe Staat/Kirchen/Glaubensgemeinschaften der Totalrevision der Luzerner Staatsverfassung.

Im baselstädtischen 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 setzen¹¹⁹. 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.

5.3.2. 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 dieses Modell der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Mitglieder in neun Kantonen¹²⁰ der christkatholischen Kirche und in fünf Kantonen¹²¹ der Israelitischen Gemeinde gewährt. Islamische Organisationen haben hingegen bisher noch in keinem Kanton die öffentlich-rechtliche Anerkennung erlangt, obwohl sie heute die drittgrößte Religionsgemeinschaft in der Schweiz bilden.

Die öffentlich-rechtliche Anerkennung der christlichen Kirchen steht somit im Zentrum des schweizerischen Religionsrechts. «Sie ist nach herrschender Lehre und Rechtsprechung verfassungsmäßig, verstößt also weder gegen die Religionsfreiheit (Art. 15 BV) noch gegen die Rechtsgleichheit (Art. 8 BV). Die Bundesverfassung lässt die öffentlich-rechtliche Anerkennung zu, ohne sich zu deren Umfang, Inhalten und Grenzen zu äußern»¹²².

Eine Folge der öffentlich-rechtlichen Anerkennung ist der Umstand, «dass die Kantone den staatlich anerkannten Religi-

ongemeinschaften einen Teil ihrer Hoheitsgewalt zukommen lassen»¹²³. Das staatliche Recht gibt den Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, Kirchensteuern von ihren Mitgliedern zu erheben, was der Finanzierung der Religionsgemeinschaften dient. «An deren Inkasso (wie auch an der Subventionierung einer Religionsgemeinschaft) hat der Staat kein unmittelbares Eigeninteresse. Vielmehr gilt sein Interesse dem Ziel, das die Religionsgemeinschaft mit dem erhaltenen Geld verfolgt, z. B. in kulturellen oder sozialen Tätigkeitsbereichen, und ihn damit entlastet»¹²⁴. Deshalb ist es üblich geworden, «Sozialbilanzen» über das Wirken der Landeskirchen zu erstellen¹²⁵.

Die Kantone anerkennen nicht-demokratisch organisierte Religionsgemeinschaften wie z. B. die römisch-katholische Kirche nicht einfach als solche an, außer bei Konkordaten wie z. B. dem Basler Bistumskonkordat von 1828¹²⁶. Sie stellen dieser Kirche zusätzliche, demokratisch verfasste Körperschaften des öffentlichen Rechts zur Seite. «Man spricht von einem dualistischen System. Diesen parakirchlichen Zweitorganisationen und nicht den Bischöfen verleihen die Kantone das Steuerrecht»¹²⁷. Dazu schreibt der Bischof von Basel, *Kurt Koch*: «Das strukturelle Hauptproblem der katholischen Kirche in der Deutschschweiz besteht somit in der Existenz von zwei verschiedenen Systemen, die miteinander zur Deckung zu bringen sind. Deshalb reiben sich die staatskirchenrechtlichen Systeme mit dem katholischen Kirchenverständnis und vor allem mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses versteht unter «Ortskirche» weder die einzelne Gemeinde noch einen regionalen Verband, sondern das Bistum ... Demgegenüber gehen die staatskirchenrechtlichen Systeme ganz von der Gemeinde aus und haben dazu geführt, dass die Pastoral weitestgehend auf Pfarrei und Kirchengemeinde konzentriert ist»¹²⁸.

Weiter wird in der Literatur Kritik laut, dass die von den Kantonen geschaffenen Zweitorganisationen die Bezeichnung «Landeskirchen» führen (z. B. in den Kantonen Basel-Stadt, Luzern, Zürich) und ihr Legislativorgan als «Synode» bezeichnen. «Das komme einer staatlichen Anmaßung von Titeln

gleich, die der Kirche vorbehalten seien, und verführe die [subsidiäre] Zweitorganisation, das Bistum in seinem Kirchesein zu konkurrenzieren»¹²⁹.

Aus staatskirchenrechtlicher Sicht wird diese Kritik ernst genommen. Der religiös neutrale, die Religionsfreiheit respektierende Staat leiht den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft sein öffentliches Recht. Die landeskirchlichen Körperschaften verfolgen nicht den Zweck, selber Kirche sein zu wollen, sondern «die finanziellen und administrativen Voraussetzungen für die Seelsorge zu schaffen, und sie leisten Hilfe zur Erfüllung kirchlicher Aufgaben»¹³⁰. Dennoch bleiben sehr viele Fragen offen, wie auch der Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkonferenz, *Daniel Kosch*, in seinem Bild vom «dualen Kirchenschach»¹³¹ aufzeigt. Einen Lösungsansatz sieht er in dem von Papst *Benedikt XVI.* zitierten Kirchenvater *Cyprian*: «*Nilhil sine episcopo* (nichts ohne den Bischof) – *nilhil sine consilio vestro* (nichts ohne den Rat des Presbyteriums, also der Seelsorgenden) – *nilhil sine consensu plebis* (nichts ohne Zustimmung des Volkes)»¹³². *Cyprian* hat dieses Modell aber als innerkirchliches Modell gedacht, nicht als Modell zweier Rechtssysteme, wie sie den kirchlichen Alltag von nicht-demokratischen, öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen in der Schweiz prägen.

Die Religionsgemeinschaften haben, wenn sie Steuern erheben wollen, sich nach direkt-demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien zu organisieren. Kantonales öffentliches Recht, das die öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften bei der Steuererhebung anwenden, muss von Bundesrechts wegen auf demokratischen Grundlagen beruhen¹³³. Der Bund gewährleistet nämlich Kantonsverfassungen nur, wenn sich die Kantone demokratisch organisieren (Art. 51 Abs. 1 BV). Bei der Steuererhebung müssen die der Steuer zugrunde liegenden Rechtserlasse demokratisch legitimiert sein. Dies gilt auch für die nach kantonalem öffentlichem Recht organisierten öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften. Dieses Erfordernis läuft hierarchisch gegliederten Religionsgemeinschaften – wie

etwa der römisch-katholischen Kirche – zuwider, scheint aber letztlich den Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaften zu nützen, weil ihnen damit ein demokratisches Mitspracherecht bei der Finanzierung ihrer Religionsgemeinschaft vermittelt wird.

5.3.3. *Reformatorisch, katholisch oder paritätisch geprägte Kantone*

Der Schwerpunkt des schweizerischen Staatskirchenrechts liegt in den Rechtsordnungen der sechsundzwanzig Kantone¹³⁴. Angesichts der Verschiedenheit der sechsundzwanzig Modelle wird in der Literatur nach einem Vereinheitlichungskriterium gesucht. Deshalb spricht man von reformatorisch oder evangelisch-reformiert geprägten Kantonen, von katholisch geprägten und von paritätisch zusammengesetzten Kantonen.

Reformatorisch geprägte Kantone sind Basel-Landschaft, Basel-Stadt, Bern, Waadt und Zürich. Vor allem die Kantone Bern und Zürich sind aus historischen Gründen eine enge Verbindung mit ihrer Landeskirche eingegangen. Bern gehört zu jenen Kantonen, «deren Landeskirchentum – wenn auch in rechtsstaatlich gemäßigter Form – bis heute substantielle Teile eines landesherrlichen Kirchenregimentes bewahrt»¹³⁵. In den Kantonen Bern und Zürich sind die Landeskirchen selbstständig und organisatorisch aus dem Staat ausgegliedert. Allerdings werden auch in diesen Kantonen wesentliche Elemente der Kirchenorganisation in staatlichen Gesetzen geregelt.

Zürich kennt ein ausgeprägtes Landeskirchentum und tut sich schwer mit dessen Reform. Ein erster Anlauf dazu wurde am 30. November 2003 von den Stimmbürgerinnen und Stimmbürgern verworfen. «Bis zum Inkrafttreten der neuen Kantonsverfassung ... hat es die Zürcher Ordnung den anerkannten Religionsgemeinschaften verunmöglicht, das Wahl- und Stimmrecht ihrer Mitglieder selbständig zu regeln (es namentlich Ausländerinnen und Ausländern einzuräumen, was ihrem Selbstverständnis entspricht)»¹³⁶. Noch heute wird ein

Großteil der Pfarrstellen der evangelisch-reformierten und ein paar wenige der römisch-katholischen Kirche in Zürich vom Staat finanziert aufgrund von historischen Rechtstiteln, die auf die Säkularisierung von Kirchengütern im 19. Jahrhundert zurückgehen.

In den ursprünglich reformatorisch geprägten Kantonen Genf und Neuenburg ist das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Staat weitgehend entflochten. Diese welschen Kantone prägt das Modell der so genannten Trennung von Kirche und Staat. Unter dem Einfluss der französischen Trennungsgesetzgebung von 1905 erließ der Kanton Genf 1907 ein Gesetz zur Abschaffung des staatlichen Kultusbudgets, das aus allgemeinen Steuermitteln einseitig die evangelisch-reformierte und die christkatholische Kirche zu Lasten der Katholiken begünstigte. 1944 erklärte die Kantonsregierung in einem Beschluss, der heute noch in Kraft steht, die «öffentliche Anerkennung» der drei historisch bedeutendsten Kirchen, die oben genannt wurden¹³⁷.

Die Kirchen verlangen in Genf und Neuenburg von ihren Mitgliedern keine Steuern, sondern erheben nur vereinsrechtliche Mitgliederbeiträge. Trotzdem bestehen auch in diesen Trennungskantonen Verbindungslinien zwischen Kirchen und Staat. So gibt es in beiden Kantonen staatlich mitfinanzierte evangelisch-theologische Fakultäten an den jeweiligen Universitäten. Zudem hilft der Staat den Kirchen beim Einzug der Vereinsmitgliederbeiträge. So werden in Genf diese Beiträge im Sinne freiwilliger Kirchensteuern vom Staat berechnet «und allen Personen mitgeteilt, die auf der Steuererklärung ihre Konfession angegeben haben. Der Staat nimmt diese freiwillige Steuer ein und gibt sie an jede der drei anerkannten Kirchen weiter»¹³⁸.

Der Kanton Basel-Stadt kann als mittlere oder gemäßigte Variante sowohl gegenüber dem so genannten Landeskirchentum der Kantone Zürich und Bern als auch gegenüber den Trennungskantonen Genf und Neuenburg verstanden werden. In Basel-Stadt stellt der Kanton keine weitergehenden Vor-

schriften für die öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften auf¹³⁹.

Durch eine Revision der Kantonsverfassung erhielten 1910 die evangelisch-reformierte und christkatholische, 1972 die römisch-katholische Kirche und die Israelitische Gemeinde die öffentlich-rechtliche Anerkennung, verbunden mit einem weitgehenden Selbstbestimmungsrecht. Die Kantonsverfassung verlangt seit ihrer Partialrevision im Jahre 1972 nur noch, dass die Mehrheit der stimmenden Kirchenmitglieder (bzw. der Mitglieder der Israelitischen Gemeinde) Erlass und Änderung der Kirchenverfassung (bzw. der Verfassung der Israelitischen Gemeinde) zustimmt und dass der Regierungsrat die auf diese Weise erlassene oder geänderte Verfassung genehmigt.

Was das baselstädtische Staatskirchenrecht von anderen Kantonen unterscheidet, ist die Regelung des Steuerrechts. Die juristischen Personen, d. h. die Wirtschaftsunternehmen, müssen gemäß baselstädtischem Staatskirchenrecht keine Kirchensteuern bezahlen. Die Kirchen müssen hier ihre Kirchensteuer bei ihren Mitgliedern selbst erheben, was die sehr hohe Austrittsbewegung in diesem Kanton mindestens teilweise erklären kann.

Katholisch geprägte Kantone machen den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen in der Regel weniger organisatorische Vorschriften als reformatorisch geprägte Kantone. In diesen Kantonen (Tessin, Freiburg, Appenzell-Innerrhoden, Wallis und die Innerschweizer Kantone), die einen starken römisch-katholischen Bevölkerungsanteil aufweisen, hat der Staat bei der öffentlich-rechtlichen Anerkennung in der Regel darauf Rücksicht genommen, dass die römisch-katholische Kirche eine eigene, sogar weltweit geltende Organisation besitzt. So steht z. B. der Innerschweizer Kanton Obwalden «für eine Formulierung des Selbstbestimmungsrechts, die den modernsten Anforderungen an eine Konkretisierung der Religionsfreiheit entspricht»¹⁴⁰.

In den *konfessionell paritätisch zusammengesetzten Kantonen* Graubünden, St. Gallen, Aargau und Thurgau schließlich hat der

Staat für die Kirchen Rahmenordnungen geschaffen, in denen sich diese mehr oder weniger autonom organisieren können. Bestehend aus früheren Untertanengebieten sowohl evangelischer als auch katholischer Obrigkeiten, war z. B. der Aargau seit je paritätisch. Die geltende Kantonsverfassung von 1980 ist «hauptsächlich die Arbeit Kurt Eichenbergers, der sie auch authentisch kommentiert hat»¹⁴¹. Im Rahmen der Religionsfreiheit findet ein Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften Eingang, «das mit den üblichen Auflagen der öffentlich-rechtlichen Anerkennung, v. a. dem Erfordernis einer demokratischen Ordnung eingeschränkt wird»¹⁴². Wie die meisten Kantonsverfassungen in der Schweiz sieht auch das Staatskirchenrecht des Kantons Aargau für die römisch-katholische Kirche einen Dualismus vor, «freilich ohne der kanonischen Seite mit entsprechenden Differenzierungen Rechnung zu tragen ... So gilt beispielsweise das Demokratiegebot streng, einheitlich und mit Einschluss des Pfarrwahlrechts für alle anerkannten Religionsgemeinschaften»¹⁴³. Der Aargau kennt ebenfalls keine Kirchensteuer für juristische Personen.

*5.4. Öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften*¹⁴⁴

Genügen die bisherigen Modelle der Zusammenarbeit von Religion und Staat den Anforderungen der multireligiösen Einwanderungsgesellschaft? Wie wird eine öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften beurteilt? Sind die Kantone angesichts des religiösen Pluralismus rechtlich verpflichtet, weitere Religionsgemeinschaften öffentlich-rechtlich anzuerkennen?

Es gibt bisher in der Schweiz keinen Rechtsanspruch auf öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Die Kantone haben bisher nur die Kirchen und die Israelitischen Gemeinden öffentlich-rechtlich anerkannt. Die Begren-

zung 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 Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 14 EMRK) verpflichten die Kantone zur rechtsgleichen Behandlung und damit zur positiven Parität unter den Religionsgemeinschaften.

Eine öffentlich-rechtliche Anerkennung lässt sich nicht erzwingen¹⁴⁵. Es müsste denn eine entsprechende gesetzliche Regelung geschaffen werden, wie etwa das österreichische Anerkennungs-gesetz, welches einen Anerkennungsanspruch statuiert¹⁴⁶.

Die Privilegierung einzelner Religionsgemeinschaften widerspricht weder dem Neutralitäts- noch dem Paritätsprinzip grundsätzlich, solange sie nicht aufgrund von religiöser, sondern säkularer Kriterien erfolgt¹⁴⁷. Das Bundesgericht hält 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»¹⁴⁸. Diese Praxis fand in der älteren Literatur durchwegs Zustimmung. In der neueren Literatur mehren sich die Stimmen, die für eine Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften plädieren¹⁴⁹. Für *Pius Hafner* stand 1991 fest, dass «die öffentlich-rechtliche Anerkennung grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften mit einer gewissen Bedeutung»¹⁵⁰ offen stehen muss.

Die Möglichkeit für eine Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften bestünde heute schon in über der Hälfte der Kantone¹⁵¹. Bei Revisionen der Kantonsverfassungen besteht die Tendenz, die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften zu ermöglichen, wie die Versuche im Kanton Zürich, im Kanton Basel-Stadt, im Kanton Waadt und im Kanton Luzern¹⁵² zeigen.

Viele Fragen bleiben noch offen: Wird sich das Bundesgericht zu einer Praxisänderung bewegen lassen? Beim Einbürgerungsentscheid im Sommer 2003 und beim Frauenstimmrechtsentscheid 1990 ist dies geschehen. Wird sich das Bundesgericht aufgrund der stärkeren Betonung der grundrechtlichen Argumente auch bei der Anerkennung von weiteren Religionsgemeinschaften zu einer neuen Praxis entscheiden? Wie wird die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften sich entwickeln?

Interessierte Religionsgemeinschaften müssen sich bewusst sein, dass das schweizerische direkt-demokratische Modell des Religionsrechtes seine Spezifika hat. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Religionsgemeinschaft durch einen Kanton mit Verleihung der Steuerhoheit an diese Religionsgemeinschaft steht in einem Spannungsfeld verschiedener Rechte und Interessen. Drei Interessensebenen sind dabei zu unterscheiden¹⁵³.

5.4.1. Drei Interessensebenen bei der öffentlich-rechtlichen Anerkennung

5.4.1.1. Religionsgemeinschaft

Die Religionsgemeinschaften wollen sich mit der Steuerhoheit, die mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung verbunden ist, eine bessere finanzielle Ausgangslage verschaffen. Sie wünschen bei der öffentlich-rechtlichen Anerkennung möglichst wenig organisatorische Vorschriften des Kantons. So möchte z. B. die römisch-katholische Kirche von ihrem Selbstverständnis her nicht, dass das Religionsrecht ihr vorschreibt, dass sie die Pfarrer von den Kirchenmitgliedern demokratisch wählen lassen muss.

Habermas ist der Meinung: «In multikulturellen Gesellschaften kann die rechtsstaatliche Verfassung nur Lebensformen tolerieren, die sich im Medium ... nichtfundamentalistischer Überlieferungen artikulieren»¹⁵⁴. 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»¹⁵⁵. Zum Beispiel konnte die römisch-katholische Kirche in der Schweiz bereits zu einer Zeit von der Religionsfreiheit profitieren, als sie die Religionsfreiheit in ihrer damaligen Form noch ablehnte. «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 [des 19. Jahrhunderts] und während des Kulturkampfes zu bestätigen»¹⁵⁶.

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»¹⁵⁷.

Die Bundesverfassung schützt zwar in einem gewissen Ausmaß die Rechte der Religionsgemeinschaften. «Dieser Schutz reicht jedoch nur so weit, wie der öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaft vom Kanton Organisationsautonomie eingeräumt worden ist»¹⁵⁸. Die Religionsgemeinschaften sind darauf hinzuweisen, auf was sie mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung verzichten: auf das Selbstbestimmungsrecht. Auf die entsprechenden kantonalen organisatorischen Vorschriften kommen wir nun zu sprechen.

5.4.1.2. *Kanton*

Die Gestaltungsfreiheit der Kantone ermöglichte den Aufbau eines eigenen und selbstständigen staatskirchenrechtlichen Modells, das der Besonderheit jedes Kantons Rechnung trägt. Kantone können im Rahmen ihrer Kulturhoheit selber bestimmen, welchen Religionsgemeinschaften sie in welchem

Ausmaß ihr kantonales öffentliches Recht vor allem im Hinblick auf die Einziehung von Kirchensteuern weitergeben. Die Bundesverfassung garantiert ihnen denn auch diese Freiheit im Rahmen der erwähnten bundesrechtlichen Kompetenzverteilung in den Artikeln 3 und 72 Abs. 1 der Bundesverfassung.

Das beinhaltet auch den ausdrücklichen Verzicht auf die verfassungsrechtliche Verankerung eines wie immer ausgestalteten Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften. Dies bedeutet für öffentlich-rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften, dass sie grundsätzlich auf ein Selbstbestimmungsrecht verzichten, wie es Deutschland im Grundgesetz verankert hat¹⁵⁹.

Felix Hafner ist der Auffassung, die Beschränkungen der Rechte, welche mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung in der Schweiz einhergehen, stellen eher einen Grundrechtsverzicht als einen Grundrechtseingriff dar¹⁶⁰. Bundesgerichtspräsident *Giusep Nay* vertritt die These: «Soweit die qualifiziert als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannte Kirche/Religionsgemeinschaft geliehene Hoheitsgewalt ausübt, hat sie – wie der Staat die Grundrechte der Bürgerinnen und Bürger – jene ihrer Mitglieder zu beachten ... Als ausgeschlossen darf betrachtet werden, *bereits allein* aufgrund der Möglichkeit des Austritts eine Grundrechtsbindung der Religionsgemeinschaft zu verneinen ... Es stellt daher ... einen Eingriff in die positive Religionsfreiheit dar, ohne weiteres den Austritt aus der Kirche als Glaubensgemeinschaft zuzumuten, um anderen schweren Grundrechtseingriffen zu entgehen»¹⁶¹. Denn hoheitliches Handeln der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften, z. B. beim Einziehen der Kirchensteuer, ist grundrechtsgebunden. Dass ein europäischer «Staat dies als Bedingung nennt, ist unter der EMRK nicht zu beanstanden»¹⁶².

Eine Übersicht über die Rechtsprechung 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 Rahmens¹⁶³.

Den Schweizer Kantonen ist es also vom Bundesgesetzgeber und vom Bundesgericht überlassen, ob und welche Autonomie sie einzelnen oder allen Religionsgemeinschaften zukommen lassen wollen. Demgemäß ist auch die Bedingung, eine demokratische Binnenstruktur vorweisen zu müssen, im Gegensatz zur Bundesrepublik nicht verfassungswidrig, auch nicht konventionswidrig im Sinne der EMRK¹⁶⁴. Das Schweizer Bundesgericht stützte das bestehende Modell 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 organisieren¹⁶⁵.

Dies führt bei einer hierarchisch gegliederten Religionsgemeinschaft zu einer Doppelstruktur (Staatskirchenrecht und Kirchenrecht), wie das Beispiel der römisch-katholischen Kirche zeigt¹⁶⁶. In diesen «Ordnungen» gelten unterschiedliche «Zugehörigkeitsmodelle»¹⁶⁷.

5.4.1.3. Mitglieder

Wenn eine Religionsgemeinschaft sich mit einem Kanton einigen konnte und von diesem als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt wurde, kam gelegentlich das böse Erwachen. Denn die 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»¹⁶⁸.

Weiter stellt sich die Frage, was Vorrang hat: 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 so weit 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»¹⁶⁹.

Die Rahmenkonvention des Europarates zum Schutz der nationalen Minderheiten hält ausdrücklich fest, dass dieser Schutz den Personen zukomme, welche Minderheiten angehören, und dass diese Personen ihre Rechte einzeln oder zusammen mit anderen Personen ausüben können. «Dies bedeutet auch eine Absage an das Konzept von Gruppenrechten»¹⁷⁰. Denn für *Haller* 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?»¹⁷¹

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»¹⁷². Wenn 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.

Dieses Mitspracherecht wird allerdings in einigen Kantonen den ausländischen Mitgliedern von Religionsgemeinschaften¹⁷³ nicht gewährt, obwohl fast alle Kantonsverfassungen das Ausländerstimmrecht zulassen¹⁷⁴. 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»¹⁷⁵. Denn die Um-

schreibung 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 Schweizer Pass 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 den hier nur verwiesen werden kann¹⁷⁶.

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 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 vermochte. Die Religionsgemeinschaften müssen sich der Konsequenzen des vermehrten Dialogs mit dem grundrechtsgebundenen Rechtsstaat bewusst werden.

5.4.2. Alternativen

Gesellschaftliche Integration kann nicht ausschließlich durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung gewährt werden. Im Vordergrund einer religionspolitischen Optik steht nicht nur das Rechtsgleichheitsgebot und das Diskriminierungsverbot, sondern auch das Integrationsgebot. In Frage steht dabei vor allem die Integration von Menschen aus fremden Kulturen mit den unterschiedlichsten Religionszugehörigkeiten¹⁷⁷.

Eine aktive Religionspolitik im 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)¹⁷⁸. Es gilt, den neuen Religionsgemeinschaften den Weg zu öffnen, sich in die religionsrechtlichen Modelle der Kantone einfügen zu können. Dies bedeutet, sich strukturell zu integrieren, bei gleichzeitigem kulturellem Fremdbleiben. Daraus ergeben sich zwei Forderungen an das Gemeinwesen:

- religionsrechtliche Unterstützung öffentlich-rechtlich nicht anerkannter Religionsgemeinschaften und
- Aufklärungsarbeit in und über die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften¹⁷⁹.

5.4.2.1. Religionsrechtliche Unterstützung

Öffentlich-rechtlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften sollten aktiv gefördert werden, 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 Vereinsmitgliedsbeiträge 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 christliche Formen anknüpft. Zum Beispiel kommt der schulfreie Samstag vielen Religionsgemeinschaften entgegen. Dazu kommen Dispensationen von der Schulpflicht aus religiösen Gründen. Aber auch der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen und die entsprechende Ausbildung von Lehrpersonen an nicht-

christlichen Theologischen Fakultäten ist ein solcher Schritt¹⁸⁰. Der Religionsunterricht 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? Eine zukunftsweisende 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»¹⁸¹.

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 Perspektiven 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 gegenüber der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Öffentlichkeit dazu verpflichtet ist. Je mehr 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 das Risiko in sich, dass sich eine Religionsgemeinschaft schleichend verändert und dass Mitglieder die demokratischen Grundsätze für sich entdecken.

5.4.2.2. *Aufklärungsarbeit*

Integration ist bekanntlich kein einseitiger Vorgang. Er 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 Kirchen und der Staat sollten öffentlich über neue, bisher fremde Religionen und Kulturen Aufklärungsarbeit leisten. Nur so können in der Gesamtbevölkerung die Akzeptanz gesteigert und etwa auch demokratische Mehrheiten im Hinblick auf eine öffentlich-rechtliche Anerkennung von neu in der Schweiz wirkenden Religionsgemeinschaften gefunden werden.

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. Aufgrund von Art. 8 Abs. 3 BV darf sich der Staat bei der Geschlechtergleichstellungsfrage nicht einfach neutral zurückhalten, sondern muss eine aktive und positive Gleichstellungspolitik betreiben. Im Bund und in vielen Kantonen gibt es deshalb auch Gleichstellungsbüros und Gleichstellungskommissionen. Es wäre vorstellbar, dass der Staat auch im Bereich des Religionswesens analoge Institutionen schaffen könnte, um die Bevölkerung über das Wirken von anderen Religionsgemeinschaften zu orientieren»¹⁸². Der Staat sollte ein Klima schaffen, damit demokratische Entscheide etwa in Richtung öffentlich-rechtlicher Anerkennung von neu in der Schweiz wirkenden Religionsgemeinschaften möglich werden.

Ein Schritt in diese Richtung erfolgte ab dem Schuljahr 2006/07 im Kanton Luzern, indem der Staat einen Teil der Verantwortung für die religiös-ethische Grundbildung übernimmt und eine Wochenstunde mit dem Titel «Ethik und Religionen» einführt neben der konfessionellen Religionsstunde¹⁸³.

Eine multireligiöse Gesellschaft bringt viele neue Herausforderungen. Die Universitäten, die Schulen sind gefordert, Antworten zu entwickeln auf religionswissenschaftlich-theologische und religionsrechtliche Fragen.

6. Ausblick

Religiöse Gemeinschaften wirken in einem nicht-religiösen, säkularen Rechtsstaat. In den USA und in Frankreich wird diesem Faktum durch unterschiedliche Trennungsmodelle Rechnung getragen. Die Schweiz und viele europäische Länder kennen Formen der konkordatären oder rechtlichen Verbindung. Diese Tatsache gilt es nochmals in Erinnerung zu rufen, wenn es um die Ausgestaltung der Beziehungen der Religionsgemeinschaften zu verschiedenen Modellen des demokratischen Rechtsstaates geht. Nötige Veränderungen am bestehenden Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Rechtsstaat lassen sich im direkt-demokratischen Modell nur dadurch bewirken, dass für solche Korrekturen demokratische Mehrheiten gewonnen werden.

Der Rechtsstaat ist nicht nur der Demokratie, sondern auch der Friedensordnung, dem Recht und der Gerechtigkeit¹⁸⁴ verpflichtet. «Die Religionsgemeinschaften sind Kräfte, die diese rechtsstaatlichen Elemente zum Teil positiv mitgestalten [als Wertelieferanten¹⁸⁵], zum Teil aber auch strapazieren»¹⁸⁶ durch fundamentalistische Tendenzen. Der Rechtsstaat sollte sich ihnen gegenüber deshalb nicht einfach indifferent verhalten. Er hat einen religionspolitischen Auftrag. «Dieser Auftrag bezieht sich namentlich auch darauf, dass die Religionsgemeinschaften, welche die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen, unterstützt werden»¹⁸⁷.

Umgekehrt müssen aber auch die Religionsgemeinschaften und die Kirchen sich neu auf den demokratischen Rechtsstaat einlassen. D. h. es muss ein breites Gespräch zwischen Theologie/Religionswissenschaft und Rechtswissenschaften entstehen. Wie wollen die Religionsgemeinschaften und Kirchen in einer multireligiösen Gesellschaft mitspielen, wenn sie die Spielregeln dieser Gesellschaft nicht kennen. Die Kirchen und die Religionsgemeinschaften werden «aus ihrer Binnenperspektive das Verhältnis der religiösen Gemeinde (a) zum liberalen Staat, (b) zu anderen Religionsgemeinschaften und (c) zur säku-

larisierten Gesellschaft im Ganzen neu bestimmen»¹⁸⁸. Erst dadurch werden sie zum gesellschaftsverträglichen Partner einer multireligiösen Gesellschaft, die durch einen demokratischen Rechtsstaat zusammengehalten wird.

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 des Rechtsstaates 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 multireligiöse Gesellschaften noch zusammen? Nicht Religion oder Zivilreligion wie bisher, sondern säkulares, staatliches Recht ist für die Integration moderner Gesellschaften von eminenter Bedeutung, wie der Soziologe *Jens Jøtzkowitz* in seiner soziologischen Untersuchung zu Recht und Religion festhält¹⁸⁹.

«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»¹⁹⁰.

ANMERKUNGEN

- 1 *Jürgen Habermas*: Intoleranz und Diskriminierung, in: *Aram Mattioli / Markus Ries / Enno Rudolph* (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen – Europa 1770–1848 (Kultur – Philosophie – Geschichte 1), Zürich 2004, 43–56, hier 48.
- 2 *Joseph Kardinal Ratzinger*: Auf der Suche nach dem Frieden, in: *ders.*: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 123–137, hier 136.
- 3 «Ich erschrak, als mich mein Freund Apel zum ersten Mal öffentlich einen Neomarxisten nannte», zitiert nach *Rolf Wiggershaus*: Jürgen Habermas, Reinbek bei Hamburg 2004, 38.
- 4 Der Staatssozialismus «hat das sozialistische Projekt mit dem Entwurf – und der gewaltsamen Durchsetzung – einer konkreten Lebensform verwechselt. Wenn man jedoch «Sozialismus» als Inbegriff notwendiger Bedingungen für emanzipierte Lebensformen begreift, über die sich die Beteiligten *selbst* erst verständigen müssen, erkennt man, dass die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft den normativen Kern auch dieses Projekts bildet». *Jürgen Habermas*: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M. 1992, 12.
- 5 Einen Meilenstein setzte das Zweite Vatikanische Konzil mit der «Erklärung über die Religionsfreiheit» vom 07. 12. 1965. Am 29. 10. 2005 veranstaltete die Professur für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht der Universität Luzern aus Anlass des 40-Jahr-Jubiläums eine Tagung mit dem Titel «Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat», publiziert in der Edition NZN beim TVZ, hrsg. von *Adrian Loretan-Saladin / Toni Bernet-Strahm*, Zürich 2006.
- 6 Publiziert in: «zur debatte». Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34 (2004) Heft 1. Hier ist die «Stellungnahme Professor Dr. Jürgen Habermas» (2–5) und die «Stellungnahme Joseph Kardinal Ratzinger» (5–7) abgedruckt.
- 7 Bundesrat *Moritz Leuenberger*: Das Böse, das Gute, die Politik. Verführung in der Politik, in: Bulletin ET 13 (2002) 245–248, hier 245f (gekürzte und redigierte Fassung der Rede anlässlich des Symposiums des Lucerne Festival am 06. 09. 2002 in Luzern).
- 8 *Gerhard Besier*: «The First of our Liberties ... a Lustre to our Country». Zum Verständnis der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von

- Amerika, in: *Hermann Lübbe u. a.*: Religionsfreiheit und Konformismus. Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit, Münster 2004, 27–48, hier 45f.
- 9 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 46.
 - 10 Ebd. 48.
 - 11 Ebd.
 - 12 Dieser Umgang stand auch damals im Widerspruch einerseits zur US-spezifischen Dominanz der Religion über die Staatlichkeit und andererseits zur mangelnden Trennung von Recht und Moral.
 - 13 *Gret Haller*: Der transatlantische Dialog und die Achse der Säkularisierung. Gedanken zu Europa in der Zeit nach dem Irak-Krieg, in: *Bulletin ET 14* (2003) 211–219, hier 216f.
 - 14 Vgl. *Gret Haller*: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion, Berlin 2002.
 - 15 Staatsreligion wurde das Christentum erst unter Kaiser Theodosius I. (380).
 - 16 *Rudolf Leeb*: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen im Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin 1992, 71–120.
 - 17 «Im Brief an Annulinus über die Privilegierung der Kleriker heißt es in der Begründung, daß die Priester wegen der Wohlfahrt des Staates ohne irgendeine Behinderung ihrem Gesetz dienen sollen». Ebd. 144.
 - 18 Ebd. 152.
 - 19 Ebd. 121.
 - 20 Ebd. 154.
 - 21 Ebd.
 - 22 Die römische Prägung der Theologie ist noch zu wenig analysiert worden. Vgl. *Basil Studer*: *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451)*, Paderborn 1998, 60–82.
 - 23 *Harold J. Berman*: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M. 1995, 186 (Titel der Originalausgabe: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard College 1983).
 - 24 Ebd. 145.
 - 25 *Peter Landau*: Der Einfluss des kanonischen Rechts auf die europäische Rechtsstruktur, in: *Reiner Schulze* (Hrsg.): *Europäische Rechts- und Verfassungsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung* (Schriften zur europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 3), Berlin 1991, 49.
 - 26 Im Investitur-Streit ging es zuerst darum, bei Bischöfen und Äbten den geistlichen und weltlichen Anteil deutlich zu unterscheiden. Als Zweites stand die Frage im Zentrum, ob der geistlichen oder der weltlichen

- Macht die Personenwahl und die Ersteinsetzung zuständen. Die Bischöfe verloren ihre Funktion als Reichsbeamte.
- 27 *Martin Kriele*: Säkularisierung und die islamische Herausforderung, in: *Lübbe*: Religionsfreiheit und Konformismus (Anm. 8), 242–259, hier 251.
 - 28 Zu den theologischen Gründen für die Religionskriege vgl. *Adrian Loretan*: Das Verhältnis der Kirche zum Staat im Umbruch, in: *ders.* (Hrsg.): Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995, 12–18, hier 13–15.
 - 29 *Kriele*: Säkularisierung (Anm. 27) 249. Im kanonischen Recht bezeichnet der Begriff später den Übertritt eines Ordenspriesters zum Weltpriester.
 - 30 Ebd. 251.
 - 31 *Leuenberger*: Verführung in der Politik (Anm. 7) 246.
 - 32 *Otto Kallscheuer*: Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik, in: *ders.*: Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1996, 17–38, hier 19.
 - 33 Bundesrat *Moritz Leuenberger*: Die Wiederkehr des Religiösen in der Politik, in: Bulletin ET 15 (2004/2: 5. Internationaler Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie) 164–174, hier 171.
 - 34 *Hartmut Kress*: Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild. Kulturelle Grundlagen – sozial- und rechtsethische Problemstellungen, in: *ders.* (Hrsg.): Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 21–58, hier 48.
 - 35 *Hermann Lübke*: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: *Hermann Kleger / Alois Müller* (Hrsg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 195–220, hier 205–207.
 - 36 *Kress* lehnt auch den limitativen Zweck ab. Vgl. *Kress*: Religionsfreiheit und Toleranz (Anm. 34) 46–49.
 - 37 Ein entsprechender Vorschlag für die Präambel der total revidierten Kantonsverfassung des Kantons Luzern wurde auf Anfrage des Präsidenten der Verfassungskommission, Ständerat *Dr. Franz Wicki*, verfasst von *Adrian Loretan*: «Im Bewusstsein, dass die unantastbare Würde des Menschen als Ebenbild Gottes und die daraus folgenden Menschenrechte grundlegend sind für die freiheitliche Demokratie, und in der Überzeugung, dass die Stärke des Volkes sich misst am Wohl der Schwachen, geben sich die Bürgerinnen und Bürger des Kantons Luzern folgende Verfassung».
 - 38 *Ernst Wolfgang Böckenförde*: Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, in: *ders.*: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 33–58, hier 37f.
 - 39 Vgl. *Leuenberger*: Verführung in der Politik (Anm. 7) 245–248.

- 40 *Gret Haller*, Erwartungen einer europäischen Politikerin an den Beitrag der Theologie zum Frieden, in: *Bulletin ET* 15 (2004/2: 5. Internationaler Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie) 142–154, hier 145.
- 41 «Die französische Revolution ging in den napoleonischen Kriegen unter, 1870 fand der deutsch-französische Krieg statt, ganz zu schweigen von den beiden Weltkriegen, und diese Aufzählung ist erstens immer noch höchst unvollständig, und zweitens beschränkt sie sich ohnehin [mehrheitlich] auf Geschehnisse in Westeuropa». Ebd. 147.
- 42 Ebd.
- 43 Ebd. 147f.
- 44 Vgl. dazu die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» vom 07. 12. 1965; *Loretan-Saladin / Bernet-Strahm*: *Das Kreuz der Kirche* (Anm. 5).
- 45 Vgl. oben 2.1.2: «Ansätze eines säkularen Rechtsstaates».
- 46 Vgl. das Kapitel «Der Ursprung der westlichen Rechtstradition in der päpstlichen Revolution», in: *Berman*: *Recht und Revolution* (Anm. 23) 144–198, bes. 186.
- 47 Das kanonische Recht hat sogar den Boden bereitet für den Gedanken der Gleichheit der Menschen. Denn im Kirchenrecht leitet sich der Gedanke der Gleichheit der Menschen aus deren Gottebenbildlichkeit ab. Vgl. das Kapitel «Von der Personenwürde der Getauften zur Personenwürde aller Menschen», in: *Adrian Loretan*: *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit oder Ist der Kirchenaustritt Privatsache?*, in: *Kirche und Recht. Zeitschrift für die kirchliche und staatliche Praxis* 4 (1998) 79–101, hier 79–81.
- 48 Vgl. *Thilo Marauhn*: *Grundrechte in den Kirchen*, in: *Paul Richli* (Hrsg.): *Wo bleibt die Gerechtigkeit? Antworten aus Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft (Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft 5)*, Zürich 2005, 203–225.
- 49 Vgl. *Adrian Loretan*: *Grundrechte in den Kirchen*, in: *Richli*: *Wo bleibt die Gerechtigkeit* (Anm. 48) 227–251.
- 50 *Johannes Schwartländer*: *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Forum Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz)*, Mainz 1993, 14.
- 51 *Wolfgang Huber*: *Menschenrechte – Christenrechte*, in: *Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche*, im Auftrag der Synode der Evangelisch-Reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland hrsg. vom Landesvorstand, Neukirchen 1989, 82.
- 52 Vgl. *Felix Hafner*: *Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens (Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Reihe B: Öffentliches Recht 15)*, Basel 1985, 128–141.

- 53 So der Amerikaner *John Rawls*: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 132–141. So der Europäer *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 13–14.
- 54 Vgl. *Derek H. Davis*: Explaining the Complexities of Religion und State in the United States. Separation, Integration, and Accomodation, in: *ders. u. a.* (Hrsg.): International Perspectives on Freedom and Equality of Religious Belief, Waco (Tex.) 2002, 169–181.
- 55 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 31.
- 56 Ebd.
- 57 Virginia Statut der Religionsfreiheit vom 16. 01. 1786, zit. nach *Herbert Schambeck / Helmut Wüdder / Marcus Bergmann* (Hrsg.): Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, Berlin 1993, 145–148.
- 58 Ebd. 182f.
- 59 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 31.
- 60 Vgl. *Charles Lippy*: Pluralism Comes of Age. American Religious Culture in the Twentieth Century, Armonk (N.Y.) / London 2000, 8.
- 61 Der Begriff «Eidgenossenschaft» und die *invocatio Dei* in den Verfassungen wäre hier für die Schweiz in Erinnerung zu rufen.
- 62 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 31.
- 63 Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 149 vom 01. 07. 2002, 33.
- 64 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 44.
- 65 *Jürgen Habermas*: Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des post-modernen Liberalismus, in: DZPh 51 (2003) 3, 367–394, hier 386.
- 66 Bei den Räumungen der jüdischen Siedlungen am 19. 08. 2005 durch den Staat Israel wurde dieses Phänomen ebenfalls sichtbar. Es gab Menschen, die nur den Rabbi, nicht aber den säkularen Staat als Autorität anerkannten.
- 67 *Haller*: Der transatlantische Dialog (Anm. 13) 212f.
- 68 *Claus Leggenie*: Religionen und Globalisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 7/2005 (Beilage zur Wochenzeitschrift «Das Parlament») 3–6, hier 4f.
- 69 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 37f. Vgl. *Roger Finke / Rodney Stark*: The Churching of America 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy, New Brunswick 1992.
- 70 *Habermas*: Kulturelle Gleichbehandlung (Anm. 65) 388.
- 71 *Besier*: Religionsfreiheit (Anm. 8) 40.
- 72 *Rainer Prätorius*, In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003, 188.
- 73 Vgl. *Adrian Loretan* (Hrsg.): Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, Münster 2004.
- 74 *Leggenie*: Religionen und Globalisierung (Anm. 68) 5.

- 75 So formuliert z. B. *John Rawls*' politischer Liberalismus keine liberale Weltanschauung, sondern liberale politische Prinzipien, nach denen sich auch nicht-liberale Lebensformen und Denkweisen in einer pluralistischen Gesellschaft zu richten haben. Einen interessanten Einblick in *Rawls*' Konstruktion seiner Gerechtigkeitsphilosophie (*A Theory of Justice*, Cambridge [Mass.] 1971) gewährt sein Buch: *Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel*, Frankfurt a. M. 2002. Vgl. *ders.*: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hrsg. von *Wilfried Hinsch*, Frankfurt a. M. 1994.
- 76 Zum Beispiel *Michael Walzer*: *Politik und Religion in der jüdischen Tradition*, in: *Kallscheuer*: *Europa* (Anm. 32) 121–140, hier 132–140.
- 77 Nicht kursiv im Original.
- 78 *Leggenie*: *Religionen und Globalisierung* (Anm. 68) 5.
- 79 Neue Zürcher Zeitung am Sonntag vom 21. 08. 2005, 3. Zu den unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Konzepten des Religionsunterrichts in Deutschland und der Schweiz vgl. *Adrian Loretan*: *Religionsunterrichtskonzepte und ihre rechtlichen Koordinaten*, in: *René Pabud de Mortanges / Erwin Tanner* (Hrsg.): *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht* (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 15), Zürich 2005, 357–387, bes. 363–373.
- 80 *Haller*: *Der transatlantische Dialog* (Anm. 13) 213.
- 81 Ebd. 217.
- 82 Auch osteuropäische Staaten können sich nicht «amerikanisieren», es sei denn, sie gingen an ihre eigenen und immer noch prägenden Wurzeln des 17. Jahrhunderts zurück und würden dort die Rangfolge zwischen Staat und Religion umdrehen. Solches ist bisher kaum vorstellbar. Wenn heute einige osteuropäische Staaten eine gewisse Affinität zum amerikanischen Staatsminimalismus erkennen lassen, so liegt dies darin begründet, dass die kommunistische Herrschaft den Staat gründlich in Misskredit gebracht hat. Durch die Integration vieler dieser Staaten in die Europäische Union wird das säkulare Rechtsstaatsmodell wieder gestärkt.
- 83 *Haller*: *Der transatlantische Dialog* (Anm. 13) 217.
- 84 *Haller* erwähnt als Beispiel die Thematisierung des unterschiedlichen Umgangs mit gefährlichen Gütern: Europa verbietet solche eher durch das Gesetz. Europa tendiert also für die Bewältigung der vielfältigen Gefahren oder sonstiger Missstände auf diesem Planeten zu bindenden völkerrechtlichen – und notabene moralisch neutralen – Regelungen. Die USA vertrauen lieber auf die Sammelklage gegen den Produzenten. Entsprechend ihrer umgekehrten ideengeschichtlichen Prägung wollen die USA im Einzelfall handeln, basierend auch auf ihrer moralischen Wertung dieses Falles. Und die letztere kann von einem völlig gleich liegenden Fall durchaus abweichen, weil das nationale Interesse der USA

- ausschlaggebend ist, welches auch religiös verstanden wird (vgl. ebd. 217).
- 85 Bei der Beantwortung dieser Frage in Sarajevo ist *Haller* auf die Bedeutung des Religionsrechts für die gemeinsame Friedensarbeit von Amerikanern und Europäern aufmerksam geworden. In ihrem Buch «Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion» (Anm. 14) beschreibt die Autorin ausgehend von der Erfahrung ihres fünfjährigen Einsatzes in Sarajevo als Menschenrechtsbeauftragte des Staates Bosnien und Herzegowina solche Phänomene und analysiert die ihnen zugrunde liegenden Werthaltungen im transatlantischen Vergleich. Dies gezeigt zu haben, ist eines der Verdienste der Arbeiten von *Dr. iur. Gret Haller*. Ihr wurde das Ehrendoktorat für Staatswissenschaft (Dr. rer. publ. h. c.) durch die Universität St. Gallen 2004 verliehen in Würdigung des entschiedenen Einsatzes für die Menschenrechte sowie der grundlegenden Analyse des unterschiedlichen Rechts- und Staatsverständnisses in Europa und in den USA. – Frau *Haller* war u. a. Präsidentin des Schweizer Parlaments und Botschafterin der Schweiz beim Europarat in Straßburg. Heute ist sie als Publizistin tätig. Sie hat gezeigt, dass das Religionsrecht keineswegs ein Gegenstand für Spezialisten bleiben kann, sondern in seinem Einfluss auf das Gesamt des Rechts eines Rechtsstaates diesen so (säkular) oder so (nicht-säkular) entscheidend prägt. Vgl. auch *Gret Haller: Politik der Götter. Europa und der neue Fundamentalismus*, Berlin 2005.
- 86 In dieses Bild passt die Tatsache, dass es bis 2005 mehr islamische als christliche Staatspräsidentinnen gab.
- 87 So der tunesische Vertreter *Mehrez Hamdi* in der internationalen «Conference of the Erasmus – Socrates Coordinators» vom 21. bis 26. 06. 2005 auf Sizilien (Palermo). Die Kongressakten sind noch nicht veröffentlicht.
- 88 *Haller: Der transatlantische Dialog* (Anm. 13) 217f.
- 89 *Leuenberger: Verführung in der Politik* (Anm. 7) 245–248.
- 90 Der Irak-Krieg kann im arabischen Raum für Jahrzehnte ein großes Problem verletzter Würde hinterlassen. Damit entsteht die Gefahr des Erstarkens fundamentalistischer Bewegungen. Eine Annäherung an das europäische säkulare Rechtsstaatsmodell könnte Gegenkräfte stärken.
- 91 *Haller: Der transatlantische Dialog* (Anm. 13) 218f.
- 92 Zitiert nach *Besier: Religionsfreiheit* (Anm. 8) 33.
- 93 *Jörg Paul Müller: Die demokratische Verfassung. Zwischen Verständigung und Revolte*, Zürich 2002, 113.
- 94 Ebd. 114.
- 95 *Dieter Kraus: Schweizerisches Staatskirchenrecht*, Tübingen 1993, 368. Vgl. *ders.: Das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, in: *Kress: Staatskirchenrecht* (Anm. 34) 257–273.

- 96 *Kraus*: Staatskirchenrecht (Anm. 95) 442.
- 97 Vgl. *Adrian Loretan*: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften – ein Instrument gesellschaftlicher Integration?, in: *Martin Baumann / Samuel M. Bebloul* (Hrsg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005, 171–196.
- 98 Statistisches Jahrbuch der Schweiz 2001, 693f und 723.
- 99 1980 hatten sich lediglich 56.625 Personen als islamisch bezeichnet (vgl. Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1990, 312).
- 100 Vgl. «Raum zwischen Agglomerationen füllt sich. Volkszählungsergebnisse zur Bevölkerungsstruktur», in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 18 vom 23. 01. 2002, 11.
- 101 *Sandro Cattacin / Cla Reto Famos / Michael Duttwiler / Hans Mabning*: 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 2003.
- 102 So der Religionswissenschaftler *Samuel Bebloul* im Gespräch mit der Neuen Luzerner Zeitung vom 18. 07. 2003 (Nr. 164), 18. Er geht davon aus, dass die Statistik der Volkszählung 2000 schon wieder überholt ist.
- 103 Vgl. *Christian Jäggi*: Die Muslime und ihr Verhältnis zum westlich-säkularen Staat, in: *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28) 156–160.
- 104 Die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus hat im Herbst 2002 eine geschlossene Fachtagung zum Thema «Rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften» durchgeführt.
- 105 Der Autor war Mitglied in dieser Kommission.
- 106 Vgl. *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28); *ders.* (Hrsg.): Rappports Églises – État en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin (FVKS 49), Freiburg i. Ü. 1997.
- 107 Diese Einführung läuft nicht ohne gesellschaftliche Kontroversen ab. Vgl. «Koranschule nach Schweizer Art, mit Verbindungen zur islamistischen Szene», in: Neue Zürcher Zeitung am Sonntag Nr. 24 vom 25. 08. 2002, 1 und 21. Auf diesen Fundamentalismus-Vorwurf antwortet der Ethnologe und Religionswissenschaftler *Christian Jäggi*: «Die Schwierigkeit ist, dass in der islamischen Gemeinschaft, der Umma, großer Wert auf Solidarität gelegt wird. Und man erfährt immer wieder, dass Muslime mit Kritik an anderen Muslimen sehr zurückhaltend sind. Das ist ein Problem. Ich erwarte, dass islamische Gemeinden sich mehr in der Öffentlichkeit von radikalen Gruppen distanzieren», so in: *Jäggi*: Muslime (Anm. 103) 156–160. – Das Hauptproblem des muslimischen Religionsunterrichts sind zweifelsohne die fehlenden Lehrmittel, so dass in dieser Notsituation auch auf politisch zweifelhafte Unterlagen zurückgegriffen wird.

- 108 Vgl. Neue Luzerner Zeitung Nr. 200 vom 31. 08. 2001, 19.
- 109 *Christoph Winzeler*: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 16), Zürich 2005, 9.
- 110 Ebd.
- 111 Vgl. *René Pabud de Mortanges / Erwin Tanner* (Hrsg.): Muslime und schweizerische Rechtsordnung (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 13), Freiburg i. Ü. 2002.
- 112 *Felix Hafner / Georg Gremmelspacher*: Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz, in: *Denise Buser* u. a. (Hrsg.): Menschenrechte konkret – Integration im Alltag. Referate des 2. Basler Menschenrechtssymposiums und weitere Beiträge, Basel / Genf / München 2005, 67–86, hier 68. Einige Hinweise dieses fünften Kapitels sind im interdisziplinären Gespräch mit dem Fachkollegen *Prof. Dr. iur. Felix Hafner* entstanden. Ihm möchte ich an dieser Stelle danken.
- 113 Vgl. *Peter Karlen*: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich 1988, 214–216 (positive Religionsfreiheit) und 216–223 (negative Religionsfreiheit).
- 114 *Konrad Sabfeld*: Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organen, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte (Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft 3), Zürich 2004, 237–238.
- 115 *Dieter Kraus*: Schweizerisches und europäisches Religionsrecht im Dialog, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht (SJKR) 2002, Bern 2003, 11–38, hier 38.
- 116 *Johannes Theler*: Zum Verhältnis von Kirchen und Staat im Kanton Wallis: eine besondere Art der Kirchenfinanzierung, in: *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28) 228–235, hier 229. Mein Amtsvorgänger, *Prof. Oskar Stoffel*, hat dies über viele Jahre vergeblich versucht.
- 117 *Daniel Kosch*: Das Miteinander von kirchenrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Strukturen als Lernchance, in: *Loretan-Saladin / Bernet-Strabm*: Das Kreuz der Kirche (Anm. 5), 69–87, hier 69.
- 118 *Axel Freiherr von Campenhausen*: Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, München ³1996, 393–395.
- 119 Vgl. *Sabfeld*: Aspekte der Religionsfreiheit (Anm. 114) 44.
- 120 Zürich, Bern, Solothurn, Basel-Stadt, Basel-Landschaft und Aargau (auf Verfassungsebene); Luzern, Schaffhausen und St. Gallen (durch Parlamentsbeschluss).
- 121 Basel-Stadt, Bern, Freiburg, St. Gallen und Zürich.
- 122 *Hafner / Gremmelspacher*: Beziehungen (Anm. 112) 71.
- 123 Ebd.
- 124 Vgl. *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 153.
- 125 Kritisch dazu *Hans Geser*: Sozialbilanzierung: eine neue gesellschaftliche

- Legitimationsstrategie der Kirchen? in: *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28) 145–155.
- 126 Vgl. *Adrian Loretan*: Das «Streichungsrecht» der Diözesanstände bei der Basler Bischofswahl oder Alte Texte – eine neue Sichtweise, in: *Klaus-Theodor Geringer / Heribert Schmitz* (Hrsg.): *Communio in Ecclesiae Mysterio*. FS für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 2001, 335–351.
- 127 *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 51.
- 128 *Kurt Koch*: Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, in: SKZ 167 (1999) 722–725, hier 723f; *ders.*: Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend, Wegweisungen für die Kirche der Zukunft, Freiburg i. Ü. 2000, 25.
- 129 *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 52.
- 130 *Urs Josef Cavelti*: System und Funktion der staatskirchenrechtlichen Organe in der Schweiz, in: *Louis Carlen* (Hrsg.): Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag (FVKS 24), Freiburg i. Ü. 1987, 31–43, hier 31.
- 131 *Kosch*: Miteinander (Anm. 117) 72.
- 132 Ebd. 86.
- 133 Ausführlicher dazu: *Felix Hafner*: Kirche und Demokratie. Betrachtungen aus juristischer Sicht, in: SJKR 1997, Bern 1998, 37–90, hier 77.
- 134 Vgl. *Dieter Kraus*: Kantonales Staatskirchenrecht. Sechszwanzig Realisierungen eines Themas, in: *ders.*: Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene, Tübingen 1993, 150–314.
- 135 *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 96.
- 136 Ebd. 107f.
- 137 Ebd. 118f.
- 138 *Nicole Fatjo*: Eine Landeskirche, vom Staat getrennt seit 1907: Geschichte und heutiger Stand (deutsche Zusammenfassung), in: *Alfred Schindler* (Hrsg.): Kirche und Staat. Bindung – Trennung – Partnerschaft. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Zürich 1994, 160.
- 139 Vgl. *Felix Hafner*: «Hinkende Trennung» von Kirche und Staat im Kanton Basel-Stadt, in: *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28) 213–223.
- 140 *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 87.
- 141 Ebd. 112.
- 142 Ebd.
- 143 Ebd. 114.
- 144 Vgl. *Loretan*: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung (Anm. 97) 171–196.
- 145 Vgl. *Cla Reto Famos*: Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 6), Freiburg i. Ü. 1999, 167–170.

- 146 Die Voraussetzungen sind: Die Religionslehre, der Gottesdienst, die Verfassung und der Name dürfen nicht gesetzeswidrig oder sittlich anstößig sein.
- 147 Vgl. *Ueli Friederich*: Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht, Bern 1993, 349.
- 148 BGE 21, 676.
- 149 *Stefan Grotefeld*: Politische Integration und rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Überlegungen aus sozialetischer Sicht, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht (SJKR) 1999, Bern 2000, 107–143.
- 150 *Pius Hafner*: Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg i. Ü. 1991, 197. Da es jedoch guter Gründe bedarf, um die staatliche Neutralität einzuschränken, «wird man zu dem Schluss kommen müssen, dass das Integrations-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», so *Stefan Grotefeld*, in: *ders.*: Politische Integration (Anm. 149) 134.
- 151 *Liz Fischli-Giesser*: Die öffentlich-rechtliche Stellung «anderer» Religionsgemeinschaften, in: *Loretan*: Kirche – Staat (Anm. 28) 160–168.
- 152 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. 07. 2003).
- 153 Vgl. *Hafner / Gremelspacher*: Beziehungen (Anm. 112) 74–77.
- 154 *Jürgen Habermas*: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: *Charles Taylor* u. a. (Hrsg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993, 147–196, hier 177.
- 155 *Walter Kälin*: Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Integration zwischen Assimilation und Multikulturalismus, in: *Hans-Rudolf Wicker* u. a. (Hrsg.): Migration und die Schweiz, Zürich 2003, 139–160, hier 150.
- 156 *Grotefeld*: Politische Integration (Anm. 149) 123. Zum Wandel in der römisch-katholischen Kirche vgl. *Adrian Loretan*: Wie entwickelt die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten, in: *Loretan-Saladin / Bernet-Strahm*: Das Kreuz der Kirche (Anm. 5) 19–34.
- 157 Vgl. *Walter Kälin*: Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, 43.

- 158 *Hafner / Gremmelspacher*: Beziehungen (Anm. 112) 75.
- 159 Vgl. *Achim Nolte*: Jüdische Gemeinden in Baden und Basel. Eine rechtsvergleichende Studie über ihr Recht und ihre rechtliche Stellung, Berlin 2002.
- 160 *Felix Hafner*: Trennung von Kirche und Staat. Anspruch und Wirklichkeit, in: *Basler Juristische Mitteilungen* 1996, 225–256.
- 161 *Giusep Nay*: Schweizerischer Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften. Hilfen und Grenzen, in: *Loretan-Saladin / Bernet-Strahm*: Das Kreuz der Kirche (Anm. 5) 35–47, hier 41f.
- 162 *Sablfeld*: Aspekte der Religionsfreiheit (Anm. 114) 174.
- 163 *Friederich*: Kirchen und Glaubensgemeinschaften (Anm. 147) 469.
- 164 Vgl. das Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts bezüglich der Verleihung der Körperschaftsrechte an die Zeugen Jehovas (BVerfGE vom 19. 12. 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. *Sablfeld* kommentiert dazu: «Bei den Argumenten des Kirchenbundes drängt sich ... der Eindruck auf, man habe in Deutschland kopiert». *Sablfeld*: Aspekte der Religionsfreiheit (Anm. 114) 42.
- 165 BGE 1P.269/1998/sch (Organisationsstatut Römisch-katholische Kantonalkirche Schwyz), sub 3. c).
- 166 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. Vgl. *Giusep Nay*: Kirche und Staat im Lichte der Religionsfreiheit. Die schweizerische Lösung des Dualismus, in: *Adrian Loretan / Franco Luzzatto* (Hrsg.): Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Kontext Europa (Theologie Ost – West 3), Münster 2004, 65–78.
- 167 Vgl. *Adrian Loretan*: Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit – oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?, in: *Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Ge-*

- sellschaft, hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, Zürich 1998, 113–145.
- 168 *Felix Hafner*: Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz, in: Panorama. Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft der Schweiz 2002, Nr. 1, 7–14, hier 10.
- 169 *Kälin*: Kulturkonflikt (Anm. 157) 44–45.
- 170 *Gret Haller*: Die Französische Revolution heute. Perspektiven einer europäischen Identität, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 141 vom 21./22. 06. 2003, 85.
- 171 *Kälin*: Einwanderungsgesellschaft (Anm. 155) 150.
- 172 *Kälin*: Kulturkonflikt (Anm. 157) 50.
- 173 Vgl. die Übersicht über die das Ausländerstimmrecht betreffenden Gesetze in den römisch-katholischen Kantonalkörperschaften, erstellt von *Erwin Tanner* und *Meret Baumann*, Stand 07. 05. 2003 in: *Loretan*: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung (Anm. 97) 193.
- 174 Der Kanton Zürich hat in der Abstimmung im November 2003 das Ausländerstimmrecht abgelehnt. Der Kanton Schwyz lehnte in seiner Abstimmung vom 24. 01. 2002 das kirchliche Ausländerstimmrecht ab.
- 175 *Felix Hafner*: Kirche und Demokratie (Anm. 133) 78.
- 176 *Loretan*: Konzilerklärung (Anm. 167); *René Pabud de Mortanges*: Die Erklärung des Austritts aus der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Konsequenzen, in: SJKR 2003, Bern 2004, 103–143.
- 177 Vgl. *Doris Bianchi*: Die Integration der ausländischen Bevölkerung. Der Integrationsprozess im Lichte des schweizerischen Verfassungsrechts, Zürich 2003.
- 178 Siehe Anm. 101.
- 179 *Hafner / Gremmelspacher*: Beziehungen (Anm. 112) 81.
- 180 Vgl. *Adrian Loretan u. a.* (Hrsg.): Religionsunterricht an der öffentlichen Schule, Zürich 2000; *ders.*: Theologische Fakultäten (Anm. 73).
- 181 *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Mit dem Unvertrauten vertraut werden. Die plurale Gesellschaft ist keine laizistische Zone: Bekenntnisfreiheit als Menschenrecht gilt für Christen und Muslime gleichermaßen, sie steht nicht unter dem Vorbehalt hergebrachter Kultur, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 160 vom 17. 07. 2004, 41. Vgl. *Adrian Loretan / Konrad W. Sabfeld*: Der Islam stellt die Schweiz vor neue Herausforderungen. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in zwei Beschwerden gegen die Schweiz, in: *Dieter A. Binder / Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer* (Hrsg.): Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, Innsbruck / Wien / Bozen 2006, 45–63.
- 182 *Hafner / Gremmelspacher*: Beziehungen (Anm. 112) 85.
- 183 *Florian Flobr*: Neuerungen als Chance sehen, in: Pfarreiblatt Katholische

- Kirche Stadt Luzern, Nr. 15/2006, August 2006, 2. Vgl. *Thomas Glur / Brigitte Glur-Schüpfer*: Religiöse Grundbildung im Kanton Luzern, in: *Loretan*: Religionsunterricht (Anm. 180) 213–221.
- 184 *Adrian Loretan*: Überpositive Gerechtigkeitskriterien sind unentbehrlich! Rechtsphilosophische Überlegungen, in: *Richtli*: Wo bleibt die Gerechtigkeit (Anm. 48) 39–66.
- 185 Vgl. *Winzeler*: Einführung (Anm. 109) 151.
- 186 *Hafner / Gremmelpacher*: Beziehungen (Anm. 112) 85.
- 187 Ebd.
- 188 *Habermas*: Intoleranz und Diskriminierung (Anm. 1) 48.
- 189 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 machen (vgl. *Jens Jetzkowitz*: 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 11], Münster 2000).
- 190 *Kraus*: Religionsrecht im Dialog (Anm. 115) 11–38, hier 38.

CHRISTOPH GELLNER

ZEITGENÖSSISCHE LITERATUR –
ECHOLOT FÜR RELIGION?

ERKUNDUNGEN IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN
GEGENWARTSLITERATUR

Erstaunlich genug: im zeitgenössischen Theater lässt sich in den letzten fünfzehn Jahren eine verstärkte *Hinwendung zu religiösen Themen* beobachten, die überaus aufschlussreich ist für deren *neue gesellschaftlich-kulturelle Virulenz*. Immer mehr Theatermacher griffen explizit religiöse Fragen auf¹: Das Berliner Maxim Gorki-Theater führte in der Spielzeit 2004/05 drei «Glaubenswerkstätten» durch, die in einem ambitionierten sechsteiligen Bibelprojekt bedrängende Zeitfragen erörterten. *Christoph Schlingensiefels* Aktion «Church of Fear» (2003) rückte die Angst in den Mittelpunkt: «Man hat uns den Glauben genommen, aber die Angst nimmt man uns nicht!»² Die Berliner Volksbühne erkundete 2004 in ihrer «Vaterunser»-Produktion die sich in der religiösen Kommunikationsform des Gebets eröffnenden performativen Potentiale. *Bühnenbearbeitungen der «Zehn Gebote»* stellten in München, Bremen, Berlin und Münster die überkommenen Orientierungsmaßstäbe des Zusammenlebens im Zeitalter der Ich-AGs auf den Prüfstand. «Der liebe Gott kann froh sein, dass es ihn nicht gibt»³, flüchtet sich *Christoph Marthaler's* Adaption der «Zehn Gebote» (2001) angesichts der vom Turbokapitalismus erfassten Überlebens-Hölle ins Ironische und lässt den Schauspieler *Ulrich Voß* Vergeblichkeitsverse aus Kohelet vortragen, die sich nicht in der Vorlage von *Raffaele Viviani* finden. *Johann Kresnik* (2004) führt den Umgang mit den Zehn Geboten in den von Rassismus und Gewalt geprägten westlichen Gesellschaften aus der Sicht eines

farbigen Fremden vor Augen. *Johan Simons'* Bühnenbearbeitung der Dekalog-Verfilmung von *Krzysztof Kieslowski* (2004) spielt deren Gültigkeit in der existentiellen Versuchsanordnung einer Abendmahlsfeier mit abhanden gekommenem Erlöser durch. «In unserer Gesellschaft war der einzige Gott jahrzehntlang das Geld», bilanziert der Intendant des Gorki-Theaters *Armin Petras*. «Jetzt erleben wir ..., dass Geld allein nicht zum Leben reicht»⁴. Darüber hinaus entstanden *neue Religionsdramen*, die ganz eigene Plots für die Auseinandersetzung mit dem Spirituellen in Zeiten des Postatheismus (*Peter Michalszik*) finden wie z. B. «Der Bus (Das Zeug einer Heiligen)» des jungen Schweizer Dramatikers *Lukas Bärfuss*, ein fulminantes Stück über das spirituelle Vakuum im heutigen Westeuropa und den verzweifelten Versuch, der Leere etwas entgegenzusetzen. Oder *Tancred Dorsts* «Die Wüste» (ebenfalls 2005 uraufgeführt), das vom französischen Dandy, Wüstenforscher und Eremiten *Charles de Foucauld* und dem Geheimnis seiner religiösen Bekehrung handelt. 1999 wurde in Wuppertal «Hiob proben» des in Budapest und Berlin lebenden Juden *Istvan Eörsi* uraufgeführt: «Wir versuchen es mal mit der ursprünglichen Geschichte», sagt sein Autor über die Wahl dieses Dramenstoffes. «In der ist alles drin: nicht nur die Gaskammern, auch Hiroshima, der Gulag und die aktuellen Genozide. Obendrein steht ein einzelner Mensch mit seiner Trauer im Mittelpunkt, so dass wir in den Abgrund leuchten können ... zwischen der Güte des Schöpfers und der Schlechtigkeit der geschöpften Welt»⁵.

Das berührt sich eng mit *Thomas Hürlimanns* «Einsiedler Welttheater» (2000). Bisher zeigte man in Einsiedeln *Calderóns* «Großes Welttheater» in der Übertragung *Joseph von Eichendorffs*, der den Autor mit dem Meister gleichsetzte, «also mit Gott. Diese Gleichung kann das Theater in einer bildersatten Zeit nicht mehr leisten. Wer oder was Gott ist – wir wissen es nicht», notierte der Schweizer Gegenwartsautor zu seiner Modernisierung des barocken Sakralspektakels «voller Zweifelsflöhe und Zeitgestank». «Aber während des ganzen Spiels schaut das Publikum auf das Kloster, das sich mit seinen Türmen über den Platz erhebt. Sie verweisen auf das Geheimnis ... eben das Andere, das Unsicht-

bare, das was über und hinter den Dingen liegt ...»⁶. Bewusst setzt *Hürlimann* an die Stelle von *Calderóns* Gewissheiten Zweifel und an die Stelle seiner Antworten Fragen. Dabei korrespondiert der Demonstration von «Gottes Plan» und dem «Gesetz der Gnade» im Original die für unsere «antwortlose Gegenwart» unverminderte Dringlichkeit der in *Calderóns* Zeit durch die Pest aufgeworfenen Frage nach dem Warum menschlichen Leidens: in Anlehnung an Jesu Gottesschrei (Mk 15,24 / Ps 22,1) wird sie bei *Hürlimann* in einer Art Spiel im Spiel vom Heiland am Kreuz selbst gestellt.

Alles in allem besteht das *neu erwachte Interesse der Theater am Religiösen* in der Tat «in der Schaffung eines besonderen Ereignisraums, in dem die großen Fragen der menschlichen Existenz», so *Katharina Keim*, «greifbar (wenn auch nicht begreifbar) werden» – «jenseits der einstmaligen klaren Abgrenzungen zwischen Aufklärung und scheinbarem Irrationalismus»⁷. Bezeichnend dafür ist das Diktum von *Frank Castorf*, Intendant der Berliner Volksbühne, der Dramatisierungen der großen Romane *Fjodor M. Dostojewskijs* sowie *Michail Bulgakows* «Meister und Margarita» herausbrachte: «Allein die Rationalität der schnell arbeitenden Computerzeit, das geht nicht. Nur mit Zynismus zerbricht alles. Religiosität ist ein Anker»⁸.

1. Neue Unbefangenheit

Die Auseinandersetzung mit den Künsten gehört inzwischen zu den produktivsten Feldern, denen für das Profil *theologischer Zeitgenossenschaft* besondere Relevanz zukommt⁹. Eine zeit- und kulturell sensible Theologie tut denn auch gut daran, *Literatur* im Sinne einer *Zeitdiagnostik und Kulturhermeneutik* auf ihre je eigenen Gegenwartsdeutungen zu befragen und als herausfordernden Auslegungshorizont christlichen Glaubens ernst zu nehmen. Nichts dient solcher *Erfahrungs(ver)schärfung* wie *neuer Sprachsensibilität* besser als die Spracharbeit der Dichter. Meine Erkundung der postmodern-pluralen Gegenwartsliteratur (spätestens seit den 1990er Jahren

versteht man darunter nicht mehr die Nachkriegsliteratur seit 1945 insgesamt, sondern nur mehr die der letzten eineinhalb Jahrzehnte) versucht, einen möglichst breiten Überblick über die religiöse Signatur der Zeit mit der Herausprofilierung seismographisch aufschlussreicher Werkprofile zu verbinden. Wohl wissend, dass «die spröde Menschenliebe der Literatur», wie sie *Brigitte Kronauer* jüngst in ihrer Büchner-Preis-Rede (2005) beschwor, im «beharrlichen Zurückzerlegen von Gesellschaft und Bevölkerung in Einzelne, in Einzel- und Eigenheiten» besteht. In der Tat hat die Literatur zu zeigen, dass «die Welt eine komplizierte, ja verworrene ist, eine nicht auf das Idyll holzschnittartiger Gegensätze zu reduzierende», zugleich hat sie «die bodenlose Rätselhaftigkeit, unantastbar wie die Menschenwürde, eines jeden ihrer Bewohner» erfahrbar zu machen: «wir alle ... in flüchtigen, doch einmaligen Mischungen und Ausziselierungen ... Unikat in Detail und Variation»¹⁰.

Religion wird nicht mehr zwangsläufig als irrelevant abgetan, vielmehr werden im gesellschaftlich-kulturellen Mainstream lange tabuisierte, scheinbar «erledigte» religiöse Fragen neu relevant. Im Blick auf die aktuelle deutschsprachige Gegenwartsliteratur spricht *Georg Langenhorst* von einer «neuen Unbefangenheit im Umgang mit Religiösem». Von einem bedeutsamen kulturellen Klimawechsel, so dass Religion heute für SchriftstellerInnen wieder ein mögliches, ja literarisch produktiv herausforderndes Thema darstellt¹¹. Wenn auch weiterhin kein Massenphänomen, haben Religion, Konfession, die Bibel wie die Gottesfrage im vielfältigen Spektrum zeitgenössischer Literatur wieder einen Platz, der unter anderen Vorzeichen steht als noch vor 20 oder 30 Jahren. «Die Götter sind tot», so lautete das wirkmächtige Diktum *Gottfried Benns*, «schlechtes Stilprinzip, wenn man religiös wird, erweicht der Ausdruck»¹². Über Jahrzehnte war denn auch das ernsthafte ästhetische Ringen um Sprache und Sache des Religiösen in Literatur und Feuilletons weitgehend verstummt. «Ob ein Kind, das in einer schon komplett atheistischen Familie aufwächst, noch erschrickt, wenn es fünfzehn oder neunzehn wird und selbst erlebt, dass Gott fehlt? Oder vermisst so jemand

überhaupt nichts?»), tauchte 1981 in *Martin Walsers* Büchner-Preis-Rede die Gottesfrage in Form einer überraschten, sich Rechenschaft gebenden Rückfrage über die Folgen der An- oder Abwesenheit Gottes wieder auf. «Ich möchte annehmen, auch ein richtiges Atheistenkind muss, bevor es in das Gottlosigkeits-Stadium seiner Eltern eingehen will, durch ein Dickicht durch, in dem Gott mit jedem Ast den Weg verbaut und unerreichbar ist, sobald man glaubt, man brauche ihn. Womit ich nur sagen will, auch wir, die wir seit Jahrzehnten zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselt wird ... , auch wir können noch in den Schrecken dieses jungen Büchner fallen, wenn wir wieder einmal zahnwehhaft scharf spüren, dass Gott fehlt»¹³. Bezeichnend das Bekenntnis, das *Ernst Jandl* 1994 zum 70. Geburtstag *Friederike Mayröckers* ablegte: «Wir sind Christen, ein Wort, das man heute wieder aussprechen darf»¹⁴. 2001 präsentierte die viel gelesene Zeitschrift «Das Gedicht» in einem Themenheft «Lyrik zwischen Himmel und Hölle» ein breites Spektrum religiös motivierter Lyrik quer durch die deutschsprachige Literaturszene. «Der moderne Mensch verliert seine Scheu vor «Gott» und dem «Heiligen», zumindest in dieser Hinsicht ist er «aufgeklärt», stellt eingangs der Herausgeber *Anton G. Leitner* heraus. Und in einem programmatischen Essay schreibt der Lyriker und Theologe *Henning Ziebritzki*, «moderne Lyrik» sei «ein Echolot für Religion», ja, gerade in ihrer «zerrissenen Sinnhaftigkeit das angemessene Ausdrucksmedium der religiösen Erfahrung in der Moderne. Die Tabuisierung des Religiösen» im Gespräch über Literatur finde jedenfalls «keinen Anhalt in der zeitgenössischen Lyrik selbst»¹⁵. Dies illustriert nicht zuletzt die von *Leitner* herausgegebene Textanthologie «Zum Teufel, wo geht's in den Himmel?» (2005), die Verbindungen von Gebet und Gedicht auslotet in der Überzeugung, «dass jede Zeit ihre eigenen Gebete hervorbringt und Lyrik als sprachliches Instrument der Sinnsuche und Verortung zunehmend an Bedeutung gewinnt»¹⁶.

In der Tat lassen sich in den jüngsten Lyrikbänden («Nachts, unter Bäumen», «Wettervorhersage», «Kurz vor dem Gewitter») von *Michael Krüger*, Jahrgang 1943 und literarischer Leiter des

Carl-Hanser-Verlags, ebenso zahlreiche Spuren einer neuen religiösen Sensibilität gegenüber der scheinbar selbstverständlichen Gottvergessenheit finden wie in den letzten Gedichten von *Hans Magnus Enzensberger* (*1929). Als Lyriker, Essayist, politischer Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber gehört er seit 40 Jahren zu den prägendsten Gestalten des deutschen Kulturbetriebs. 1960 hatte er noch Antipsalmen auf den Tod Gottes «oden an niemand»¹⁷ veröffentlicht. Umso erstaunlicher, dass auch seine Gedichte seit den 1990er Jahren («Kiosk», «Leichter als Luft») religiös-theologisch neue Töne anschlagen wie z. B. «Immer kleiner werdende Unterhaltungen» zeigt:

«Wohl dem, der nicht wandelt
im Rat der Gottlosen ...»
Man wechselt taktvoll das Thema.
«Der Sinn des Lebens ...»
Peinlicher Ausrutscher!
«Alle Verhältnisse gilt es umzuwerfen,
in denen der Mensch
ein erniedrigtes Wesen ist ...»
Alles gähnt, geniert sich und lacht.
Dagegen Genome nach Maß,
Unsterblichkeit auf der Festplatte –
O Wissenschaft! Ecstasy! Euthanasie!
Manchmal ist man froh,
dass manche der Ewiggestrigen
unter den Jüngeren
noch ein paar Fragen haben¹⁸.

Seinem Selbstverständnis nach war *Enzensberger* schon immer ein Kritiker des jeweils vorherrschenden Zeitgeists. So benennt er in der 4. Versgruppe den aktuellen «Zeit-Ungeist»: hymnisch-euphorisch heraufbeschworene Zauberwörter wie «Genome», «Festplatte», «Wissenschaft», «Ecstasy» und «Euthanasie» stehen für den mediengesteuerten postmodernen Zeitgeist. In den ersten drei Versgruppen kommen dagegen Stimmen und Positionen zu

Wort, die «out» sind – sie bringen Gott ins Spiel und überlegen, wie man gottgemäß leben könne; sie fragen nach dem Sinn des Lebens und setzen sich für gerechtere Verhältnisse ein: nichts als peinlich, bestenfalls Anlass zur Heiterkeit. Wirklich ernsthafte Unterhaltungen werden dadurch jedoch «immer kleiner», was den wertenden Schlusskommentar des Gedichtsprechers provoziert. Bei aller Ironie, mit der er sich den «Ewiggestrigen unter den Jüngeren» zuzählt, bei aller ironischen Brechung – der Eröffnungsvers von Psalm 1 wird bewusst in indirekter, doppelt verneinender Schachtelstruktur zitiert –, stellt er sich auf die Seite derjenigen, die das Bewusstsein für Sinn, Gerechtigkeit und Gott intellektuell zumindest als Frage wach halten, statt sie wie der «Rat der Gottlosen» zu tabuisieren – allen Verlachungen zum Trotz!

«Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an»¹⁹, macht ein Gedicht von *Michael Krieger* den gesellschaftlichen Hintergrund dieses Bewusstseinswandels deutlich. Wo sich Autoren und Intellektuelle früher zur Distanz und Ablehnung von Religion gezwungen sahen, um nicht missverstanden, kirchlich vereinnahmt oder ideologisch missbraucht zu werden, hat die kulturbestimmende Macht institutionalisierter Religion unübersehbar abgenommen. Gerade dies eröffnet neue Freiräume für Schriftstellerinnen und Schriftsteller, in ihrer unauswechselbar-verwegenen Subjektivität konfessorisch zu werden, wie z. B. *Erika Burkart* (*1922), deren religiös-spirituell grundiertes Œuvre den gewichtigsten Beitrag zur schweizerischen Lyrik der Gegenwart darstellt: «Entgegnung»:

Ich bin kein geistlicher Beistand.
Wunderbedürftigen kann ich nicht helfen,
ich will nicht belehren und
zu gar nichts bekehren,
es sei denn zum Lesen, zu Achtung
vor Tod und Leben im Innwerden
machtloser Menschen, Wälder, Tiere.
Ich bin keine Grüne, Blaue, Rote,

grau bin ich wie ein alter Baum,
Instrument der Winde,
verstimmt.

Flüche? Nur mündlich. Schriftlich
muten sie komisch an.
Ich komme nicht aus
ohne Hintergrund-Gott
(«Mein Gott, ich habe fast nie
an dich geglaubt, aber immer
habe ich dich geliebt». A. P.),
Gestalter von Körpern jeglicher Art,
Errichter von Himmeln,
himmlischen Leeren,
Schöpfer von Zeit,
Räuber, Zerstörer von Zeitlichkeit.
Kein Trost, dieser Gott,
weniger als ein Bild;
in Abwesenheit eine All-Präsenz,
die Leben zuläßt, Liebe,
deren Zeitlosigkeit im Schmerz.

Kriege? Verstehe ich nicht.
Kommen Menschen Gott näher,
konfrontiert mit dem Schnell-Läufer Tod?
Oder verlieren sie ihn, gottverlassen,
aus dem Bewußtsein
wie einen im Schlaf gewachsenen Stein?

Ein Unding, der gott-lose Mensch,
jeder hat, was mehr ist als er,
uneingestanden bezogen
auf eine begrenzte Absenz²⁰.

In seinem Werkbuch «Gedichte zur Gottesfrage» versammelt
Georg Langenhorst denn auch zahlreiche zeitgenössische «Texte

neuer Annäherung an Gott» (neben *Kriiger* und *Enzensberger* *Reiner Kunze*, *Eva Zeller*, *Kurt Marti*, *Richard Exner*, *Friederike Mayröcker*, *Christine Busta*, *Silja Walter*, *Heinz Piontek*)²¹. Zeitdiagnostisch überaus aufschlussreich begegnen bei *Ulla Hahn* oder *Rainer Malkowski* Fortschreibungen des Dankgebets unter der Voraussetzung, dass es den Adressaten solchen Danks nicht mehr gibt, wie es für die überlieferte biblisch-christliche Gottesrede selbstverständliche Voraussetzung war. Und doch gibt es offensichtlich nach wie vor Erfahrungen von Dankbarkeit, dem Leben, dem Zufall gegenüber, die nach Ausdruck und sprachlicher Formgebung verlangen und zur Sprache kommen wollen! Das Spiel mit ironisch gebrochenen Sprachtraditionen, ihre Beerbung als weiterhin unaufgebbare Form, ohne sie inhaltlich noch füllen zu können oder zu wollen, prägt die Gedichte von *Hans Ulrich Treichel* ebenso wie *Ralf Rothmanns* Gedichtband «Gebet in Ruinen» (2000). Frech biblische Psalmen und Pop-Lyrik verbindend, setzen *Rothmanns* Gedichte den Abbruch der überkommenen Gebetstradition voraus und suchen diesen Ruin dichter Sprache zugleich zu überwinden²². Berücksichtigen wir noch die ganz persönlichen spirituellen Sprechversuche jüngerer Gegenwartsautoren wie *Ulrich Johannes Beil* (*1957), *Dirk von Petersdorff* (*1966) oder *Christian Lehnert* (*1969), die in ihren Ausdrucksformen auf der Höhe säkularer Lyrik sind, so ist diese neue Hinwendung zum Spirituell-Religiösen nicht unbedingt repräsentativ für die Gegenwartslyrik insgesamt. Überwiegend unabhängig von und außerhalb der Institution Kirche, wirken sie auch nicht erkennbar auf sie zurück. Eher aus Randbezirken stammend, ergibt sich in der Tat «kein Chor», es sind «aber auch nicht bloß Einzelstimmen»²³. In jedem Fall bemerkenswert, weil sie die säkularisierten Wahrnehmungsmuster eines Großteils der Germanisten widerlegen, die, der weit hin unbefragt favorisierten Negativitätsästhetik der (Nachkriegs-) Moderne folgend, einseitig auf die religionskritische Bestreitung, Absage und Verabschiedung Gottes abstellen. Was jedoch schon der breiten Strömung innerhalb der Literatur nach 1945 nicht gerecht wird, die von *Günter Grass*' «Die Blechtrommel» (1959) über *Marcel Beyers* «Flughunde» (1995) bis in die Gegenwart von

einem intensiven Interesse am Problem der Theodizee zeugt und in vielen Varianten die erfahrungsbezogen-existentielle Frage nach Gott angesichts des Bösen anscharft²⁴. Ebenso wenig der von *Christine Lavant* und *Thomas Bernhard* bis zu *Ernst Jandl* oder *Richard Exner*²⁵ reichenden Tradition der Klage, des Widerspruchs und Haderns mit Gott – auf der verstörend gottkritischen Linie der lange vergessenen, verdrängten Klagespiritualität der Psalmen wie des Hiob-Buchs²⁶ eröffnen sie gerade in der Auflehnung gegen eine blutleer-harmonisierende Entschärfung biblisch-christlichen Gottesglaubens ein Mehr an Sprach- und Denkmöglichkeiten in der Auseinandersetzung mit Gott.

2. Religion im Spiegel autobiographischer Zeitromane

Zeitdiagnostisch aufschlussreich sind auch *autobiographisch geprägte, dennoch fiktiv ausgestaltete Zeitromane* der mittleren Autorengeneration, wird in ihnen doch relativ unbefangenen Religion als herausragender Aspekt der Lebenswelt thematisiert. *Ulla Hahn*s (*1946) viel beachteter Roman «Das verborgene Wort» (2001) beschreibt feinfühlig das Aufwachsen in einer rheinisch-katholischen Hilfsarbeiterfamilie. Trotz aller bedrückenden Enge und geistfeindlichen Zwänge betont *Ulla Hahn* die lebensermöglichenden Aspekte, insbesondere die bildhaft-sinnliche Sprache der Religion, die der jungen Protagonistin den Weg aus ihrem dumpfen, repressiven Herkunftsmilieu öffnet und ihre Persönlichkeit formt, noch bevor ihr die Literatur zur Entdeckung von Individualität wird. Selten wurde die Sprache der Bibel, der Liturgie und des Kirchengesangbuchs – entscheidend ist weniger ihr Inhalt als vielmehr ihre Form, ihre einzigartige Sprachmagie – so eindringlich geschildert! Auch *Arnold Stadler* (*1954), der im alemannisch-südbadischen Meßkirch aufwuchs, zunächst als Priesteramtskandidat Theologie, anschließend Germanistik studierte und über die Psalmenrezeption bei *Brecht* und *Celan* promovierte, bezeugt die berührende Wirkung der Bibel: am Latein der in der Kirche gebeteten Psalmen sei ihm «zum ersten Mal die Schönheit der Sprache

aufgegangen»²⁷. 1999 veröffentlichte er eine Auswahl biblischer Psalmen in eigener, viel gelobter Übersetzung («Die Menschen lügen. Alle»). Als Erbe ländlich-katholischer Lebens- und christlich-kirchlicher Sprachformen verbinden sich in seinen stark autobiographisch gefärbten, komisch-sarkastisch erzählten Romanen («Ich war einmal», «Mein Hund, meine Sau, mein Leben», «Ein hinreißender Schrotthändler», «Der Tod und ich, wir zwei») «Frömmigkeit und Ungläubigkeit ebenso unauflöslich wie Schwermut und Übermut»²⁸ gegen den religionsfeindlichen Zeitgeist, gegen dessen drei Tabuthemen – Alter, Tod und Gott – *Stadler* bewusst anschreibt. Über den «Hoffnungsschmerz» als Prinzip seines Schreibens gab er im literaturen-Themenheft «Rückkehr der Religionen?» (2002) Auskunft: «Die Faktizität ist das eine, und die Sehnsucht nach etwas, das nicht sichtbar ist und das es doch gibt, wie Glaube, Hoffnung und Liebe, ist das andere. Der Ich-Erzähler in meinem Roman «Sehnsucht» sagt: «Dieses Buch ist an meiner Sehnsucht entlanggeschrieben wie an einer Hundeleine» ... Wenn ich etwas aus den «biblischen Geschichten» gelernt habe für mein Schreiben, dann ist es dies: dass der Umgang des Autors ... mit seinen Figuren unter dem Vorzeichen des Erbarmens steht»²⁹. In seiner Büchner-Preisrede (1999) bezeichnete *Stadler* diese Haltung gegenüber den schrullig-scurrilen Anti-Helden seiner zumeist loser-stories, «die über das Mitleid weit hinaus geht», ja, «das konstruktive Gegenteil von ihm ist», ausdrücklich als «Blick des Menschen vom Jesus der Evangelien her»³⁰. Ähnliches gilt für die im Ruhrgebiet spielenden Pubertätsromane und -erzählungen («Stier», «Wäldernacht», «Milch und Kohle», «Junges Licht») von *Ralf Rothmann* (*1954), der von sich sagt: «Ich bin ja brachial katholisch erzogen worden und war bis zur Pubertät inbrünstig katholisch. Schon in der katholischen Kirche mit all dem Gold und dem Glitter und Weihrauch-Pomp drängte sich bei mir die Ahnung auf, das Schöne und das Göttliche – irgendwie sind sie eins»³¹. Auch in seiner im Berlin der 1990er Jahre spielenden Nach-68er-Jugendbiographie «Flich, mein Freund!» (1998) sucht *Rothmann* den Alltagsrealismus auf eine geheimnisvolle «andere» Dimension hinter dem Sichtbaren

aufzubrechen: gegen die gottlose Elterngeneration, die es nicht einmal zu einem stinknormalen Familienleben brachte, entwickelt der während einer Brokdorf-Demonstration gezeugte, kaum 20-jährige Ich-Erzähler Lolly einen Hang zum Religiösen, der sich in Bekenntnissen wie «Die Bibel ist wirklich ein Hammer!»³² äußert, nicht von ungefähr ist der Buchtitel dem Hohenlied entnommen. «Dass das Transzendente im Empirischen gebunden ist, und zwar dort, wo es ganz lebensnah und schmutzig ist, ist das Ideal seines Erzählens», stellte «Zeit»-Kritiker *Hubert Winkels* über *Rothmanns* Prosaband «Ein Winter unter Hirschen» (2001) heraus, in dem in einer Erzählung («Von Mond zu Mond») sogar der Heiland auftritt: Jesus erweckt ein krankes Mädchen von den Toten. Derartige biblisch-christliche Motive sind, so *Winkels*, «auch Chiffren für die Literatur selbst», auf *Rothmanns* Literatur übertragen: «Es ist die Hingabe an seine Figuren, an ihre Nöte und Hoffnungen, die nein, nicht heilt, aber daran erinnert, dass Erzählen auch ein Heilen sein kann»³³.

Aus der Schweizer Gegenwartsliteratur ist neben *Silvio Blatters* (*1946) *Freiamts*-Trilogie («Zunehmendes Heimweh», «Kein schöner Land», «Das sanfte Gesetz») vor allem *Thomas Hürlimann* (*1950) zu nennen, der acht Jahre lang die Stiftsschule Einsiedeln besuchte, wo er den «Himmel ... als Deckel, die Religion als Terror»³⁴ empfand und mit 15 Jahren demonstrativ einen Atheistenclub gründete. In immer neuen Konstellationen umkreisen seine Geschichten die Kindheitsorte der katholischen Innerschweiz. So erzählt die fulminante Novelle «Fräulein Stark» (2001) von der erotischen Initiation eines Heranwachsenden in die Welt der Bücher und des anderen Geschlechts, vom Erwachen sinnlich-metaphysischer Neugier und Unangepasstheit, der Erkundung der Sexualität und seines für die vermeintlich Guten-Braven-Reinen nicht minder anstößigen Herkommens, vom Versuch einer Selbstfindung zwischen dem vom Onkel mütterlicherseits geerbten Lust-Genussfreudig-Erdigen und der von klösterlichen Sittenwächtern wie der gottes- und sündenfürchtigen Haushälterin des Onkels eingepfachten Tugendhaftigkeit. Kritisch deckt der seit langem in Berlin lebende Schweizer Schriftsteller immer

wieder Wahrnehmungslücken des herrschenden Zeitgeists auf, der den Blick nicht nach oben richte, sondern nur immer geradeaus in der Ebene denke: «So bin ich einerseits froh, dass ich den Dogmen und Normen einer streng katholischen Welt entkommen bin, empfinde andererseits aber eine gewisse Leere»³⁵, gibt *Hürlimann* angesichts der aus dem gängigen Bewusstsein weithin ausgeschiedenen Religiosität zu bedenken.

So sehr zwischen der mittleren und der älteren Autorengeneration – von Letzterer liegen Erinnerungsbücher wie *Martin Walsers* (*1927) «Ein springender Brunnen» oder «Zwischenbilanz» von *Günter de Bruyn* (*1929) vor – zu differenzieren ist, da sie Religion zeit- und lebensgeschichtlich unterschiedlich erlebten, ist doch auffallend, wie viele Autorinnen und Autoren der eigenen Kindheit, den religiösen Ursprüngen und Prägungen ihres Lebens literarisch nachspüren. Neben autobiographischen Erzählungen wie *Christoph Heims* (*1944) «Von allem Anfang an» (1997), «Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde» (1994) sowie «Bildnis der Mutter als junge Frau» (2006) von *Friedrich Christian Delius* (*1943) ist hier nicht zuletzt *Hanns-Josef Ortheils* (*1951) «Lo und Lu. Roman eines Vaters» (2001) zu nennen, der mit der überraschenden Einsicht aufwartet: «Manchmal kommt es mir vor ..., als hätte ich den magischen Kinderglauben in Wahrheit gar nicht verloren, sondern nur für einige Zeit in mir versteckt, jedenfalls habe ich doch nie angenommen, es gebe gar keinen Gott ... Im Grunde habe ich also mein Leben lang an Gott geglaubt»³⁶. Wie in der älteren Schriftstellergeneration – zuletzt in *Adolf Muschg's* (*1934) Erzählung «Das gefangene Lächeln» (2002) oder *Christoph Meckels* «Suchbild. Meine Mutter» (2002), einer Abrechnung mit ihrem preußisch-prüden Protestantismus – stößt man auch unter jüngeren Autoren auf die kritische Auseinandersetzung mit christlicher Körper-, Sexual- und Lustfeindlichkeit, ihrer Sünden- und Verzichtsmoral – etwa in *Paul Ingendaays* (*1961) Internatsroman «Warum du mich verlassen hast» (2006) oder *Markus Orths* (*1969) vom «Introitus» bis zum «Te, missa est» der katholischen Liturgie folgenden Roman «Corpus» (2002). Umso bemerkenswerter die unbefangen-positive Offenheit für Reli-

giöses in *Petra Morsbachs* (*1956) Priesterroman «Gottesdiener» (2004) oder bei *Andreas Maier* (*1968), der mit seinem Roman «Kirillow» (2005) luzide Momentaufnahmen der desorientierten Sinn- und Glaubenssuche heutiger Menschen vorlegte und in einem Interview mit der «Zeit» bekannte: «Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen. Aber dass uns der liebe Gott als ein guter Kerl vorgestellt wird, das verüble ich den heutigen Priestern und ihren Predigten in höchstem Maß. Es darf nicht sein, dass wir das Wort Gott nur verwenden, um uns gegenseitig zu versichern, dass wir alle schon irgendwie gut und richtig seien»³⁷.

3. Fort- und Weiterschreibungen der Bibel

Wie im Theater hat der Bilder-, Mythen- und Geschichtenschatz biblischer Stoffe, Figuren und Motive auch in der Gegenwartsliteratur sein großes ästhetisch-narratives Potential keinesfalls verloren³⁸. Dabei bedürfte die große Zahl literarischer Bibelnacherzählungen, vor allem des Alten Testaments, ebenso wie die international erstaunliche Konjunktur buntschillernder Jesusromane nicht nur von Bestsellerautoren wie *Gerald Messadié*, *Marianne Fredriksson* oder *Eric-Emmanuel Schmitt* einer eigenen Untersuchung, was Produktion und Rezeption gerade solcher Werke («90 Prozent Schund»³⁹) über die religiös-literarischen Bedürfnisse der Gegenwartsgesellschaft verraten. Das Spektrum der literarästhetisch herausragenden Auseinandersetzung mit dem Buch der Bücher reicht von *Anne Webers* nachdenklich-ironisch gegen den Strich gebürsteten Bibeltravestien «Im Anfang war» (2000) bis hin zu *Peter Handkes* primär ästhetischem Rückgriff auf biblisch-religiöse Sprachtraditionen. Entwirft sich doch Handkes Schreiben selber als Fortsetzung der Heiligen Schrift, in dem er durch die Evokation epiphaner Augenblicksmomente den Zugang zu einer Wahrnehmungsdimension jenseits der Eindimensionalität des

Empirisch-Faktischen zu erschließen sucht. Mit unübersehbarer Affinität zum Katholisch-Sakramentalen steht *Handkes* Idee einer «alldurchlässigen» Aufmerksamkeit für das beiläufig Metaphysische im Alltäglichen in großer Nähe zu der von *Botho Strauß* geforderten Entmischung der weltlichen von den verweltlichten heiligen Dingen, insbesondere der damit verbundenen Wiederentdeckung der theophanen Herrlichkeit des Ästhetischen, seiner transzendentalen Nachbarschaft⁴⁰.

Theologisch breit rezipiert wurde *Patrick Rothb* (*1953) in den großen Feuilletons kontrovers diskutierte Christus-Trilogie – die Christusnovelle «Riverside» (1991), die Seelenrede «Jonny Shines oder die Wiedererweckung der Toten» (1993) sowie «Corpus Christi» (1996)⁴¹. Von der Filmästhetik wie der Tiefenpsychologie *C. G. Jungs* und *Eugen Drewermanns* her kommend, gelingt dem aus dem Badischen stammenden, seit 1975 in Los Angeles lebenden, tief in Kaliforniens Esoterik und therapeutische Gnosis eingetauchten Autor eine bemerkenswerte Vergegenwärtigung der Christusgeschichte sowie zentraler Themen wie Ostern, Wunder, Heilung und Neugeburt, die, so der Bibeltheologe *Knut Backhaus*, den die Verkündigungstradition von der Ereignisgeschichte trennenden «garstigen Ostergraben» überwindet! Anders als psychologisierend-historisierenden Jesus-Romanen geht es *Roth* nicht darum, das Vertraute und kanonisch Abgesicherte narrativ auszuschnücken, sondern die unbegreifliche Fremdheit Jesu wie die verstörende Ungeheuerlichkeit seiner Auferweckung zurückzugewinnen. Mit ihrem verfremdend-archaisierenden Erzählton, ihren realistischen Szenen, symbolbeladenen-allegorischen Traumgeschichten, erinnerten und dialogisch erzählten Christus-Begegnungen eignet *Roths* Texten ein stark performativer Zug, der ausdrücklich darauf zielt, zum Ort eines ähnlichen Erlebnisses werden zu können. Im Wissen, dass das ursprüngliche Glaubenserlebnis im Schreiben und Aufnotieren verlorengelht, ja durch das schriftlich Fixierte abhanden zu kommen droht, zielt *Roths* Synthese aus *cinematographischer, poetischer und tiefenpsychologischer Imagination* gerade darauf, die Kluft zwischen exegetisch-archäologischer und existentiell-spirituelle Bibellektüre zu überschreiten. Schreiben ist

so Totensuche und zugleich Totenerweckung: «Das Buch ist keine Endstation ... Nur die eigene Erfahrung zählt am Ende, nur sie ist das Ziel»⁴².

Weniger Beachtung fand dagegen der existentiell-theodizeeempfindliche Umgang *Thomas Hürlimanns* mit der Bibel. Unschwer liegt seinem autobiographisch gefärbten Zeitroman «Der große Kater»⁴³, der Geschichte des patriarchalisch regierenden Schweizer Bundespräsidenten (mit Spitznamen Kater), seiner an Gottes Vorsehung zweifelnden Gattin und ihres dem Tod geweihten Sohnes, die Familienfiguration um Abraham zugrunde. Schon im biblischen Motto wird die Prüfung des gottesfürchtigen Patriarchen (Gen 22) aufgerufen. Das spanische Königspaar weilt zu einem Staatsbesuch in der Schweiz (als eidgenössischer CVP-Bundesrat hatte *Hürlimanns* Vater 1979 tatsächlich das Amt des Bundespräsidenten inne). Am nächsten Tag ist eine große Luftkampfshow in den Alpen geplant. Für das parallel dazu vorgesehene Damenprogramm bestimmt Pfiff, der Chef der Sicherheitspolizei, ein langjähriger Weggefährte und Konkurrent des Präsidenten, eigenmächtig den Besuch eines Berner Kinderspitals, wo der jüngste Sohn des Präsidenten qualvoll im Sterben liegt – ein Klinikbesuch sei für die spanische Königin, die als ausgebildete Kinderkrankenschwester gern öffentlich Tränen vergieße, medienwirksam passend. Der durch die vorhersehbare Weigerung der Präsidentengattin hervorgerufene Eklat, kalkuliert Pfiff, werde ihn endlich selber ins Zentrum der Macht befördern. Der frühe Krebstod seines zehn Jahre jüngeren Bruders Matthias kurz nach der Matura war für *Thomas Hürlimann* ein folgenreiches Schlüsselerelebnis: das schmerzhaft bewusste Brüchigkeit und Ungesicherheit menschlicher Existenz, eines abgrundtiefen Risses durch die Welt, machte ihn eigentlich erst zum Schriftsteller. «In allem was sei», zitiert er den sterbenden Bruder in der Titelgeschichte seines ersten Prosabands «Die Tessinerin» (1981), «werde das Verenden sichtbar, nur noch das Verenden sei wirklich»⁴⁴.

Marie, die nicht ganz zu Unrecht ihren Mann verdächtigt, er sei «eine Art Abraham» und bereit, den eigenen Sohn auf dem

«Altar der Öffentlichkeit»⁴⁵ zu opfern, provoziert beim abendlichen Galadiner einen Disput über die so offensichtlich gebrechliche Einrichtung der Schöpfung: «Wenn der Schöpfer wirklich und wahrhaftig allgütig ist, müsste doch ... ein Hauch seiner Güte zu fühlen sein», beharrt Marie angesichts des sinnlosen Leidens unschuldiger Kreaturen, «seiner Güte ... nicht seiner Grausamkeit»⁴⁶. Subtil deckt *Hürlimann* die spitzfindige theologische Entlastung Gottes auf, wonach er zwar als Letztursache, nicht aber als willentlicher Anstifter des Bösen zu gelten habe: «Unsere Gastgeberin», lässt er den Nuntius entsprechend der von *Thomas von Aquin* aufgebrauchten Zulassungstheorie replizieren, «ist wie viele der irrigen Ansicht, Gott sei durch die Vorsehung in unsere Taten involviert ... wenn ich jetzt vorher- oder voraussehe, dass man uns demnächst das Dessert serviert, so habe ich durch diese Äußerung keineswegs den Anspruch erhoben, ich, Tomaselli, hätte die zu erwartende Köstlichkeit angerichtet ... Unserem Herrn geht es in puncto puncti nicht anders. Er weiß alles. Und sieht alles. Und zugegeben, Frau Bundespräsident, er sieht das Kommende kommen. Aber daraus abzuleiten, er habe es ausgeheckt, direkt bewirkt oder gar verschuldet, scheint mir eine unzulässige Interpretation ... Wollen Sie nicht kosten, meine Beste? Es schmeckt superbe!»⁴⁷ Die Debatte wird in längeren, diskursiven Partien vertieft, bis der Präsident den Glauben verliert, dass Gott, die Schöpfung und alle unsere Handlungen aus dem Guten kommen oder zuletzt zum Guten führen. Schon als 7jähriger hatte ihn der Gedanke verstört, der ihm jetzt wieder schmerzhaft ins Bewusstsein dringt: Wenn der Herrgott es zulasse, dass ein unschuldiges Kätzchen leiden musste, könne die Welt nicht gut sein. Schließlich gelangt er zu der paradoxen Überzeugung, dass der «Große Niemand»⁴⁸ ihm im Sterben des krebserkrankten Sohnes «seine Abwesenheit» offenbare, gerade dadurch teile er ihm mit, «dass es ihn gibt»⁴⁹. Am Ende wird nicht der Sohn, sondern – wie in der Abrahamserzählung – «ein Tier» geopfert: Er selbst, der «große Kater», verhindert die mediale Ausschachtung seines chemotherapierten Sohnes, indem er «den Kameraaugen des Öffentlichkeitsgotts»⁵⁰ den Zutritt zum

Sterbezimmer verwehrt. «Im Zenit und am Ende» tritt er von seinem Amt zurück: «Was ist der Mensch? Ein König, ein Käfer, ein Nichts», zieht «Kater Abraham» gegenüber Juan Carlos Bilanz. «Die Krone krabbelt ins Grab. Der Zenit war sein Sturz»⁵¹.

Nicht von ungefähr vergegenwärtigt eine der Rückblenden, die berichten, wie Kater als Zögling der Einsiedler Klosterschule durch Abtötung seines Katerwesens zum angepassten «Vasemann» abgerichtet und so erst instand gesetzt wurde, sich zum Meister demokratiegefälligen Kompromißlertums empor zu strampeln, den *lautlos-konsensuellen Antisemitismus*, der das Mentalitätsklima konservativ und antimodern gesinnter katholischer Kreise während der 1920er und 1930er Jahre bestimmte: «Scheust du etwa das Wasser, mein Sohn?», fragte Samstag für Samstag der Pater Präfekt im Duschkeller allfällige Feiglinge. «Bist du vielleicht ein Jüdlein, das da meint, wir könnten es heimlich taufen wollen?»⁵² In seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem schweizerischen Schweigekonsens über die Rolle der neutralen Eidgenossenschaft während der Nazizeit⁵³ hat *Hürlimann* dies in seinem jüngsten Roman «Vierzig Rosen» (2006) zur Geschichte der aus Galizien zugewanderten ostjüdischen «Katz»-Familiendynastie weitergesponnen. Als eine Art Forterzählung des «Großen Kater» steht diesmal Marie im Vordergrund, die ihr älterer Priesterbruder wegen ihrer jüdischen Abkunft nach 1933 in einem katholischen Mädcheninternat versteckt. Ihre karfreitäglich gefärbte Judenfeindschaft – «Sein Blut, haben die Juden geschrien, komme über uns und unsere Kinder. Die Nazis, wie man hörte, waren gerade dabei, dieses Wort zu erfüllen. Der Führer, pflegte die Mutter Oberin zu sagen, sei ein Werkzeug in den Händen des Herrn»⁵⁴ – ließ es die Ordensgemeinschaft indes als störend empfinden, dass hinter der getauften Judentochter «ein *Aber* stand. Zwar getauft, aber ... Zwar katholisch, aber ...».

4. Neue deutsch-jüdische Literatur

Für viele Beobachter überraschend, erleben wir seit den 1990er Jahren auch die Renaissance einer neuen deutsch-jüdischen Literatur, die zu einer gegenüber den 1970er und 1980er Jahren deutlicheren Sichtbarkeit heutigen jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich oder der Schweiz beiträgt. Autoren einer neuen, nach der Shoah geborenen Schriftstellergeneration, für die die Judenverfolgung keine persönliche Erfahrung, vielmehr bereits «ererbte Erinnerung»⁵⁵ ist, wie *Robert Schindel* (*1944), *Barbara Honigmann* (*1949), *Esther Dischereit* (*1952), *Robert Menasse* (*1954) und *Maxim Biller* (*1960) setzen sich «in der Sprache der Täter» mit den Bedingungen jüdischen Lebens «danach» auseinander. Gegenüber der Überlebendengeneration von *Nelly Sachs*, *Rose Ausländer*, *Hilde Domin*, *Grete Weil*, *Erich Fried*, *Wolfgang Hildesheimer* bis *Stefan Heym*⁵⁶, ohne deren leid-, schmerz- und theodizee-empfindliches Gottdenken Theologie nach Auschwitz nicht getrieben werden kann⁵⁷, kennen sie die Shoah nur noch aus Dokumenten, Archiven und Museen. Vor allem aus mittlerweile weithin bekannten literarischen Zeugnissen von Augen- und Zeitzeugen wie *Anne Frank* und *Primo Levi* über *Paul Celan* und *Jean Améry* bis zu *George Tabori*, *Edgar Hilsenrath* und *Jurek Becker* sowie aus Filmen und dem Fernsehen, immer seltener durch Erzählungen überlebender älterer Familienmitglieder, die weit häufiger schweigen als darüber reden wollten. Und doch bleiben die Toten der Geschichte, Auschwitz und die Shoah auch in den Texten der zweiten oder dritten Generation präsent und zeigen, wie die traumatische Vergangenheit bis heute auf das Leben, Denken und Fühlen von Juden und Nichtjuden einwirkt. Viele ihrer Texte reflektieren die mit dieser veränderten Ausgangslage verbundenen ästhetischen Probleme und machen bewusst, dass sie als Nachgeborene die Shoah nur als medial vermittelte kennen, ja dass sie selbst mit ihrer Literatur in die Medialisierung (und Kommerzialisierung) der Shoah eintreten – am intensivsten der Roman des in Israel geborenen Schweizer Schriftstellers *Daniel Ganzfried* «Der Absender» (1995).

Dabei sind es gerade Autoren, die ihre DDR-Sozialisation von der jüdischen Tradition vollständig abschnitt⁵⁸, die aus diesem Vakuum heraus bewusst eine *Wiederannäherung an das religiöse Judentum* suchen. Offiziell gab es dort nur sehr wenige Juden – eine Reihe junger Intellektueller entdeckte jedoch, dass ihre assimilierten Eltern, meist hohe Kulturfunktionäre und Schriftsteller, Juden waren, sich aber primär als Kommunisten verstanden und alles Jüdische aus ihrem Leben verbannt hatten. *Barbara Honigmann* wagte den *dreifachen Exodus* «vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein»⁵⁹. Ausgelöst durch die Geburt ihres ersten Sohnes begann sie sich 1976 verstärkt mit Fragen ihrer religiösen Herkunft und Identität zu beschäftigen, sie lernte Hebräisch, begann Thora und Talmud zu studieren; als sie 1981 heiratete, setzte sie eine der ersten Hochzeiten nach jüdischem Ritus in der DDR durch. In der Titelerzählung ihres Erzählbands «Roman von einem Kinde» (1986) beschreibt sie, wie die junge jüdische Protagonistin inmitten der kleinen Schar der «Verstreutesten unter den Verstreuten», die sich zum Sederabend in Ostberlin zusammenfinden – «Der Wein kam aus Israel und die Mazza aus Budapest und die Bücher, die wir in der Hand hielten, aus Basel, und der Kantor, der uns vorsang, aus Westberlin» –, ihren «Platz im Leben» findet. Im Rückverweis auf die biblischen Ursprünge jüdischer Selbstfindung im Exodus (Ex 14,19–28) erzählt sie, wie auf der Fahrt von der Ostberliner Synagoge an der Rykestraße zum jüdischen Gemeindehaus in der Oranienburgerstraße der Alexanderplatz, der ihr früher «immer als ein Hindernis im Weg» stand, «durch das ich mich durchkämpfen musste», an diesem Pessachfest mitten in dem versprengten Häuflein «so leicht» wurde. Öffnete er sich doch «vor uns wie das Rote Meer, und die ewig graue, verdunkelnde Wolkensäule schüttete ihren Regen aus, und als wir uns umsahen, da stürmte es und tobte es, und der Alexanderplatz blieb hinter uns und holte uns nicht mehr ein und versank im Nebel und Regen wie Pharaos Heer». Unüberhörbar ist *Honigmanns* Schilderung der traditionellen Sederliturgie unterhöhlt von Zweifeln an einer von Gott

erlösbaren Welt. Zwar wird die Tür des Gemeindehauses offen gelassen für Elias, aber diese Hoffnung steht auf schwachen Füßen: «ich wusste irgendwie schon, dass er nicht kommen wird ... Elias oder Messias oder Gott – von denen kann sich keiner mehr hier blicken lassen»⁶⁰.

Auf der Suche nach einem Ort lebendigen jüdischen Glaubens- und Gemeindelebens zog *Barbara Honigmann* 1984 mit ihrer Familie nach Straßburg, das wegen seiner ausgeprägten jüdischen Infrastruktur – drei Synagogen und vier Schulen – als «Jerusalem des Westens» gilt. «Wir praktizieren unser Judentum in einer Weise, die wir «koscher light» nennen», umreißt sie ihr jüdisches Selbstverständnis, das «Gott nicht in der Askese und auch nicht in der Ekstase» sucht, sondern «im normalen Leben»⁶¹, «und wir grenzen uns deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz unternehmen müssen, um sich als Juden fühlen zu können». Durch den Zuzug aus Nordafrika vertriebener Juden leben hier erstmals seit tausend Jahren wieder Juden spanisch-portugiesischer, afrikanischer und orientalischer sowie mittel- und osteuropäischer Herkunft zusammen. Davon handelt «Soharas Reise» (1996), die Geschichte der schwierigen Emanzipation einer sefardischen Jüdin, die – wie viele andere – nach Ende der Kolonialzeit infolge des Algerienkriegs aus ihrer Heimat flieht und in Frankreich repatriert wird. Trotz des gemeinsamen Erfahrungshintergrunds von Vertreibung, Entwurzelung und Mord herrscht zwischen europäischen und nichteuropäischen Juden noch immer ein fasziniertes Unverständnis, zumal sie keine gemeinsame Erinnerung an die Shoah teilen: «Bei euch in Afrika war alles nicht so schlimm, haben uns die Aschkenasim gesagt, als wir hierher kamen, und sie wussten wenig von dem, wie es wirklich in Afrika gewesen war», wendet sich Sohara Serfaty als Nachfahrin der 1492 aus Spanien vertriebenen Juden kritisch gegen das Auserwähltheitsgefühl der Aschkenasim aufgrund der Shoah, der gegenüber die Judenverfolgung in Nordafrika völlig verblasse. «Die Aschkenasim waren in jedem Falle die Elite des Leidens, die Weltmeister des Martyriums, wir waren dagegen reine Anfänger,

in den hintersten Rängen platziert, darüber hinaus sowieso halbe Araber ...»⁶².

Gerade so zeigt *Honigmann*, dass zeitgenössisches jüdisches Leben aus vielen Facetten besteht, auch aus anderer Geschichte als der Shoah, die in ihrer Erzählung durch Soharas Wohnungsnachbarin in Straßburg, Frau Kahn, einer deutschen Jüdin aus Mannheim, zu Wort kommt. Sie hat die Nazigräuel überlebt, will mit ihrer Leidensgeschichte jedoch nicht hausieren gehen, hat sich vielmehr einer jüdischen atheistischen Vereinigung angeschlossen: «In die Synagoge gehe ich, wenn man mich einlädt, zu einer der unzähligen Bar-Mitzwas, Verlobungen, Hochzeiten, an denen es ja in dieser Stadt wirklich nicht mangelt ... mehr kann ich an religiösem Eifer nicht aufbringen, denn auf wessen Seite Gott steht, das weiß ich schon lange nicht mehr. Seit ich in diesen Lagern war, muss ich an seiner großen Güte jedenfalls zweifeln. Allerdings habe ich «es» ja überlebt, und ich kann nicht einfach abtun, dass mir da vielleicht ein Wunder geschehen ist, wie ich den Kannibalen entkommen bin. Wissen Sie, ich kann nicht mehr an Gott und an sein Gesetz glauben, aber, sagen wir, ich will ihn auch nicht ganz vergessen»⁶³. Die Sammlung «Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball» (1998), ursprünglich als Kolumnen für eine Zeitung im Basler Dreiländereck geschrieben, bietet eine kleine Chronik jüdischen Alltagslebens im französischen Elsass – der titelgebende Text reflektiert die Verwunderung, dass der sefardische Rabbi mit nordafrikanischen Juden höchst selbstverständlich und begeistert Fußball spielt, was die aus Ostberlin kommenden, wo der Sport eine Vorstufe zum Militär war und wie dieses vergötzt wurde, nur schaudern lässt. Unter «Straßburg, 24. Dezember» hält der Eingangstext fest, dass dies für die jüdische Erzählerin wie für den Türken an der Ecke, bei dem sich eine «merkwürdige Kundschaft» einfindet, «Nichtchristen, Marginale und einsame Herzen», ein ganz «gewöhnlicher Tag»⁶⁴ ist.

Hans Noll (*1954), der in Büchern wie «Der Abschied» (1985) oder «Der goldene Löffel» (1989) eine Abrechnung mit seinem Vater, dem bekannten DDR-Autor *Dieter Noll*, sowie dem totalitären DDR-System unternahm, das ihn wegen Wehrdienstver-

weigerung in psychiatrische Kliniken einwies, führte die Hinwendung zu seiner jüdischen Identität 1995 zur Abkehr von Deutschland und zur Emigration nach Israel. Obwohl er seinen Vornamen zu Chaim hebraisierte, Ausdruck einer neuen religiösen Orientierung, die auf Hebräischkenntnissen und Erfahrungen einer traditionell-jüdischen Lebensweise am Rande der Wüste Negev basiert, setzt er seine schriftstellerische Tätigkeit in deutscher Sprache fort («Die Wüste lächelt»). *Matthias Hermann* (*1958), auf dem Gebiet der Lyrik «die bemerkenswerteste deutsch-jüdische Stimme», unternimmt in seinen Gedichtbänden («72 Buchstaben», «Der gebeugte Klang») den Versuch, «das klare Bekenntnis zur jüdischen Religion mit den ästhetischen Verfahrensweisen der Moderne zu verbinden»⁶⁵. Als 20jähriger wegen «politischer Straftaten» im DDR-Knast, jedoch vom Westen freigekauft, lässt er Figuren der hebräischen Bibel wie der jüdischen Religionsgeschichte sprechen und sucht Verbindungen vom Damals zum zeitgeschichtlichen Heute auch außerhalb des deutschen Kontextes, etwa in Israel, aufzuspüren⁶⁶. Neben scharf sarkastischen Zeit- und Rollengedichten stehen gebetsartige Aktualisierungen überkommener religiöser Formen wie z. B. «Labyrinth Kabbala»:

Am Anfang Er
Am Ende Er
Dazwischen
Die verschlungenen
Wege zu
Dir⁶⁷.

Provokante Tabubrüche kennzeichnen die Gegenwartsromane und Erzählungen von *Rafael Seligmann* («Die jiddische Mamma», «Der Musterjude», «Der Milchmann»), *Esther Dischereit* («Joëmis Tisch», «Merryn») und vor allem *Maxim Biller* («Wenn ich einmal reich und tot bin», «Land der Väter und Verräter», «Die Tochter»). Geradezu demonstrativ schildern sie aktuelles Jüdischsein in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft, das sich nicht mehr nur

negativ über die Shoah und die Übermacht der Vergangenheit von Antisemitismus und Verfolgung definiert. Neben dem kritischen Blick auf die eigene Elterngeneration, die sich angesichts der fortbestehenden antisemitischen Grundtendenz ihrer Lebensumwelt als Juden unsichtbar zu machen versuchte, ihr Judentum herunterspielte oder versteckte, stellen sie die verkrampften Erinnerungs- und Bewältigungsrituale, eingefahrene Diskurs- und Wahrnehmungsraster sowie Befangenheiten zwischen Juden und Nichtjuden im «Nachauschwitz-Deutschland» in Frage. «Die Alten hatten ihre Religion, ihre Lehren und Traditionen. Und wir? Was bleibt uns?», lässt *Rafael Seligmann* in seinem Roman «Rubinsteins Versteigerung» (entstanden 1983/84) den jungen Jonathan nicht zufällig in einer Synagoge rasonieren. «Der «Bund» ist jetzt zur Gemeinschaft der Beschnittenen degradiert ... Der Bund mit dem Ewigen besteht nur noch aus einer langen Kette geopferter Vorhäute ... Für den Rest sorgen schon die Gojim ... Fremd bleiben wir in jedem Fall ... Aber das alles ist als Gesprächsthema tabu!»⁶⁸ Dabei ist die ständige Konfrontation mit einem alltäglichen Antisemitismus kaum weniger anstößig als mit einem bemüht-beschämten neuen Philosemitismus. Stellen doch dessen Entschuldungssehnsucht und Versöhnungserwartung nicht selten nur die andere Seite des alten Antisemitismus dar, dessen stillschweigenden Konsens *Matthias Hermann* auf die sarkastische Formel gebracht hat: «Seit 1945 sind/Wenigstens/Vergaste Juden/Gute Juden»⁶⁹. *Robert Schindel* hat das vertrackte Verhältnis gegenseitiger Unerreichbarkeit, das selbst zwischen befreundeten Juden und Nichtjuden in der Generation der Nachgeborenen besteht, eine «gläserne Wand»⁷⁰ genannt. «Es kommt mir manchmal vor», stellt *Barbara Honigmann* in ihrem «Selbstporträt als Jüdin» heraus, «als wäre erst *das* jetzt die so oft beschworene deutsch-jüdische Symbiose, dieses Nicht-voneinanderloskommen-Können, weil die Deutschen und die Juden in Auschwitz ein Paar geworden sind, das auch der Tod nicht mehr trennt ... Es ist diese Überempfindlichkeit, die mir unerträglich schien, denn beide, die Juden und die Deutschen, fühlen sich in dieser Begegnung ziemlich schlecht, sie stellen unmögliche For-

derungen an den anderen, können sich aber auch gegenseitig nicht in Ruhe lassen»⁷¹.

Das religions- und ideologiekritische Potential zeitgenössischer Literatur verdeutlicht wie kaum ein anderer Gegenwartsroman *Robert Menasses* «Vertreibung aus der Hölle» (2001). Er zeichnet das Leben des Rabbi Samuel Manasseh, der vor der Inquisition von Lissabon nach Amsterdam flüchtete, wo er der Talmud-Lehrer Baruch Spinozas wurde, und seines vielleicht letzten Wiener Nachkommen Viktor Abravanel nach, der unschwer als Spiegelfigur seines Autors zu erkennen ist, der ebenfalls einer Familie von Naziopfern entstammt. Beide werden von ihren Eltern zur Anpassung angehalten, zur Assimilation gedrängt und verlieren dennoch, wegen oder trotz ihres Wunschs nach Akzeptanz und Zugehörigkeit, niemals das Gefühl, mit- oder davonlaufen zu müssen. Im Spiel von Ähnlichkeit und Differenz verdeutlicht die parallele Erzählung der beiden jüdischen Lebensläufe vor allem den mörderischen Wahnsinn unmenschlich-rigoroser, ja, totalitärer Glaubensansprüche – für diese Hölle stehen im Roman, bei aller Unvergleichbarkeit der Verbrechen, Reconquista, Nazismus und studentische K-Gruppen, wobei *Menasse* absichtsvoll mehrere Inquisitionsszenen mit wechselnden Opfer-Täter-Besetzungen übereinander blendet. Eine durchaus spinozasche Pointe dieses vielschichtigen Geschichtsromans spricht denn auch Samuel Menassehs Schwester Ester aus: «Das war die Lehre, die sie aus Vertreibung und Flucht gezogen hatte: Wenn der Gottesglaube, gleich welcher, zur Lebensbedrohung werden konnte, zu Verfolgung und Mord, zu Flucht und Elend führte, dann war das Leben etwas, das sinnvoll nur jenseits der Religion existierte. In den Handlungen, die geeignet waren, Wohlstand zu produzieren, in den leistbaren Genüssen, die die Anstrengungen der Arbeit belohnten, in der Liebe zu den Geschenken des Lebens wie den Gerüchen der Natur, der Hitze und der Kälte, dem Wind und dem Mondlicht. Sie wollte Berührungen, ohne mit einem Gott ausmachen zu müssen, ob sie rein sei, sie wollte Liebe und nicht den Trost, dass ein Gott sie liebte, und sie wollte Mitleid empfinden können, ohne dass ein Gott es von ihr forderte. Sie wollte

gerührt sein von schönen Worten und – zynisch, sie wollte die Freiheit haben, ohne Angst zynisch sein zu können und respektlos gegenüber allen Vertretern des Überirdischen auf Erden»⁷².

5. Muslime unter uns

War das Muslimische vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ein Objekt der Neugier und des künstlerischen Interesses – man denke nur an *Lessing*⁷³, *Goethe*⁷⁴, *Rückert*⁷⁵ oder *Rilke*⁷⁶, die eine besondere Sensibilität für die geistige Substanz und religiös-spirituelle Tiefe des Islam zeigten, nicht zuletzt für die poetische Schönheit seiner Literatur und Kunst –, so ist es höchst erstaunlich, dass der Islam, trotz der Anwesenheit von weit mehr als drei Millionen Muslimen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nur wenige Spuren hinterlassen hat. Neben *Sten Nadolny*s «Selim oder Die Gabe der Rede» (1990), die Geschichte einer ungewöhnlichen deutsch-türkischen Freundschaft und zugleich ein Loblied auf die kommunikative Kraft wahren Erzählens, das in der orientalischen Herkunftskultur Selims noch ähnlich lebendig scheint wie im Marokko von *Elias Canettis* «Stimmen von Marrakesch», fällt eigentlich nur das Erzählwerk *Barbara Frischmuths* ins Gewicht⁷⁷. Darüber hinaus konzentriert sich die Auseinandersetzung deutschsprachiger Gegenwartsauf Autoren mit muslimischer Kultur und Lebensart auf literarische Reisevarianten in den islamischen Orient. Bemerkenswert ist *Hubert Fichtes* Buch über die Djemma el Fna in Marrakesch («Der Platz der Gehenkten»), das, einzigartig in der Gegenwartsliteratur, die zentrale literarische Manifestation arabischer Kultur in den Mittelpunkt rückt, den Koran⁷⁸. Neben *Rafik Schami*, *Salim Alafenisch* oder *Jusuuf Naoum*, die an die Kunst arabisch-orientalischer Märchenerzählungen anknüpfen, widmet sich eine wachsende Zahl deutschschreibender Autoren türkischer Herkunft wie *Emine Sevgi Özdamar* oder *Zafer Çınocak* mit Witz und Verve dem multikulturellen Zusammenleben im deutschen Alltag. Doch hat die Herausfor-

derung dieser schreibenden Migranten, die sich nicht als Auslandsliteraten, sondern als Teilhaber der deutschsprachigen Literatur begreifen, bislang kaum Antworten seitens ihrer einheimischen Schriftstellerkollegen gefunden⁷⁹. Es dürfte kaum übertrieben sein, wenn *Barbara Frischmuth* bilanziert, «dass wir im Hinblick auf eine literarische Wahrnehmung des «Orientalischen» weit hinter die Standards des neunzehnten Jahrhunderts zurückgefallen sind»⁸⁰.

«Mit fünf lernte ich mein erstes Gebet ... Mit sechs berührte ich mit der Stirn den Boden ... Mit sieben betete ich mit vielen anderen zusammen ... Mit acht traf ich auf Menschen, die niemals beteten. Mit neun auf Menschen, die anders beteten als wir. Sie saßen auf harten Bänken oder knieten nur, anstatt sich niederzuwerfen», skizziert *Ömökak*, der 1961 in Ankara geboren wurde und in Istanbul aufwuchs, 1970 nach München kam und seit 1990 in Berlin lebt, einen für gebildete Migranten der zweiten Generation nicht untypischen multikulturellen «Lebenslauf». *Ömökaks* Mutter war westlich-säkular orientiert, Lehrerin, eine berufstätige Frau schon in den 1950er Jahren, sein Vater Publizist, eher traditionell, stark in der islamischen Erneuerungsbewegung engagiert, später ein Gegner der Politisierung des Islam. «Mit zwölf lernte ich den Koran lesen. Eine fremde Schrift, fremde Worte ... Mit sechzehn gab ich es auf, regelmäßig zu beten, und brach heimlich mein Fasten ... Mit achtzehn trank ich Wein, es war auf meiner ersten Reise durch Italien, in Florenz ... Mit fünfundzwanzig übersetzte ich Gedichte eines anatolischen Mystikers aus dem 14. Jahrhundert⁸¹. Mein Vater begleitete mich durch seine Sprache. Sein Glaube war ein Felsen, den er auf seinem Rücken trug, ohne sich auch das Geringste von der Last anmerken zu lassen ... Ich las zum ersten Mal den Koran in einer deutschen Übersetzung. Ich verstand Goethe, der sagte, dass dieses Buch einen anekelt und einem zugleich Respekt abverlangt ... Mit dreißig las ich bei Salman Rushdie: «Was ist das Gegenteil von Glauben? Nicht Unglaube ... Zweifel»⁸².

«Wer oder was man ist, kann man sich nicht aussuchen, das entscheiden die anderen, die einen nicht zu sich zählen», lässt er

in seinem Roman «Gefährliche Verwandtschaft» (1998) Sascha Muchteschem, Sohn einer deutschen Jüdin und eines türkischen Vaters, gezeugt in Istanbul, geboren in München, mit 18 deutscher Staatsbürger geworden, sagen. «Diese Erfahrung macht jeder, der einmal in seinem Leben die Seite wechseln will»⁸³. Etwa Saschas türkischer Großvater, der kein Osmane mehr sein wollte und sich in den Dienst des «Großen Retters», *Kemal Atatürks*, des «Vaters aller Türken», stellte. Da auch der andere Großvater, der jüdische, 1936 vor dem Nazi-Regime in die Türkei flüchtet, erfährt man höchst Aufschlussreiches über die deutsch-jüdische Emigration in der Türkei und die Rolle der Jahrhunderte zuvor aus Spanien in die Türkei geflüchteten Juden. Über Generationen blieben sie den Türken dankbar und treu (zogen jedoch seitens der christlichen Minderheiten in der Türkei Hass auf sich, die in ihnen Verbündete des Islam sahen, der das Christentum in Europa bekämpfte). Gemeinsam mit dem schrumpfenden osmanischen Weltreich wurden sie ärmer und rückständiger, während die Juden in Europa zunehmend die Perspektive der christlichen Europäer gegenüber Türken und Muslimen angenommen hätten, allen voran die deutschen Juden: «Assimiliert ist nur derjenige, der die Perspektiven, Urteile und Vorurteile des Assimilierenden ganz übernimmt. Viele Orientalisten waren deutsche Juden. Sie schrieben dem Orient ewige Tyrannei, Fatalismus, Unwandelbarkeit und Andersartigkeit zu. Wer hätte gedacht, dass ihre Enkel wieder Orientalen werden würden wie ihre Urväter»⁸⁴. Was in Sascha Muchteschems deutsch-jüdisch-türkischer Herkunft bereits anklingt, ist bald als gedankliche Essenz des ganzen Buches auszumachen, die Forderung eines *Triologs von Christen, Juden und Muslimen*: «Die Auflösung der deutsch-jüdischen Dichotomie könnte beide Parteien, Deutsche und Juden, von ihren traumatischen Erfahrungen erlösen. Dazu müssten sie aber die Türken in ihre Sphäre aufnehmen. Und die Türken in Deutschland müssten ihrerseits die Existenz der Juden entdecken, nicht nur als ein Teil der deutschen Vergangenheit, an der sie nicht mehr teilhaben können, sondern als Teil der Gegenwart, in der sie leben. Ohne die Juden stehen die Türken in einer dichotomischen

Beziehung zu den Deutschen. Sie treten in die Fußstapfen der deutschen Juden von einst. Solche Phantasien habe ich nur, wenn ich gut gelaunt bin», setzt *Önocal* hinzu. «Die Wirklichkeit gibt mir keinen Anlass zu solch konkreten, optimistischen Überlegungen. Bekanntlich sind Dreiecksbeziehungen am kompliziertesten»⁸⁵.

Schluss mit den vereinfachenden Gegensatzkonstruktionen von Eigenem und Fremdem, Orient und Okzident, lautet seine Schlussfolgerung: «Es sind immer nur die Menschen, die sich begegnen, und nicht die Kulturen»⁸⁶. Gerade weil seine künstlerische Arbeit «an den Bruchlinien der Identität von Gruppen, zwischen den kulturellen Klischees» stattfindet – «Dass ich mich mit dem Koran und der Mathnawi des Mystikers Rumi beschäftige, ist für mich genauso selbstverständlich wie die Beschäftigung mit der Lyrik von Ingeborg Bachmann und Paul Celan. Und von dort aus ist es nicht mehr weit zu Heidegger, zu Wittgenstein und zur Bibel»⁸⁷ –, stellt er mit Blick auf die vor allem durch Migration entstandenen *Kreuzungspunkte verschiedener religiös-kultureller Zugehörigkeiten* heraus: «Nur ein dynamischer Kulturbegriff, der die Identitäten nicht kulturell festschreibt, sondern sie frei oszillieren lässt, kann einen sich anbahnenden Kulturkampf verhindern»⁸⁸. Dabei reiche es nicht, die andere Kultur zu akzeptieren; zu akzeptieren sei, dass sich auch die eigene ändert. Nirgendwo wird dies vielleicht deutlicher als in der neuesten Anthologie deutschsprachiger «Geistlicher Lyrik», die mit Gedichten von *Zafer Önocal* und *Zebra Çirak* Beispieltex te einer gerade erst entstehenden «deutsch-islamischen Dichtung» präsentiert⁸⁹.

Nadolnys «Selim» spiegelt aus dem Aus- und Inländerblickwinkel ein Vierteljahrhundert bundesrepublikanischer Geschichte von den 1960er bis Ende der 1980er Jahre, macht Barrieren im Umgang mit dem Fremden bewusst («Am festesten glaubten die Deutschen an ihre eigenen Märchen über die Türkei»⁹⁰), spart jedoch die Religion aus. Dagegen lenkt *Barbara Frischmuth*, die in Graz und Wien Türkisch und Islamkunde studierte und sich mehrfach in der Türkei aufhielt, den Blick auf einen «anderen» Islam jenseits der einseitig-oberflächlichen Tagesinformationen

und wirbt für Interesse am mystischen Volksislam, vor allem der religiösen Poesie und Kalligraphie des Sufismus. Problematisiert ihr Türkeiroman «Das Verschwinden des Schattens in der Sonne» (1973) die (Un-)Möglichkeit der Begegnung mit dem Fremden – wie ihre Heldin suchte die österreichische Autorin als Orientalistikstudentin in der Türkei nach Spuren anatolischer Aleviten und Bektaschi-Derwische, über die sie ursprünglich eine Dissertation schreiben wollte –, steht in ihren jüngsten Romanen die islamische Minderheitskultur türkisch-alevitischer Migranten in Wien im Vordergrund. Vom orthodoxen Gesetzesislam als häretisch ausgegrenzt, entwickelte sich der Alevismus in Westeuropa zu einer nichtwestlichen Alternative zum Islamismus wie zum Säkularismus. Setzen sich doch die Aleviten für Toleranz, Demokratie, Gleichberechtigung, Meinungs- und Religionsfreiheit ein gegen den Ungeist des Fanatismus und der Gewalttätigkeit radikaler Islamisten, der sie selber immer wieder ausgesetzt sind. So erzählt «Die Schrift des Freundes» (1998) von der verstörenden Liebe der jungen Wiener Computerspezialistin Anna Margotti zu dem Aleviten Hikmet Ayverdi, durch die sie empfänglich wird für das Numinose muslimischer Kultur. Besinnt sich doch Hikmet in Österreich auf seine religiöse Herkunft und erlernt die in der islamischen Welt allgegenwärtige arabische Kalligraphie. Ihr kommt in der Welt des Islam kaum zufällig herausragende Bedeutung zu. Schon bald nach Muhammads Tod wurde Gottes Offenbarung, festgehalten im Koran als Zentrum muslimischen Glaubens, in Schönschrift kopiert, gestaltet und verbreitet. Bis heute wird sie immer wieder abgeschrieben, in den Moscheen rezitiert und gesungen, in den Koranschulen meditiert und interpretiert. Von den mystischen Schriften der Bektaschi, die immer wieder um Schrift- und Buchstabenbilder kreisen, die die höchstmögliche Manifestation des Göttlichen darstellen innerhalb der bilderabwehrenden muslimischen Religion, war *Barbara Frischmuth* selber ebenso fasziniert wie von ihrer «völlig unkonventionellen Art der Annäherung an Gott, an Göttliches», wie sie in einem Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel* gestand. «Schon damals hatte ich ... den Verdacht, dass mich jenseits eines persönlichen religiösen Gefühls ...

die religiöse Poesie bzw. die Kraft der Bilder in den Religionen faszinierten»⁹¹.

Es ist Hikmets Bruder Abdal, der Kopf und Brauen rasiert hat wie die wandernden Derwische, ein Gottesnarr, der redet, als sei Gott sein Freund, der Anna schließlich die «Schrift des Freundes» entdeckt. Stößt er doch unter zahlreichen mystischen Kalligraphien auf das Bild eines Löwen mit dem Gesicht eines Menschen. Es ist das Bild Alis, das aus den Buchstaben seines heiligen Namens gebildet ist, «Allahs Löwe», den die Aleviten als Erscheinung Gottes im Menschen besonders verehren: «Wenn die Menschen unterdrückt wurden, haben sie Ali zu ihrem Freund gemacht. Und er kommt sie besuchen in Gestalt ihres Gastfreunds», führt sie Abdal in diese mystische Gedankenwelt ein, «man muss so große Sehnsucht haben, dass Ali nicht widerstehen kann. Dann besucht er einen. Seine Seele wandert durch viele Körper, aber aus seinem Gesicht schaut immer Gott, der sich im vollkommenen Menschen spiegelt». Hier liegt der tiefste spirituelle Grund für die von den Aleviten so hochgehaltene Menschenliebe und Toleranz, wie ihr Abdal zu verstehen gibt: «Sein Gesicht spiegelt Gott, und Sie spiegeln sein Gesicht. Sie brauchen keine Moschee, um mit ihm zu reden, Sie sollen ihm nur die Tür öffnen. Sie haben auch keine Pilgerfahrt nach Mekka nötig, denn Ihr Herz ist die Kaaba, und wenn es das nicht ist, werden Sie auch in Mekka keine Kaaba finden. Sie müssen auch nicht fasten, um sich zu reinigen ... Der Mensch ist die Kaaba ... Der Mensch ist von göttlicher Natur, und als solchem gebührt ihm Respekt»⁹². Im Rückgriff auf die *Grenzverwischung mystischer Liebespoesie*, die schon immer zwischen himmlischer und irdischer Liebe oszillierte, womit die islamische nicht anders als die christliche Mystik das Geheimnis der *Gottesliebe* in die *Bildersprache irdischer Liebesdichtung* kleidete, kulminiert das Buch in einer bewusst Realität und Fiktion, Religiöses und Körperlich-Erotisches verwischenden *Traumsequenz*. Nach ihren ersten Begegnungen ist Hikmet plötzlich auf unerklärliche Weise verschwunden. Wie sich herausstellt, ist er untergetaucht, um illegal eingewanderten alevitischen Freunden seinen Pass auszuleihen, womit er der bei den Aleviten hochgehaltenen Freundespflicht

gehört. Bevor Anna ihn in seinem Versteck ein letztes Mal trifft, ehe Hikmet schließlich bei einer Polizei-Razzia ums Leben kommt, gelingt es Annas Vorstellungskraft, seine Anwesenheit hervorzulocken, Hikmet «kraft ihres Wünschens und der Schrift des Freundes»⁹³ in ihr Leben zurückzuholen ... Nicht zuletzt durch die sensible Schilderung verschiedener Spielarten muslimischer Frauenemanzipation vermittelt *Frischmuths* vielstimmiger Multikultur-, Liebes- und Kriminalroman (wie auch «Der Sommer, in dem Anna verschwunden war», 2004) weit mehr über den in Mitteleuropa gelebten zeitgenössischen Islam als vergleichbare Sachbücher.

6. Neue Ost-West-Amalgame

Orient und Okzident bilden auch den Hintergrund von *Adolf Muschg*s tausendseitigem, Ost und West verbindenden Parzival-Roman «Der Rote Ritter» (1993). *Muschg* erzählt darin die alte Geschichte vom Glücks-, Heil- und Gralsucher Parzival neu für unsere Zeit. Wo schon *Wolfram von Eschenbach* im 13. Jahrhundert der Kreuzzüge, gegen den konfrontativen Ungeist christlicher Anti-Islam-Theologie, eine *Ökumene von abendländischer und morgenländischer Kultur* beschwor, verlängert *Muschg* diese christlich-«heidnische» Verwandtschaftsvision vom muslimisch-indischen Orient in den ihm seit langem vertrauten fernen Osten⁹⁴. *Muschg*s (Neu-) «Erzählung von Parzival» ist denn auch ein einziges Lob des Vielsinnigen, Mehrdeutigen, der Menschen- und Fehlerfreundlichkeit des asiatischen Fließgleichgewichts, das Yin, der Kraft, die gewähren lässt, nicht weniger zutraut als Yang, der Kraft handelnder Aktivität. Werde das östliche Denken doch der Unberechenbarkeit und Vieldeutigkeit des Lebens, den Halbheiten, Zwiespältigkeiten und Dissonanzen menschlichen Lebens weit mehr gerecht als das im Westen herrschende «kartesianische Koordinatensystem», das Kierkegaardsche Entweder/Oder: «Natürlich hat die Bibel, wenn sie von Werten spricht, recht: Euer Wort sei Ja, ja, nein, nein. Sie hat recht gegen

jederlei Jein», erläutert *Muschg*. «Aber sie sagt nicht alles, und das Beste nicht. Das Beste ist nämlich, dass Ja und Nein Verwandte sind. Ja und Nein brauchen sich, zu unserem Glück, wie Yin und Yang»⁹⁵.

Gerade das lernt *Muschgs* Parzival auf seinem Sünden- und Glücksweg: die Gnade der Verwandtschaft «mit allem, was in der Welt *anders* ist, was sich dem Raster Richtig/Falsch, Schwarz/Weiß, Gut/Böse nicht fügt. Denn darin fängt sich nur eine schwache Lesart von Wirklichkeit. Erst wo sie hinfällig wird, öffnet sich die Aussicht auf so etwas wie Heimat und Einkehr, einen guten Aufenthalt des Menschen in seiner Haut»⁹⁶. So kommt Parzival zu der Einsicht, dass die Widersprüche der Welt zugleich die Bedingung sind für ihre Herrlichkeit: «nicht eine Last nur, Sünde und Erbsünde, sondern, männlich oder weiblich, ein unerschöpflicher Anreiz, eine Brücke zur Menschlichkeit»⁹⁷. «Widersprüche und Gegensätze liegen in unserer Natur», schärft *Muschg* immer wieder ein, sie wollen nicht abgeschafft, aufgelöst, gar überwunden werden, sondern verknüpft: «Die Widersprüche der Welt zur Und-Form erziehen: das heißt heilsam sein auch für andere; das heißt Verwandtschaft einsehen auch mit dem Unheilbaren; das heißt reif sein für den Gral»⁹⁸, der, bei *Wolfram* wie bei *Muschg*, die «Untrennbarkeit der Gegensätze im Kern aller Dinge»⁹⁹ symbolisiert. Die Pointe von *Muschgs* heiter-polyphon fabuliertem wie ernsthaft-problemhaltigem Erzählspiel liegt denn auch darin, dass Parzival den Gral, die Krone des Lebens, «nicht durch ritterliche Werke» gewinnt, ihm vielmehr «allein durch den Glauben anderer», ganz unverdient eine *zweite Chance* zuteil wird «durch die Unterweisung Trevrizents und die Liebe seiner Frau Condwir Amurs»¹⁰⁰. «Ich habe als Muttermörder angefangen, als Frauenschänder und Totschläger», bringt Parzival selber diese Dialektik von Sünde und Gnade auf den Punkt. «Die Gnade hatte zu tun, bis sie mich fand»¹⁰¹. Im Gespräch mit *Meinhard Schmidt-Degenhard* spitzte *Muschg* unmissverständlich zu: «Parzival ist ein Ritter, zugleich lernt er, dass Normen nur erfüllbar sind, wenn man ihnen zuwiderhandelt. Das ist für mich die Zen-Dimension dieses Romans. Diese Doppelkonstruktion in Wolframs mittel-

alterlichem Roman aufzudecken, sie dem Stoff aber auch sichtbar einzuschreiben, das war der Hauptpaß an diesem Buch»¹⁰², das es ohne die japanischen Zen-Meister Suzuki Taisetz, Hisamatsu Shinichi und Harada Sekkei «nicht gäbe»¹⁰³. Ja, auf dem Hintergrund seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Erbe reformiert-puritanischen Christentums zeichnet sich *Muschgs* Neuzählung durch eine ganz *eigenwillige Verbindung von Buddhismus und einem Christentum Meister Eckhartscher Prägung* aus. Ihre religiös-ästhetische Quintessenz liegt, entsprechend dem von Trevrizent entfaltenen zentralen Spielgedanken¹⁰⁴ darin, dass unser Menschenleben wie die gesamte Schöpfung letztlich keiner Rechtfertigung bedarf, sondern, wie ein «christlicher Mystiker nach Wolframs Zeit» sagte, «sunder Warumbe», ohne ein letztes Warumwillen, «im Grundlosen» schwebt¹⁰⁵.

Muschgs Denken und Schreiben ist denn auch so tief vom *mystisch-asiatischen Einheits- und Komplementaritätsdenken* durchdrungen, dass er dafür den exotischen Oberflächenreiz fernöstlicher Kulissen gar nicht mehr eigens bemühen muss (wie in seinen Romanen «Im Sommer des Hasen», «Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft» oder «Eikan, du bist spät»). Wobei er im Zuge seiner langjährigen Beschäftigung mit *Goethe* auch im abendländischen Kulturkreis einen prominenten Vertreter solch *polaren, nicht-dualistischen Ganzheitsdenkens* fand. Nirgends wird dies deutlicher als in seinem 2001 erschienenen, sperrig-verstörenden Roman «Sutters Glück», der Geschichte des Alt-Gerichtsreporters Emil Gyax, dessen Ehefrau Ruth dem Krebstod durch den Gang ins Wasser zuvorgekommen ist. Ein Jahr später versenkt Sutter die Urne mit Ruths Asche und folgt ihr selber nach ins Wasser des Oberengadiner Silsersees. Dem 66jährigen Autor ging es darin um nichts weniger, als sich an das kaum benennbare Jenseits der Todesgrenze, der «anderen Seite des Daseins» heranzuschreiben, «wo im Licht des Nichtseins noch große unentdeckte Länder liegen»¹⁰⁶. In der unerhört-abgründigen Todes- und Lebensmeditation des vorletzten Kapitels, auf das der Roman von Anfang an zuläuft, scheint sich *Goethes* naturwissenschaftlich fundierter Lebensglaube, der das Sterben als bloßen Übergang, als Verwandlung

innerhalb des unaufhörlichen Lebensprozesses betrachtet, mit buddhistischem Nirvana-Denken zu berühren, das ja nicht Nichts ist, sondern im Gegenteil das Alles, das Ganze. Erlebt der tote Sutter doch den Eintritt in den «ungeheuren Strom» des Lebens wie der Zeit als Absage an all das, was gemeinhin unter «Heimat» verstanden wird oder als Stütze dient, tatsächlich aber das Schwimmen im Strom verhindert. Buddhistisch gilt ja das, was für gewöhnlich als «Heimat» bezeichnet wird, als Fremde und das, was Festigkeit zu verleihen scheint, als Illusion. Gerade so verkehren sich in einer kühnen *Entgrenzungs- und Ganzheitsvision* alle geläufigen Begriffe und Redensarten: Was als «Hauslosigkeit» erscheint, wird zur wahren Heimat, was zum Entwurf eines festen Grundes führt, lädt ein zu *vertrauendem Loslassen*. Ganz unmittelbar findet sich *Goethes* Vorstellung von der Natur als einer Werkstatt aufgenommen, die ständig neue Formen hervorbringt, ewig neue Gestalten schafft.

«In dem Zustand, den du Leben nanntest», redet der kommentierende Erzähler den ertrinkenden Sutter an, «bist du unermüdllich gegen diesen Strom geschwommen ... Du hast dich für und gegen alles mögliche gewehrt ... Es kam dir immer wieder vor, als bewegtest du dich mächtig vorwärts. Zugleich beschlich dich auch schon die Angst, nicht vom Fleck zu kommen, schüttelte dich die Panik zurückzufallen ... Du fürchtetest den Tod, begreiflicherweise, als definitive Zurücksetzung, Kämpfer, der du warst, zum Kampf erzogen, wie man dich hatte. Fängst du aber an, ausgekämpft zu haben, kann der gefürchtete Tod endlich eintreten, durch alle Öffnungen deines Leibes ... dann wirst du durchlässig für das Andere. Dann fängt endlich alles an aufzuhören, zuerst die Redensarten. Und du siehst und weißt, was ist ... du hast dem Zeitstrom, der dir unaufhörlich entgegenkam, mit deinem Widerstand eine Oberfläche geboten, an welcher er modeln konnte ... Er konnte aus deiner immer etwas dürftigen Ich-Form etwas Kunstförmiges oder gar Vorbildliches machen, ein Gemeinschaftswerk von Kraft und Widerstand, von Ich und Nicht, von Nun und Nie. Denn dieser Strom ist eine fließende Werkstatt, in der das, was an Form anfällt, von ihrem dunklen Ursprung an, der

Geburt, in jedem Augenblick des Lebens bearbeitet wird, geschliffen, gehöhlt und gebügelt, ausgeschwemmt und beseelt, kurz: es wird gebildet», greift *Muschg* Goethes Zentralidee der Bildungsgeschichte des Subjekts auf und taucht sie zugleich in östlich-asiatisches Licht – in diesem gewagten *interkulturellen Cross-over* liegt für mich die Pointe von «Sutters Glück». Indem er kühn sowohl das Fremde als auch das Eigene, Östlich-Asiatisches und Westlich-Abendländisches in einer schöpferischen Umschmelzung transformiert, führt *Muschg* exemplarisch vor Augen, wie durch die Begegnung mit außereuropäischer Religiosität ganz *neue geistig-religiöse Amalgame und West-Ost-Legierungen* entstehen¹⁰⁷. Vielgestaltige Symbiosen und Metamorphosen des Religiösen, die mit den Kategorien überkommener Kirchen- oder Religionszugehörigkeit ebenso wenig zu greifen sind wie mit denen neuzeitlicher Religionskritik. «Wahre Künstler bilden nur, indem sie wegnehmen. Auch von dir wird, wenn der Zeitstrom an dir zehrt, und der Ich-Widerstand schwächer und eigensinniger wird, unendlich viel weggenommen, mehr, als du glaubst, dass an dir gewesen sein kann ... es kommt der Augenblick, wo Tag und Stunde aufhören; und es kommt der Punkt, wo die Stelle des zappelnden Widerstandes, den du der Zeit geboten hast, müde werden darf ... Du brauchst nicht zu fürchten, ins Bodenlose fortgerissen zu werden. Da ist kein Ich mehr zum Fürchten übrig, und ist nichts Bodenloses mehr; da ist aber auch kein Boden, der dich nicht tragen würde; da ist nicht einmal einer, den du je verlassen hättest ... Nirgendwohin wirst du fortgerissen; es kommt nur der Augenblick, da sich an der Stelle des Stroms, die du eingenommen hast, Kämpfen und Zappeln erübrigt. Die Stelle schließt sich, sie wird zum übrigen gelegt. Und doch ist es möglich, dass sie sich wieder öffnet, für eine neue Geburt»¹⁰⁸. Über alle Denkverbote hinweg, die nur Schmerz und Sehnsucht, Wünsche, Ängste und Gefühle angesichts unserer menschlichen Endlichkeit tabuisieren, wagt *Muschgs* großes Buch eine *verwegene Projektion ins Offene*. Sie kann sich auf nichts anderes berufen als auf die völlige Ungesicherheit menschlicher Subjektivität und gibt doch gerade so dem Tod das zurück, was wohl das einzig Gewisse an ihm ist: seine Offenheit, das Blochsche «Viel-

leicht». Der Bootsmann, der den aus dem See gefischten Sutter am Ende an Land rudert und kaum zufällig einen indisch-religiösen Bildungshintergrund erkennen lässt, sagt denn auch: «Es gibt nicht nur Leben und Tod. Es gibt etwas Drittes ... Das Vielleicht»¹⁰⁹.

ANMERKUNGEN

- 1 *Katharina Keim*: Glaubensfragen? Zur Wiederkehr des Religiösen im deutschsprachigen Theater heute: Versuch einer Bestandsaufnahme, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 37/2 (2005) 79–102, hier 94f. Vgl. *Klaus Dermutz*: Gott auf der Bühne. Das zeitgenössische Theater und die Transzendenz, in: *HerKorr* 59 (2005) 529–534.
- 2 Zitiert nach *Keim*: Glaubensfragen (Anm. 1) 90.
- 3 Zitiert nach *Keim*: Glaubensfragen (Anm. 1) 85.
- 4 Zitiert nach *Dermutz*: Gott auf der Bühne (Anm. 1) 531.
- 5 Zitiert nach *Georg Langenborst*: Bibel und Literatur 2003, in: *StdZ* 221 (2003) 407–417, hier 412.
- 6 *Thomas Hürlimann*: Das Einsiedler Welttheater. Nach Calderón de la Barca, Zürich 2000, 88f, 94. Die Textneufassung des Einsiedler Welttheaters 2007, die, so *Hürlimann*, «komplett anders als 2000» ausfallen wird, liegt mir noch nicht vor.
- 7 *Keim*: Glaubensfragen (Anm. 1) 94f, 97f.
- 8 Zitiert nach *Klaus Dermutz*: Der «religious turn» im Theater, in: *Renaissance der Religion – Mode oder Megathema?* (*HerKorr Spezial*), Freiburg 2006, 60–64, hier 61.
- 9 Vgl. *Georg Langenborst*: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005; *Erich Garhammer / Georg Langenborst* (Hrsg.): *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg 2005.
- 10 *Brigitte Kronauer*: Dankrede zur Verleihung des Büchner-Preises 2005 (http://www.deutscheakademie.de/druckversionen/buechner_2005.html).
- 11 *Georg Langenborst*: Neue Unbefangenheit. Religion und Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: *HerKorr* 56 (2002) 227–232. Kritische Replik darauf: *Magda Motté*: Wunsch oder Wirklichkeit? Religiöse Tendenzen in der deutschen Literatur des 21. Jahrhunderts, in: *HerKorr* 57 (2003) 138–143. Neuerdings: *Georg Langenborst*: «Ich leiste mir das Wort Gott». *Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur?*, in: *Renaissance der Religion – Mode oder Megathema?* (Anm. 8) 55–60.
- 12 *Gottfried Benn*: Lebensweg eines Intellektualisten, in: *ders.: Sämtliche Werke*, in Verbindung mit *Ilse Benn* hrsg. von *Gerhard Schuster* und *Holger Hof*, Bd. 4, Stuttgart 1989, 154–197, hier 175.
- 13 *Martin Walser*: Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner, in: *ders.: Leseerfahrungen, Liebeserklärungen. Aufsätze zur Literatur (ders.: Werke in zwölf Bänden, hrsg. von Helmut Kiesel, Bd. 12)*, Frankfurt a. M. 1997, 429–435, hier 429f. Zur Einordnung vgl. *Karl-Josef Kusche*: *Im Spiegel der Dichter*.

- Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997; *ders.*: «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...». Literarische Skizzen. Stark erweiterte Neuauflage, 2 Bde. (Topos-plus Taschenbücher), Kevvelaer 2005–2007; *Magda Motté*: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Theologie und Literatur 6), Mainz 1996; *Dorothee Sölle*: Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit (Theologie und Literatur 5), Mainz 1996; *Thomas Schreijäck* (Hrsg.): Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000.
- 14 *Ernst Jandl*: Lechts und links. Gedichte, Statements, Peppermints, München 2002, 51. Eine Neubestimmung des vieldeutig-umstrittenen Begriffs «Christliche Literatur» unternimmt der Literaturführer von *Georg Langenborst* (Hrsg.): Christliche Literatur für unsere Zeit. Fünfzig Leseempfehlungen, München 2007, für den ich Werk- und Autorenportraits von *Dostojewskij* (Die Brüder Karamasow), *Christine Lavant* (Kreuzertragung), *Kurt Marti* (gedichte am rand), *John Updike* (Das Gottesprogramm) und *Ernst Jandl* (Letzte Gedichte) beigesteuert habe.
 - 15 *Henning Ziebritzki*: Experimente mit dem Echolot. Zum Verhältnis von moderner Lyrik und Religion, in: Das Gedicht, hrsg. von *Anton G. Leitner*, Nr. 9: «Himmel und Hölle» (Oktober 2001), 89–94.
 - 16 *Anton G. Leitner*: Ein Gedicht kann einen Tag retten, in: *ders.* / *Siegfried Völlger* (Hrsg.): Zum Teufel, wo geht's in den Himmel? Poetische Wege, München 2005, 5–7, hier 6.
 - 17 *Hans Magnus Enzensberger*: Landessprache (1960) (Suhrkamp-TB 3047), Frankfurt a. M. 1999, 49–86.
 - 18 *Hans Magnus Enzensberger*: Die Geschichte der Wolken. 99 Meditationen, Frankfurt a. M. 2003, 62. Vgl. *Georg Langenborst*: «Warum Gott die Menschen niemals in Ruhe lässt». Religiöse Spuren im Werk von Hans Magnus Enzensberger, in: *Orien*. 69 (2005) 230–234; *Hermann Weber*: «In der Schwebe». Spuren der Transzendenz in Enzensbergers später Lyrik, in: *StdZ* 219 (2001) 55–62; *Henning Ziebritzki*: Vielen Dank für mein sonderbares Gehirn. Bemerkungen zur religiösen Thematik in Hans Magnus Enzensbergers Gedichtband «Kiosk», in: *Neue Rundschau* 108/4 (1997) 53–66.
 - 19 *Michael Krüger*: Hotel Wandl, Wien, in: *ders.*: Wettervorhersage. Gedichte, Salzburg / Wien 1998, 29.
 - 20 *Erika Burkart*: Ortlose Nähe. Gedichte, Zürich 2005, 29f.
 - 21 *Georg Langenborst*: Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2003. Vgl. dagegen *Paul Konrad Kurz*: Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz, in: *StdZ* 128 (2003) 52–62.
 - 22 *Jochen Hörisch*: Vexierspiele. Ralf Rothmanns Lyrikband «Gebet in Ruinen», in: *NZZ* vom 1. 11. 2000.
 - 23 *Bernhard Grom*: «... den sie früher Gott genannt hätten». Spirituelle Sprech-

- versuche der deutschsprachigen Gegenwartslyrik, in: *StdZ* 222 (2004) 127–137, 196–206, hier 128.
- 24 *Regina Ammicht-Quinn*: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (SThE 43), Freiburg i. Ü. 1992; *Walter Gross / Karl-Josef Kusche*: «Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995.
 - 25 Vgl. *Christoph Gellner*: «SEINE Berührung – ein Schnitt aus Licht». Richard Exners lyrische Meditationen über Gottesrätsel und Schöpfungsriss, in: *rhs* 48 (2005) 356–363.
 - 26 Vgl. *Georg Langenborst*: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1), Mainz 1994; *Gotthard Fuchs* (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt a. M. 1996.
 - 27 *Arnold Stadler*: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Mit einem Nachwort von *Peter Hamm*, Köln 2000, 189; vgl. *Hermann Weber*: Katholizismus und Glaube im Werk Arnold Stadlers, in: *StdZ* 222 (2004) 760–770.
 - 28 *Peter Hamm*: Arnold Stadler oder Das übermütig vertuschte Unglück, in: *Stadler*: Seziermesser (Anm. 27) 199–216, hier 214.
 - 29 *Arnold Stadler*: Tabus gibt es keine mehr, außer Gott, in: *Literaturen* 2002/11, 24–27, hier 27.
 - 30 *Stadler*: Seziermesser (Anm. 27) 16.
 - 31 Zitiert nach *Magda Motté*: Verborgene Religiosität. Ist gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel? In: *ThPQ* 152 (2004) 3–15, hier 12.
 - 32 *Ralf Rothmann*: Flieh, mein Freund! Roman, Frankfurt a. M. 1998, 180.
 - 33 *Hubert Winkels*: Gute Zeichen. Deutsche Literatur 1995–2005, Köln 2005, 272f.
 - 34 Zitiert nach *Hans-Rüdiger Schwab*: Thomas Hürlimann. Der Scholastiker und die Psycholeichen, in: *Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz*, hrsg. von *Joseph Bättig* und *Stephan Leimgruber*, Freiburg i. Ü. 1993, 575–587, hier 580.
 - 35 *Thomas Hürlimann*: Das Holztheater. Geschichten und Gedanken am Rand (Meridiane 1), Zürich ²2000, 60f.
 - 36 *Hanns-Josef Ortbeil*: Lo und Lu. Roman eines Vaters, München 2001, 181.
 - 37 *Andreas Maier*: Ich gönne mir das Wort Gott. Gespräch, in: *ZeitLiteratur*, März 2005, 33. Aufschlußreich für sein am Neuen Testament und *Dostojewskij* orientiertes Literatur- und Wirklichkeitsverständnis *ders.*: Ich. Frankfurter Poetikvorlesungen (Edition Suhrkamp 1492), Frankfurt a. M. 2006, bes. 94–98, 109f, 125.
 - 38 Grundlegend: *Heinrich Schmidinger* (Hrsg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Formen und Motive; Bd. 2: Personen und Figuren, Mainz ²2000; *Christoph Gellner*: Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt

- 2004; *Magda Motté*: «Esters Tränen, Judiths Tapferkeit». Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003; *Georg Langenborst*: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998; *ders.*: Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2001; *Elisabeth Hurth*: Fragwürdige Geheimnisse. Wie aktuelle Romane das Leben Jesu darstellen, in: *HerKorr* 60 (2006) 240–245.
- 39 *Knut Backhaus*: «Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel». Ein Neutestamentler liest Patrick Roth, in: «Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen». Biblische Spuren in der modernen Literatur, hrsg. von *Erich Garhammer* und *Udo Zelinka* (Einblicke 7), Paderborn 2003, 121–142, hier 126.
- 40 Vgl. *Dorothee Fuß*: «Bedürfnis nach Heil». Zu den ästhetischen Projekten von Peter Handke und Botho Strauß, Bielefeld 2001.
- 41 Eingehend *Georg Langenborst* (Hrsg.): Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood (Literatur – Medien – Religion 15), Münster 2005.
- 42 *Patrick Roth*: Ins Tal der Schatten. Frankfurter Poetik-Vorlesungen (Edition Suhrkamp 2277), Frankfurt a. M. 2002, 146f.
- 43 Vgl. *Michael Braun*: «Gebt mir den Menschen zu lesen, wenn ihr Menschen lesen wollt». Zur Renaissance biblischer Figuren bei Patrick Roth und Thomas Hürlimann, in: *Wirkendes Wort* 54 (2004) 435–448.
- 44 *Thomas Hürlimann*: Die Tessinerin. Geschichten (Suhrkamp-TB 985), Frankfurt a. M. 1984, 123.
- 45 *Thomas Hürlimann*: Der große Kater. Roman (Fischer-TB 14659), Frankfurt a. M. 2006, 48.
- 46 Ebd. 129.
- 47 Ebd. 130.
- 48 Ebd. 16, 124, 167.
- 49 Ebd. 185.
- 50 Ebd. 214.
- 51 Ebd. 198.
- 52 Ebd. 104.
- 53 Eingehend *Hans-Rüdiger Schwab*: «Wir brauchen eine Vergangenheit, an die wir glauben können. (Er lächelt müde)». Thomas Hürlimann und die Auseinandersetzung mit der Zeit von 1933 bis 1945 in der deutschsprachigen Schweizer Gegenwartsliteratur, in: *Michael Braun / Birgit Lermen* (Hrsg.): Begegnung mit dem Nachbarn 4: Schweizer Gegenwartsliteratur, St. Augustin 2005, 113–148.
- 54 *Thomas Hürlimann*: Vierzig Rosen. Roman (Meridiane 100), Zürich 2006, 134; das folgende Zitat ebd. 138.
- 55 *Matthias Hermann*: Gefängnisduschraum, in: *ders.*: 72 Buchstaben. Gedichte, Frankfurt a. M. 1989, 34. Vgl. hierzu und zum Folgenden *Hartmut Steinecke*: Die Shoah in der Literatur der «zweiten Generation», in: Shoah in der

- deutschsprachigen Literatur, hrsg. von *Norbert Otto Eke* und *Hartmut Steinecke*, Berlin 2006, 135–153; *Thomas Nolden*: Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart, Würzburg 1995; *Helene Schruiff*: Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der «Zweiten Generation» (*Haskala* 20), Hildesheim / Zürich / New York 2000; *Sander L. Gilman* / *Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Beiträge des Internationalen Symposions, 26. – 29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee (*ZDP.B* 11), Berlin 2002.
- 56 Eingehend *Christoph Gellner*: Abgründe der Unbegreiflichkeit. Gottesprovokationen in Bibel und moderner Literatur, in: «Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen» (Anm. 39) 193–208.
- 57 Vgl. *Katharina von Kellenbach* u. a. (Hrsg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001.
- 58 Vgl. *Moshe Zuckermann* (Hrsg.): Zwischen Politik und Kultur – Juden in der DDR (Conferences 1), Göttingen 2002.
- 59 *Barbara Honigmann*: Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen, Darmstadt / Neuwied 1986, 111. Vgl. *Birgit Lermen*: «Auf der Reise ins Innere des Judentums». Die Rolle des Judentums in Barbara Honigmanns Leben und Werk, in: *rhs* 43 (2000) 377–383; *Michael Braun*: Barbara Honigmanns Weg «Nach Hause in die Fremde», in: «Hinauf und Zurück in die herzliche Zukunft». Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Birgit Lermen, hrsg. von *Michael Braun*, Bonn 2000, 471–486; *Karen Remmler*: Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns, in: *Gilman / Steinecke*: Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre (Anm. 55) 43–58.
- 60 *Honigmann*: Roman von einem Kinde (Anm. 59) 9–49, hier 24–26.
- 61 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach. München / Wien 1999, 67f.
- 62 *Barbara Honigmann*: Soharas Reise, Berlin 1996, 24.
- 63 Ebd. 74f.
- 64 *Barbara Honigmann*: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa (Edition Künstlerhaus), Heidelberg 1998, 6.
- 65 *Jürgen Egyptien*: Einführung in die deutschsprachige Literatur seit 1945 (Einführungen Germanistik), Darmstadt 2006, 59.
- 66 Vgl. *Georg Langenborst*: «... Das Lenkrad ungleicher Erinnerung». Matthias Hermann, ein jüdischer Lyriker im Deutschland unserer Zeit, in: *Orien*. 70 (2006) 139–141.
- 67 *Hermann*: 72 Buchstaben (Anm. 55) 49.
- 68 *Rafael Seligmann*: Rubinsteins Versteigerung, Frankfurt a. M. 1989, 89f.
- 69 *Matthias Hermann*: Fortschritt, in: *ders.*: 72 Buchstaben (Anm. 55) 61.
- 70 *Robert Schindel*: Gebürtig. Roman, Frankfurt a. M. 1992, 12.
- 71 *Honigmann*: Damals, dann und danach (Anm. 61) 15f.
- 72 *Robert Menasse*: Die Vertreibung aus der Hölle. Roman (Suhrkamp-TB

- 3493), Frankfurt a. M. 2003, 409; vgl. *Michael Rutschky*: Sänftigung der Glaubensmächte, in: *Merkur* 57 (2003) 529–534.
- 73 *Karl-Josef Kusche*: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Weltreligionen und Literatur 1), Düsseldorf 1998.
- 74 *Katbarina Mommsen*: Goethe und die arabische Welt, Frankfurt a. M. 1988; *dies.*: Goethe und der Islam. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von *Peter Anton von Arnim*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2001.
- 75 *Annemarie Schimmel*: Friedrich Rückert. Lebensbild und Einführung in sein Werk (Herder-TB 1371), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1987.
- 76 Vgl. *Christoph Gellner*: «... beinah rabiante Antichristlichkeit». Rilke als Leser der Bibel und des Koran, in: Rainer Maria Rilke. Eine Annäherung, hrsg. von *Jan Bادهvien* und *Hansgeorg Schmidt-Bergmann*, Karlsruhe 2004, 77–101.
- 77 Eingehend *Christoph Gellner*: Der «andere» Islam. Barbara Frischmuth erzählt, in: *Orien*. 62 (1998) 206–210; *ders.*: Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog, in: Barbara Frischmuth. *Fremdgänge*, hrsg. von *Daniela Bartens* und *Ingrid Spörk*, Salzburg / Wien / Frankfurt a. M. 2001, 211–239; *ders.*: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie, Karlsruhe 2005; vgl. ferner *Mabmut Karakus*: Interkulturelle Konstellationen. Deutsch-türkische Begegnungen in deutschsprachigen Romanen der Gegenwart, Würzburg 2006.
- 78 Vgl. *Christoph Gellner*: Schriftstellerreisen in die islamische Welt. Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes, in: *StdZ* 223 (2005) 623–637.
- 79 *Peter Schneider*: Selim blieb ein Einzelkind, in: *Die Zeit* vom 4. 5. 2006.
- 80 *Barbara Frischmuth*: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden, Berlin 1999, 39.
- 81 *Yunus Emre*: Das Kummerrad. Gedichte, aus dem Türkischen von *Zafer Önenocak*, Frankfurt a. M. 1986.
- 82 *Zafer Önenocak*: Lebenslauf. In: *ders.*: Der Mann im Unterhemd, Berlin 1995, 137–141. Vgl. *Tom Cheesman* / *Karin E. Yeğitçin* (Hrsg.): *Zafer Önenocak* (Contemporary German Writers), Cardiff 2003.
- 83 *Zafer Önenocak*: Gefährliche Verwandtschaft. Roman, München 1998, 39.
- 84 Ebd. 92.
- 85 Ebd. 89f.
- 86 *Zafer Önenocak*: Zungenentfernung. Bericht aus der Quarantänestation. Essays, München 2001, 62.
- 87 Ebd. 92. Vgl. *ders.*: Übergang. Ausgewählte Gedichte 1980–2005. München 2005.
- 88 *Önenocak*: Zungenentfernung (Anm. 86) 20f.
- 89 *Jörg Löffler* / *Stefan Willer* (Hrsg.): Geistliche Lyrik (Reclams Universal-Bibliothek 18463), Stuttgart 2006, 226.

- 90 *Sten Nadolny*: Selim oder Die Gabe der Rede. Roman (Serie Piper 730), München / Zürich ⁵1997, 104.
- 91 Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben. Über Mystik, Märchen und Gnosis. Gespräch mit *Barbara Frischmuth*, in: *Karl-Josef Kuschel*: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur (Serie Piper 414), München / Zürich 1985, 113–126, hier 119, 114.
- 92 *Barbara Frischmuth*: Die Schrift des Freundes. Roman, Salzburg / Wien 1998, 286f, 302.
- 93 Ebd. 316.
- 94 Eingehend *Christoph Gellner*: «Ein Westler kann sich davon viel Segensreiches herausnehmen». Japan und China bei Adolf Muschg, in: Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag, hrsg. von *Georg Langenborst* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 2), Münster 1998, 91–105; *ders.*: Ost-westliche Spiegelungen. Hesse, Brecht, Grass und Muschg, in: *StdZ* 217 (1999) 843–854; *ders.*: Anstiftungen zu einem ganzen Leben. Adolf Muschgs literarisch-theologisches Erzählspiel mit Parzival, in: *Orien*. 63 (1999) 238–242; *ders.*: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur (Anm. 77).
- 95 *Adolf Muschg*: Herr, was fehlt Euch? Zusprüche und Nachreden aus dem Sprechzimmer des heiligen Grals (Edition Suhrkamp 1900 = NF 900), Frankfurt a. M. 1994, 44f.
- 96 Ebd. 100.
- 97 Ebd. 97.
- 98 Ebd. 63.
- 99 Liebe, Literatur und Leidenschaft. *Adolf Muschg* im Gespräch mit *Meinhard Schmidt-Degenhard* (Pendo-Profile), Zürich 1995, 184.
- 100 *Adolf Muschg*: Der Rote Ritter. Eine Geschichte von Parzival (Suhrkamp-TB 2581), Frankfurt a. M. 1996, 1055.
- 101 Ebd. 919.
- 102 Liebe, Literatur und Leidenschaft (Anm. 99) 86.
- 103 *Muschg*: Herr, was fehlt Euch? (Anm. 95) 15.
- 104 Vgl. *Muschg*: Der Rote Ritter (Anm. 100) 695–697.
- 105 *Muschg*: Herr, was fehlt Euch? (Anm. 95) 40.
- 106 *Adolf Muschg*: Sutters Glück. Roman, Frankfurt a. M. 2001, 46.
- 107 Vgl. *Christoph Gellner*: Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens. Düsseldorf 2005; *ders.*: Wie der Buddha in den Westen kam. Hermann Hesse, Luise Rinser und Adolf Muschg (erscheint in: *Hermann-Hesse-Jahrbuch* 3/2006).
- 108 *Muschg*: Sutters Glück (Anm. 106) 322–325.
- 109 Ebd. 331f.

FRIEDRICH HUBER

EINFÜGUNG UND KONFLIKT

CHRISTENTUM UND GESELLSCHAFT IN INDIEN,
CHINA UND JAPAN

Vorrangiges Ziel der Mission war – in der Regel – die Verkündigung des Evangeliums und die Gründung von Gemeinden und Kirchen. Unvermeidbar aber hatten die Mission und die durch sie entstehenden christlichen Gemeinden und Kirchen auch Auswirkungen auf die jeweiligen Gesellschaften. Mission und Kirchen provozierten Reaktionen auf ihre Existenz und ihr Verhalten, und sie übten ihrerseits Einfluss auf die sie umgebende Gesellschaft aus. So kam es in vielen Bereichen zu einer Spannung zwischen Einfügung und Konflikt.

1. Christentum und Gesellschaft in Indien

Es wird oft betont, dass der Hinduismus keine Religion, sondern eine Lebenshaltung («way of life») sei. Man wird freilich von fast allen Religionen sagen können, dass sie auch eine Lebenshaltung einschließen, die sich in gesellschaftlichen Ordnungen konkretisiert. Begegnen sich deshalb Religionen, so begegnen sich auch Lebenshaltungen und gesellschaftliche Ordnungen, die in manchem miteinander vereinbar sind, in manchem aber auch einander widersprechen. In Bezug auf die Geschichte des Christentums in Indien stellt sich somit die Frage: Wie haben sich Christen (einzelne und Gruppen, westliche Missionare und Inder) mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten in Indien aus-

einandergesetzt und welche Reaktionen haben sie auf Seiten von Hindus ausgelöst?

1.1. Die Auseinandersetzung von Mission und Kirche mit den gesellschaftlichen Ordnungen

Für die Auseinandersetzung der Mission mit den Ordnungen der Gesellschaft in Indien waren zwei – wohl miteinander zusammenhängende – Gesichtspunkte von zentraler Bedeutung. Erstens wurde Indien von der Mitte des 18. Jahrhunderts an von den Kolonialmächten – und zwar vor allem von der englischen Kolonialmacht – beherrscht. Das gab den Missionaren eine Sicherheit, die sie in anderen Ländern – wie etwa China und Japan – nicht in diesem Maße hatten, was sie zu einer konfliktfreudigeren Haltung ermutigte¹. Zweitens fanden die Missionare vielfach die Unterstützung von Hindus, die sich aus hinduistischer Motivation heraus für Reformen einsetzten bzw. die Intentionen von Christen auch in ihren eigenen Traditionen fanden.

Schon die Hinwendung eines Hindu zum Christentum machte sich als eine Störung der gesellschaftlichen Ordnung bemerkbar.

1.1.1. Konversion als gesellschaftliches Problem

Der Bengale *Lal Behari Day* (1824–1894), einer der ersten, die sich unter dem Einfluss des schottischen Missionars *Alexander Duff* taufen ließen, erzählt vom Empfang in seinem Heimatdorf, in das die Kunde von seiner Taufe gedrungen war:

«Ich wurde mit Weinen und Tränen begrüßt ... Auf allen Seiten war nichts zu sehen und zu hören als Jammern, Klagen und Wehgeschrei»².

Die Konversion zum Christentum war nicht nur eine individuelle Entscheidung, sondern sie betraf die ganze Familie. Beschäf-

tigung mit dem christlichen Glauben und auch Teilnahme an christlichen Gottesdiensten wären hinnehmbar gewesen. Die Taufe aber markierte den Bruch mit der ererbten Religion und ihren Gesetzen und Riten und damit den Bruch mit Kaste und Familie, für die die Abwendung des Kindes vom Hinduismus zudem eine Schande war. Die Familienmitglieder wandten alle Mittel an, um das Kind zurückzugewinnen. In manchen Fällen kam es zu gerichtlichen Auseinandersetzungen zwischen den Eltern und Missionaren, die junge Menschen aufgenommen hatten, um sie vor der Verfolgung durch die eigene Familie zu schützen oder – wie die Eltern es sahen – um sie dem elterlichen Einfluss zu entziehen. Die Frage stellte sich, wann junge Menschen selbst das Recht hätten, über ihre Religionszugehörigkeit zu entscheiden, wobei diese Frage selbst für traditionell denkende Hindus schon eine Unmöglichkeit war. Die enge Verbindung von Religion und Gesellschaft hatte zur Folge, dass die Abwendung vom Hinduismus «der Abwendung von einer Lebensform gleichkam – der Gesellschaft selbst, zu der man gehört»³.

Noch in anderer Weise stellte die Konversion ein gesellschaftliches Problem dar. Wenn Angehörige der unteren Schichten der Kasten-Gesellschaft Christen wurden, konnten sie die religiösen Pflichten nicht mehr erfüllen, zu denen sie im Rahmen ihrer Gesellschaft verpflichtet waren: Sie konnten z. B. nicht mehr die Trommeln bei religiösen Feiern schlagen, oder sie weigerten sich, den Wagen mit den Götterbildern bei Prozessionen zu ziehen. Das brachte andere in Schwierigkeiten, die auf diese Dienste angewiesen waren, aber auch sie selbst, da sie eine Einkommensmöglichkeit verloren. Vielfach wurde der Verdacht erhoben, es handle sich bei den Bekehrungen der Kastenlosen gar nicht um religiöse Entscheidungen, sondern um Konversionen aus materiellen Gründen oder um der menschlichen Wertschätzung willen, eine Frage, die im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter bedacht werden muss. Zu den entschiedensten Gegnern der Konversion von Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten zum Christentum gehörte *Mahatma Gandhi*. Bis in die neueste Zeit ist die Frage der Konversion eine politische Frage geblieben.

Mehrere indische Bundesstaaten haben sogenannte «Anti-Konversions-Gesetze» erlassen – z. B. Tamilnadu im Jahr 2002 –, die den Religionswechsel zu einer anderen Religion als dem Hinduismus stark erschweren.

1.1.2. Der Kampf gegen gesellschaftliche «Missstände»

Mehrfach versuchten Missionare, gesellschaftliche Gegebenheiten, in denen sie grobe Missstände sahen, mit Hilfe der Kolonialmacht gesetzlich zu verbieten, wobei sie auch von Hindus unterstützt wurden. Dies betraf z. B. die Verheiratung von Kindern und das Verbot der Wiederverheiratung von Witwen. Besonders entschieden aber bekämpften sie die Witwenverbrennung (*sati*). Für *William Carey* waren es vor allem zwei Witwenverbrennungen, deren Zeuge er wurde, die sein Bild des Hinduismus trübten⁴. In einem Fall kamen *Carey* und ein anderer Missionar zufällig dazu, als in einem Dorf die Vorbereitungen für eine Witwenverbrennung getroffen wurden. Den Missionaren wurde versichert, dass die Frau ihre Verbrennung selbst gewollt habe. Andererseits wurde sie mit Bambusstangen festgehalten, die ein Entrinnen unmöglich machen sollten. Es kann freilich nicht bestritten werden, dass tatsächlich manche Witwen den entschiedenen Wunsch hatten, mit ihrem verstorbenen Mann verbrannt zu werden⁵. Die Witwenverbrennung war im alten Indien selten und wurde erst in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gehäuft durchgeführt. Im Zeitraum von 1815–1828 gab es im Bereich von Kalkutta 5099 registrierte Fälle von *Sati*, in Benares 1165 Fälle, in Patna 709⁶. Den vereinten Bemühungen von Missionaren und Hindu-Reformern gelang es, im Jahr 1829 ein Verbot der Witwenverbrennung zu erwirken. Das heißt freilich nicht, dass sie nicht auch in der folgenden Zeit noch stattfand. Ein aufsehenerregender Fall in jüngerer Zeit (1987) wurde aus dem Dorf Deorala in Rajasthan berichtet⁷.

Nicht ganz so eindeutig lagen die Dinge in einem anderen Fall einer durch das Wirken der Mission verursachten gesellschaftlichen Veränderung, der so genannten «upper-cloth controver-

sy», die sich über beinahe ein halbes Jahrhundert hinzog⁸. Die Kontroverse begann damit, dass Frauen der Nadars, einer von den anderen als sehr niedrig eingestuften Kaste in Südindien, begannen, ihre Brust zu bedecken, nachdem sie durch die Mission Schulbildung erhalten hatten. Es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Nadars und den Angehörigen höherer Kasten, wobei sich Hindu-Nadars mit den Christen solidarisierten. Die Entscheidungen der Regierung waren widersprüchlich. Als Königin Viktoria 1858 die Neutralität der Regierung in Fragen der Religion erklärte, wurde dies von beiden Lagern als eine Unterstützung ihrer Position verstanden. Im Jahr 1859 entschied die Regierung schließlich dahingehend, dass die Nadar-Frauen ihren Oberkörper bedecken dürften, aber nicht in derselben Weise wie dies die Frauen der höheren Kasten taten. Die «upper-cloth controversy» zeigt, dass Mission und Christentum zu einer Stärkung des Selbstwertgefühls führen konnten, die sich in Verhaltensweisen äußerte, die zu sozialen Konflikten und Veränderungen führte.

1.1.3. Kirchen und Kastenordnung

Der Aspekt der indischen Gesellschaft, der Mission und indische Christenheit besonders nachdrücklich beschäftigt hat – und noch heute beschäftigt –, ist die Kastenordnung⁹. Die Positionen waren dabei so unterschiedlich, dass es auch innerchristlich zu Spannungen und Spaltungen kam. Nur wenige Missionare konnten dem Kastensystem positive Seiten abgewinnen¹⁰. Der Versuch *Roberto Nobilis* (1577–1656), die Kasten als soziale Gegebenheiten zu akzeptieren und eine von den Kastenlosen getrennte christliche Gemeinde von Angehörigen der höheren Kasten zu gründen, erwies sich zunächst als erfolgversprechend, führte dann aber zum «Malabarischen Ritenstreit», der schließlich 1744 von Papst Benedikt XIV. gegen die Haltung der Jesuiten und damit auch gegen den Versuch *Nobilis* entschieden wurde. Die Forderung, in der christlichen Gemeinde die Kastenunterschiede völlig zu ignorieren, wie es z. B. die Basler Mission¹¹ for-

derte, hielten andere für unpraktikabel. In der von *Ziegenbalg* und *Plütschau* gegründeten lutherischen Gemeinde von Tranqobar wurden – vermutlich¹² – anfangs bei Gottesdienst und Abendmahl keine Kastenunterschiede beachtet. Später wurde eine getrennte Sitzordnung eingeführt. Dies nannte man «sitting together seperately». Beim Abendmahl kommunizierten die Kastenangehörigen zuerst. Möglicherweise wurden auch getrennte Kelche verwendet. Als dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts anglikanische Missionare die lutherischen Gemeinden übernahmen, insistierten diese auf einer Beseitigung aller Kastenschranken, wobei sie von Bischof *Wilson* unterstützt wurden. Dieser milderte allerdings später seine Haltung ab: Die Überwindung der Kastenunterschiede solle «behutsam und freundlich und schrittweise»¹³ geschehen. Ähnlich hatte schon der Dichter *Vedanayagam Pillai* argumentiert, der wegen seiner Haltung in der Kastenfrage aus der Kirche ausgeschlossen wurde:

«Die Kirche ist noch im Stadium, in dem sie Milch trinkt. Die Zeit, in der sie Reis isst, wird kommen. Wenn Kultur und Wissen und das Verständnis der Liebe Christi sich entwickeln, werden diese Unterscheidungen von selbst schrittweise wegfallen. Durch Zwang wird es nicht geschehen»¹⁴.

Diese Erwartung hat sich allerdings nicht als zutreffend erwiesen. Wenn auch die Kastenunterschiede im Gottesdienst im allgemeinen keine Rolle mehr spielen, so haben die Kasten doch auch in den Kirchen ihre Bedeutung erhalten. Auch Christen heiraten meist innerhalb ihrer Kaste. Vor allem aber ist vielfach ein Kampf der Kasten um Machtpositionen in der Kirche entstanden, was vor allem bei den Wahlen zu den kirchenleitenden Gremien und Positionen zutage tritt. Man kann also nicht sagen, dass die indische Christenheit die Kastenordnung überwunden und außer Kraft gesetzt hat. Vielmehr hat sich die Kaste als so stark erwiesen, dass sie sich in der Kirche behauptet hat. Dabei dürfen freilich die großen Unterschiede in der Haltung von Einzelnen und Gruppen nicht übersehen werden.

1.1.4. Zerstörung und Revitalisierung des kulturellen Erbes durch Missionare

Eine Auswirkung der Mission auf die Gesellschaft, die oft sehr einseitig gesehen und dargestellt wird, betrifft das kulturelle Erbe der Gruppen, unter denen die Mission tätig war¹⁵. Oft wird der Mission die Zerstörung der einheimischen Kultur zum Vorwurf gemacht, und es ist schwer zu bestreiten, dass viele Missionare die kulturellen Gegebenheiten in ihren westlichen Heimatländern unreflektiert als universal gültige Normen betrachteten und gegen ihrer Ansicht nach unwürdige und «primitive» Konventionen aggressiv vorgingen. Allerdings war auch schon im 16. und 17. Jahrhundert manchen Missionaren die Problematik der Verabsolutierung westlicher Kultur bewusst, zudem waren die asiatischen Christen nicht willenlose Opfer, die den Vorschriften der Missionare bedingungslos gefolgt wären.

Man darf allerdings auch nicht übersehen, dass manche Missionare erheblich zur Revitalisierung des asiatischen kulturellen Erbes beigetragen haben. Dies wird von nichtchristlichen Indern oft mehr gewürdigt als von westlichen Betrachtern. So widmete sich der Basler Missionar *Ferdinand Kittel* (1832–1903) trotz seiner geringen Hochschätzung des Hinduismus der Erforschung von Sprache, Literatur und Religion in Karnataka, was auch hundert Jahre nach seinem Tod dort noch dadurch anerkannt wird, dass Plätze und Schulen nach ihm benannt werden¹⁶. Im Kreis der Basler Missionare freilich war *Kittel* ein Außenseiter, der auch mit der Missionsleitung in einem gespannten Verhältnis stand. Eine ähnliche Erfahrung musste schon *Bartholomäus Ziegenbalg* machen, dessen religionskundliche Forschungen in Halle auf wenig Gegenliebe stießen. In Tamilnadu führten sprachwissenschaftliche Arbeiten und die Übersetzung tamilischer klassischer Literatur durch Missionare zu einem erneuten Aufleben des Interesses an dem eigenen kulturellen Erbe¹⁷. Ähnliches ließe sich von mehreren anderen Missionaren sagen. Natürlich war deren Beschäftigung mit Sprache und Literatur oft durch missionarisches

Interesse bedingt; sie leisteten dadurch aber auch einen gesellschaftlich relevanten Beitrag.

1.2. Die neohinduistische Reaktion auf die Mission

Die hinduistischen Persönlichkeiten und Gruppen, die man oft unter der Bezeichnung «Neohinduismus» zusammenfasst, gingen aus der Begegnung mit dem Westen gestärkt hervor. Sie verteidigten sich nicht nur gegen die Angriffe auf den Hinduismus, sondern sie gingen ihrerseits zu einer Art Gegenangriff über. Nun war es gewiss nicht die christliche Mission allein, die den Neohinduismus als Gegenreaktion hervorrief und so indirekt eine bedeutende gesellschaftliche Wirkung ausübte. Ein wesentlicher Faktor bei der Entstehung des Neohinduismus dürfte die Mission aber gewesen sein. Das lässt sich z. B. an *Sarvepalli Radhakrishnan* (1888–1975), dem wohl bekanntesten indischen Philosophen des 20. Jahrhunderts und zeitweiligen Staatspräsidenten Indiens (1962–1967), veranschaulichen. *Radhakrishnan* berichtet, dass ihm – als er in Madras eine christliche Schule besuchte – die niederschmetternde Überzeugung von der Unzulänglichkeit des Hinduismus vermittelt wurde:

«Ich war von der praktischen Unzulänglichkeit der Hindu-religion entschieden überzeugt, ihr schrieb ich den politischen Niedergang Indiens zu. Die gegen die Hindureligion erhobene Kritik war zweifacher Art, gedanklich sei sie ohne innere Einheit, ethisch versage sie ... Ich erinnere mich, wie die Einsicht, daß es sich so verhalte, wie das niederdrückende Gefühl des Geschlagenseins kalt über mich hinkroch, als der ursächliche Zusammenhang zwischen der blutarmen Hindureligion und unserem politischen Versagen sich mir in jenen Jahren aufdrängte»¹⁸.

Aber dieser Angriff auf den Hinduismus führte *Radhakrishnan* nicht zur Resignation, sondern zu einer verstärkten Hinwendung

zum eigenen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Erbe, dessen Stärken *Radhakrishnan* herausstellte und zugleich mit den Schwächen des Christentums konfrontierte. Einige Jahrzehnte später schrieb er:

«Die mystische Religion Indiens ... hat die Wahrscheinlichkeit für sich, die Religion der neuen Welt zu werden. Sie wird die Menschen auf eine gemeinsame Mitte hin, selbst über die Nationalschranken hinweg, zusammenführen»¹⁹.

Radhakrishnan meinte, Hindus könnten Christus besser verstehen als Christen. Dem Christen würde der Hindu-Lehrer sagen, dass «seine Vorstellung von Christus unangemessen ist», und er würde ihn zur Erkenntnis des wirklichen Christus hinführen²⁰.

Die durch die Mission vermittelte Begegnung mit dem Christentum förderte nicht nur eine neue Hinwendung zum eigenen Erbe, sondern auch den Einsatz für gesellschaftliche Reformen, die zwar durch die christliche Mission angeregt worden waren, sich aber in der hinduistischen Tradition verankern ließen²¹. Dies betraf z. B. die Schulbildung und die öffentliche Tätigkeit von Frauen. *Rabindranath Tagore* lässt in seinem Roman «Gora» die reformerische und die traditionelle indische Haltung aufeinanderprallen. Binoy, der Vertreter der neuen Sicht, sagt kritisch:

«Wir betrachten Indien nur als ein Land der Männer. Die Frauen lassen wir unbeachtet».

Das ist eine Betrachtungsweise, die Gora gefährlich zu sein scheint:

«Wenn wir die Frauen in das Feld der öffentlichen Verpflichtungen ziehen, dann stören wir ihre stille Arbeit. Der Friede und das Glück der Gesellschaft wird zerstört werden und Verrücktheit wird stattdessen herrschen»²².

Aber *Sarvepalli Radhakrishnan* fand auch in der Hindu-Tradition Frauen, die sich mit philosophischen Fragen beschäftigten und von ihren Männern dabei unterstützt wurden²³.

Einflüsse von Mission und Christentum wird man auch bei anderen Persönlichkeiten des Reformhinduismus annehmen können, etwa bei *Swami Vivekananda* und bei *Mahatma Gandhi*. Nicht von ungefähr nannte *Vivekananda* die von ihm gegründete Institution «Ramakrishna Mission». Eine einlinige Herleitung des Reformhinduismus aus der Begegnung mit Mission und Christentum ist aber sicher unzutreffend. Erstens finden sich in der hinduistischen Tradition in der Tat Ansätze zu Reformen und sozialem und politischem Engagement, wofür *Gandhi* etwa auf die Bhagavadgita verwies. Zweitens aber hatten noch andere westliche Strömungen ihre Auswirkungen auf die Entwicklung in Indien²⁴.

2. Christentum und Gesellschaft in China

Mehrfach hat das Christentum versucht, in die chinesische Gesellschaft Eingang zu finden²⁵. Der Verlauf dieser Versuche war von den politischen Gegebenheiten abhängig. Er vollzog sich vor den Opium-Kriegen anders als in der Zeit der imperialistischen Einflussnahme westlicher Mächte oder – ab 1949 – im kommunistischen China. Und er gestaltete sich in den Zentren anders als in abgelegenen Dörfern²⁶. Schon die «nestorianische» Kirche²⁷, die in China vom 7. bis zum 9. Jahrhundert existierte, hatte die gesellschaftliche Nützlichkeit des Christentums betont, war aber dann wohl vor allem auf Grund ihrer starken Abhängigkeit von der politischen Macht untergegangen. Bei den späteren Versuchen des Christentums, in China Fuß zu fassen, zeigt die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen und politischen Ordnung ähnliche Züge.

2.1. *Stütze der gesellschaftlichen Ordnung oder «verderbliche Lehre» –
das Christentum in der Zeit der China-Mission
der Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert*

Fiel die Ankunft der Nestorianer in China in eine Zeit der Welt-offenheit und der Aufgeschlossenheit für fremde Gedanken, so war in dem China, auf das die jesuitischen Missionare um 1600 trafen, das Gegenteil der Fall. Die ersten jesuitischen Missionare, *Michele Ruggieri* (1543–1607) und *Matteo Ricci* (1552–1610), traten bescheiden auf. In die chinesische Gesellschaft fand *Ricci* als Gelehrter Eingang, der durch seine geographischen, astronomischen und mathematischen Kenntnisse und durch seine Vertrautheit mit der chinesischen Sprache und der klassischen Literatur beeindruckte. Das Christentum präsentierten *Ricci* und seine Ordensbrüder²⁸ als Vollendung des ursprünglichen Konfuzianismus und als Stütze der gesellschaftlichen Ordnung.

2.1.1. *Das Christentum als Vollendung des ursprünglichen
Konfuzianismus und Stütze der gesellschaftlichen Ordnung*

Matteo Ricci setzte den christlichen Gottesglauben mit dem Konfuzianismus in Verbindung. In den konfuzianischen Klassikern fand er die Vorstellung eines persönlichen Schöpfergottes. Schließlich war auch dort vom «Mandat des Himmels» die Rede, oder davon, dass man «den Himmel achten» solle oder dass der Himmel «sein Mandat entzieht». Nach *Riccis* Ansicht hat der ursprüngliche Konfuzianismus an den «Herrn des Himmels» gedacht, wenn vom «Himmel» die Rede ist. Diese Einsicht sei freilich im Neokonfuzianismus, wie er vor allem von *Zhu Xi* (1130–1200) vertreten wurde, verloren gegangen. *Ricci* erhob den Anspruch, den eigentlichen, ursprünglichen Konfuzianismus wieder in Erinnerung zu bringen, der mit wesentlichen Vorstellungen des christlichen Glaubens übereinstimme. Dies war im chinesischen Kontext eine höchst brisante politische These, wie der Protest der chinesischen Gelehrten zeigen sollte. Der bekannteste der zum Christentum konvertierten konfuzianischen

Gelehrten, *Xu Guangqi* («Dr. Paul Hsü», 1562–1633), charakterisierte das Christentum – ganz im Sinn der jesuitischen Position – als «Ergänzung des Konfuzianismus und Ersetzung des Buddhismus»²⁹. Der Schritt zum Christentum wurde den gebildeten Chinesen dadurch ermöglicht, dass die Jesuiten die Teilnahme an den Riten für die Ahnen und für Konfuzius als mit dem christlichen Glauben vereinbar erklärten. Dies wurde zu einem der Hauptthemen im sogenannten «chinesischen Ritenstreit».

Das Christentum war in der Sicht der Jesuiten und der gelehrten Konvertiten nicht nur mit dem Konfuzianismus vereinbar, indem es an ihn anknüpfte und ihn vollendete, sondern es konnte auch – entgegen der Befürchtung mancher Gegner – eine Stütze der gesellschaftlichen Ordnung sein. Um dies nachzuweisen, zeichneten *Ricci* und *Xu Guangqi* freilich ein Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa, das mit der Realität wenig gemeinsam hatte. *Ricci* pries die vom christlichen Glauben geprägten gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa. Es habe in den christlichen Ländern des Westens seit sechzehnhundert Jahren «keinen Krieg, nicht den geringsten Streit gegeben»³⁰. Und – vermutlich unwissentlich – noch mehr idealisierend und verzeichnend schrieb *Xu Guangqi*: Das Christentum

«kann unseren Herrschern bei ihrem bildenden Einfluß ... wirklich von Hilfe sein, den Konfuzianismus unterstützen und den Buddhismus korrigieren. In der Tat gibt es im Abendland dieser Leute mehr als dreißig benachbarte Königreiche, die diese Lehre befolgen. Seit einem Jahrtausend und mehreren Jahrhunderten bis in unsere Tage haben dort groß und klein einander geholfen, Höher- und Niedrigergestellte in Harmonie gelebt, ohne dass es zur Verteidigung der Grenzen Armeen brauchte, ohne Dynastiewechsel. In all diesen Ländern gibt es weder Lügner noch Betrüger, hat es noch nie Unzucht oder Diebstahl gegeben. Auf den Straßen verlorengegangene Gegenstände steckt man nicht ein, die Türen werden nachts nicht geschlossen. Und was Rebellion und Aufruhr betrifft, so sind sie nicht nur unbekannt, sondern

es gibt nicht einmal Wörter und Schriftzeichen für solche Dinge»³¹.

Vor allem unter den konfuzianischen Gelehrten und den Buddhisten mehrten sich die Kritiker des von den Jesuiten verkündeten Christentums.

2.1.2. *Das Christentum als «perverse Sekte und verderbliche Lehre»*

Am 10. Januar 1724 erließ der Kaiser *Yongzheng* das «Heilige Edikt», mit dem das Christentum als heterodox und als eine der «perversen Sekten und verderblichen Lehren» verboten wurde. Heterodox heißt in diesem Kontext: nicht in Übereinstimmung mit der konfuzianischen Tradition, der offiziellen Philosophie des chinesischen Staates, und deshalb gefährlich für den Staat und seine Ordnung³². Staatliche Ordnung und Religion waren untrennbar miteinander verbunden. Schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts hatten konfuzianische Gelehrte immer wieder die Unvereinbarkeit von Konfuzianismus und Christentum und die daraus folgende Gefährlichkeit des Christentums für die gesellschaftliche Ordnung herausgestellt³³. Die konfuzianische Kritik konzentrierte sich auf drei Themenkomplexe: Die christlichen Lehren sind irrational und absurd; aus den christlichen Lehren ergeben sich Konsequenzen, die staatsgefährdend sind; das Christentum dient der Vorbereitung einer militärischen Eroberung Chinas. Es sind vor allem der zweite und dritte Kritikpunkt, die für unsere Fragestellung relevant sind.

Die Frage, ob der konfuzianische «Himmel», der «Herr des Himmels» und der «Herrscher in der Höhe» im Sinne des christlichen Schöpfergottes zu verstehen sind, war für die konfuzianischen Gelehrten eine gesellschaftspolitisch höchst relevante Frage. In ihrer Sicht waren «Himmel», «Herr des Himmels» und «Herrscher in der Höhe» nicht zu unterscheiden. Der «Himmel» stellte mit der Welt, vor allem aber mit dem chinesischen Reich als der Mitte der Welt, seinen Menschen und seinen Ordnungen eine große, in sich gegliederte Einheit dar. Der Kaiser war die

Verbindung zum «Himmel». Er herrschte auf Grund des «Mandats des Himmels». Die konfuzianischen Gelehrten verstanden, dass das Verständnis des «Himmels», das *Matteo Ricci* und die Jesuiten vertraten, eine Relativierung der kaiserlichen und im Grunde jeder weltlichen Autorität war:

«Wenn sie [die Jesuiten] aber verlangen, die Leute sollen den Herrn des Himmels als ihren nächsten Verwandten ansehen und Vater und Mutter verlassen, ihren Herrscher und ihre Vorgesetzten ins zweite Glied zurückstellen und die Leitung des Staates denen anvertrauen, die von der Lehre vom Herrn des Himmels künden, so ist das ein noch nie dagewesener Anschlag auf längstbestehende Ordnungen»³⁴.

Schon in einer 1640 herausgegebenen Sammlung anti-christlicher Schriften stellte ein Autor fest, dass *Ricci* die Autorität des «Herrn des Himmels» über alle irdischen Autoritäten stellt und kommentierte: «Er lehrt die Welt, unloyal zu sein und die Kindesliebe zu verletzen»³⁵. Dazu kam bei manchen Kritikern der Jesuiten der Verdacht, diese wollten nur einer militärischen Eroberung den Weg bereiten, wie es in den Philippinen geschehen war.

Es war freilich nicht nur die Kritik der konfuzianischen Gelehrten, die schließlich den Versuch der Jesuiten, das Christentum in China zu beheimaten, scheitern ließ. Dies wurde vielmehr wesentlich mitverursacht durch die Haltung des Vatikans im so genannten «chinesischen Ritenstreit»³⁶, der hier nicht darzustellen ist. Für den Kaiser *Kangxi* ging es dabei auch um eine Frage der Autorität. Denn er musste feststellen, dass «seine Jesuiten» einer anderen Autorität – dem Papst und dem Ordensoberen – mehr gehorchten als ihm.

2.2. Das Christentum unter dem Schutz der Kolonialmächte im 19. und 20. Jahrhundert

2.2.1. Die Öffnung Chinas für die Mission durch Opium-Kriege und «Ungleiche Verträge»

Von 1724 bis zu den Opium-Kriegen und den «Ungleichen Verträgen» war China für die christliche Mission ein verbotenes Land. Nach der Niederlage im ersten Opium-Krieg (1839–1842)³⁷ und in weiteren militärischen Zusammenstößen (1856–1860) musste China in mehreren Verträgen («Ungleiche Verträge») einer immer weitergehenden Öffnung des Landes zustimmen. Im Vertrag von Tianjin (1860) verpflichtete sich China auch zum Schutz der Missionare bei ihren Missionsreisen ins Innere des Landes. Jeder Chinese sollte das Recht haben, das Christentum anzunehmen. Die anti-christlichen Edikte früherer Kaiser wurden annulliert. Ein Missionar, der als Übersetzer bei den Verhandlungen diente, schmuggelte einen Passus ein, der den Missionaren das Recht zum Grunderwerb gewährte, was der deutsche Gesandte *Guido von Rebhues* als eine «kleine Betrügerei»³⁸ bezeichnete. Schließlich konnten die Missionare – wie auch die übrigen Staatsbürger anderer Länder – von der «Extraterritorialität» Gebrauch machen, d. h. sie konnten im Fall einer Strafverfolgung eine Verhandlung vor Beamten ihres Heimatlandes und nach dessen Gesetzen verlangen.

England hielt sich bei der machtpolitischen Unterstützung der Mission zurück. Frankreich hingegen verstand sich als Schutzmacht aller – nicht nur der französischen – katholischen Missionare und hielt an seinem «Missionsprotektorat» hartnäckig fest, konnte aber doch nicht verhindern, dass sich Bischof *Johann Baptist Anzer* und die Steyler Missionare in Südshandong 1890 dem Protektorat des Deutschen Reiches unterstellten³⁹. Grundsätzlich abgelehnt wurde die Unterstützung durch die Kolonialmächte nur von wenigen.

Die meisten Missionare machten – allerdings in sehr unterschiedlichem Ausmaß – von staatlichem Schutz Gebrauch⁴⁰. Bi-

schof *Johann Baptist Anzer*⁴¹ etwa versuchte über zehn Jahre lang, gegen den Widerstand der lokalen Gelehrten-Beamten in Yenchowfu (heute Qufu), der Heimatstadt des Konfuzius und des Menzius, ein Haus der Steyler Mission zu eröffnen. Als ihm dies schließlich gelungen war, schrieb er an den deutschen Gesandten in Peking:

«Diesen Widerstand, der im Laufe der zehn Jahre soviel Unheil über die Mission gebracht hat, gebrochen zu haben, ist das Verdienst unserer Gesandtschaft in Peking. Indem ich daher zunächst allen jenen hohen Herren, die in dieser Angelegenheit soviel gearbeitet haben, meinen aufrichtigen Dank ausspreche, bitte ich Ew. Exzellenz untertänigst, der Dolmetsch unseres Dankes der hohen kaiserlichen Regierung in Berlin gegenüber sein zu wollen. Würde es nicht unbescheiden und anmaßend von mir sein, so würde ich bitten, auch Sr. Majestät, unserem allergnädigsten Herrn und Kaiser, unsere dankbarsten Gefühle zu Füßen legen zu wollen. Allerhöchstderselbe haben allzeit ein reges Interesse an Süd-Shantung zu nehmen geruht, und ich bin überzeugt, daß auf allerhöchsten Wunsch hin so entschiedene Maßregeln zur Beilegung der Yenchowfuer-Affäre genommen worden sind»⁴².

Ton und Inhalt des Briefes zeigen das Ausmaß, in dem Bischof *Anzer* den Einfluß der politischen Macht für die Mission zur Geltung brachte. Freilich instrumentalisierte umgekehrt auch die politische Führung des deutschen Reiches die Mission, um ihr Ziel – einen territorialen Stützpunkt in China – zu erreichen.

2.2.2. Auswirkungen für die Akzeptanz des Christentums in China

Die Verflechtung mit dem Kolonialismus und Imperialismus der westlichen Mächte hat der Mission die Tür nach China geöffnet und hat sie ein Jahrhundert lang offengehalten. Dies führte zu

einem zahlenmäßigen Wachstum der chinesischen Christenheit. Bei der Mehrheit der chinesischen Bevölkerung freilich entstand dadurch eine tiefverwurzelte Abneigung gegen die Mission. Am 12. April 1899 schrieb Prinz *Heinrich* an seinen Bruder, Kaiser *Wilhelm II.*, die Missionare seien «bei den Chinesen die bestgehaßten von allen Ausländern»⁴³, und schon im Jahr 1860 schrieb der Basler Missionar *Philip Winnes*:

«Ich bin gehaßt und gefürchtet, unsere Christen sind gleichfalls gehaßt und angefeindet»⁴⁴.

Vor allem zogen sich die Missionare den Hass der Gelehrten und Gelehrten-Beamten zu. Diese griffen denn auch zu allen Mitteln der Verunglimpfung und Verleumdung, um die Bevölkerung gegen Missionare und Christen zu mobilisieren. So kam es auch immer wieder zu gewaltsamen Ausschreitungen. Die schrecklichste war das so genannte «Massaker von Tientsin» (1870)⁴⁵.

2.3. Anpassung, Vereinnahmung, Duldung – das Christentum im kommunistischen China

Mit der Machtübernahme der kommunistischen Partei und der Gründung der Volksrepublik China kam es zu einer radikalen Veränderung der Position von Mission und Christenheit. Es stellte sich bald heraus, dass eine Fortführung der missionarischen Tätigkeit unmöglich war. Im Verlauf der ersten Hälfte der 1950er Jahre verließen fast alle Missionare das Land. Den chinesischen Christen aber schien sich eine Möglichkeit zu eröffnen, einen Platz in der neuen kommunistisch regierten Gesellschaft zu finden. Dies hing zusammen mit der von der Partei vertretenen Theorie der «Einheitsfront» (United Front)⁴⁶.

2.3.1. Die «Einheitsfront» als Basis einer Mitwirkung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft.

Die «Einheitsfront» wird dadurch ermöglicht, dass verschiedene Gruppen, die an ihrer Unterschiedlichkeit festhalten, sich doch in der Verfolgung eines gemeinsamen Anliegens zusammenschließen und insofern auf einer gemeinsamen Basis stehen («seeking the common ground, while reserving differences»⁴⁷). Auf dieser Grundlage war auch eine Mitarbeit religiöser Gruppen beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft in China möglich, wobei freilich die Führerschaft der KPCh immer selbstverständliche Voraussetzung war.

Mao Zedong, dessen Denken in der KPCh tonangebend geworden war, hielt an der traditionellen marxistischen Religionstheorie fest, derzufolge Religion («Opium für das Volk») mit zunehmender Vervollkommnung der sozialistischen Gesellschaft in ihrer Überflüssigkeit durchschaut werden und sozusagen von selbst verschwinden würde. Er begründete aber die Ablehnung einer Bekämpfung der Religion zusätzlich durch seine Unterscheidung von antagonistischen und nicht-antagonistischen Widersprüchen im Volk⁴⁸. Die nicht-antagonistischen Widersprüche – die nicht bekämpft werden dürfen – haben ihren Grund in unterschiedlichen Interessen und Weltanschauungen. Für sie muss in der Gesellschaft Raum gelassen werden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine völlig uneingeschränkte Freiheit, sondern um eine «Freiheit mit einer Führung», um eine «Demokratie unter zentralistischer Leitung»⁴⁹. Denn die Volksrepublik China ist «eine demokratische Volksdiktatur» («a people's democratic dictatorship»⁵⁰). Deshalb sind die nicht-antagonistischen Widersprüche zwar nicht mit staatlicher Gewalt zu bekämpfen, aber man darf die Menschen, die sie vertreten, auch nicht einfach gewähren lassen. Man muss versuchen, sie zur richtigen Einsicht zu bringen, aber nicht durch «Zwang und Unterdrückung», sondern «durch Überredung und Erziehung» («by persuasion and education»⁵¹). Auf der Basis einer so verstandenen Einheitsfront schien sich auch den Christen eine Lebensmöglichkeit zu bieten.

2.3.2. *Anpassung, Vereinnahmung, Duldung*

Was die Regierung von den Christen und Kirchen erwartete, drückte ein Regierungsvertreter auf einer Versammlung von Delegierten von Kirchen so aus:

«Wir erwarten, daß die chinesischen Christen unter dem Banner des Widerstandes gegen den Imperialismus und der Liebe zum Vaterland marschieren und daß sie unter der Leitung der Volksregierung sich mit der Volksregierung zusammenschließen, um gemeinsam das neue China auf den Grundlagen des großen Allgemeinen Programms aufzubauen»⁵².

Viele Kirchenführer meinten, in den Zielen der kommunistischen Partei den Versuch einer Verwirklichung christlicher Anliegen sehen zu können. Die Anpassung an die staatlichen Forderungen war für sie kein reiner Opportunismus, sondern hatte ihren Grund in der Überzeugung, dass die kommunistische Führung der Kirche dazu verhelfe, das zu sein, was sie sein soll, nämlich ein Zeuge Jesu Christi in der Welt. So drückte es der bekannteste Vertreter dieser Anpassungstheorie, der CVJM-Sekretär *Yao Tsung Wu*, aus, der zugleich der wichtigste Kirchenführer in den ersten Jahren der Volksrepublik China wurde. Die Bestimmungen der kommunistischen Staatsführung seien darauf ausgerichtet,

«die Kirche zu reinigen und anzupassen und zu einem echten Zeugen für das Evangelium Christi zu machen»⁵³.

Die innere Reinigung der Kirche erforderte eine «Reform des Denkens» der einzelnen Kirchenmitglieder. Die kommunistische Partei regte zu diesem Zweck das Abhalten öffentlicher Veranstaltungen an, in denen Menschen mit falscher Gesinnung angeklagt und angegriffen wurden, und die Durchführung von Schulungen, in denen das falsche Denken korrigiert und das richtige eingeübt werden sollte. Beide Maßnahmen wurden in der

Kirche übernommen. Bischöfe klagten einander öffentlich an, Sympathisanten des amerikanischen Imperialismus zu sein⁵⁴. Manchmal traten Familienmitglieder gegeneinander auf⁵⁵.

Die kirchliche Organisation, die die Erneuerung der chinesischen Kirchen im Sinne der kommunistischen Vorgaben durchführen sollte, war die 1954 gegründete «Drei-Selbst-Bewegung» («Chinesische Christliche Patriotische Drei-Selbst-Bewegung»). Der Name geht auf ein missionstheologisches Programm zurück, das schon Mitte des 19. Jahrhunderts von *Henry Venn* und *Rufus Anderson* entwickelt wurde. Ihrer Ansicht nach sollten in den neu entstehenden Kirchen in der nicht-westlichen Welt die «Drei Selbst» der Selbst-Verwaltung, Selbst-Erhaltung (d. h. Selbst-Finanzierung) und Selbst-Ausbreitung angestrebt werden. Im kommunistischen China lag der Akzent auf einer von westlichen, vor allem amerikanischen, Einflüssen freien Kirche. Die Drei-Selbst-Bewegung war keine Kirche, sondern eine von Einzelpersonen getragene Bewegung, die sich die Unterstützung der Kirchen erst gewinnen mussten. Im Lauf der Zeit jedoch ging die Leitung der Kirchen immer mehr auf die Drei-Selbst-Bewegung über, da diese die Unterstützung des Staates genoss.

Von Anfang an gab es freilich auch Gegner dieser Entwicklung, die sich in sogenannten Hauskirchen⁵⁶ organisierten. Sie waren sowohl in ihrer Organisation wie auch im Verhältnis zu den politischen Autoritäten und der offiziellen Kirche außerordentlich vielfältig. Hier trafen sich Gruppen von Christen zu Bibelstudium, Gesang und Gebet. Und sie unterstützten einander im täglichen Leben.

In der zweiten Hälfte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts stellte sich heraus, dass der Staat ein einigermaßen selbständiges Leben der christlichen Kirchen nicht duldete. Kirchen wurden geschlossen, Gottesdienste vom Staat geregelt, und sogar in Verkündigung und Lehre griff der Staat bestimmend ein. In der «Großen Proletarischen Kulturrevolution» (1966–1976) wurde die Religion zu den «Vier alten Dingen» (Sitten, Gebräuche, Kultur und Denkart) gezählt und dementsprechend verfolgt. Es stellte sich aber heraus, dass die Christenheit in China die Zeit

der Verfolgung nicht nur überlebt hatte, sondern in dieser Zeit sogar gewachsen war. Im kommunistischen China nach der Ära *Mao Zedongs* kam es zu einem überraschenden zahlenmäßigen Wachstum der Christenheit. Die Christen genießen eine Duldung, die aber – vor allem im sogenannten «Dokument 19»⁵⁷ – gesetzlich nicht klar geregelt ist. Eine grundsätzliche Religionsfreiheit ist mit der Möglichkeit staatlicher Einflussnahme und Kontrolle verbunden⁵⁸.

3. Christentum und Gesellschaft in Japan

Die Geschichte des Christentums in Japan lässt sich in drei Epochen gliedern, in denen es auch zu einer Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten kam: Das sogenannte «christliche Jahrhundert», das genau 90 Jahre dauerte (1549–1639); von der Meiji-Restauration (1868) bis zur Kapitulation Japans im August 1945; die Zeit seit 1945.

3.1. Mission und Christentum als eine Gefährdung des Staates im 16. und 17. Jahrhundert

Obwohl die jesuitischen Missionare versuchten, das Christentum in die japanische Gesellschaft einzufügen, wurde dieses schließlich doch als eine Gefährdung von Staat und Gesellschaft empfunden und aus diesem Grund verboten und grausam verfolgt.

3.1.1. Einfügung in die japanische Gesellschaft

Unter den jesuitischen Missionaren, die nach 1549 nach Japan kamen, war es besonders der Visitator *Alessandro Valignano*, der eine Einfügung des Christentums in die japanische Kultur voranzutreiben versuchte. Die Jesuiten trafen in Japan auf eine Gesellschaft mit ausgefeilten und differenzierten Lebensformen. Eine hierarchische Ordnung regelte die zwischenmenschlichen Beziehungen bis in kleinste Einzelheiten. Emotionen ließ man

nur sehr zurückhaltend nach außen dringen. In persönlicher und häuslicher Reinlichkeit waren die Japaner den Europäern weit voraus. Selbst *Valignano* hatte Probleme mit dem täglichen heißen Bad, das vornehme Japaner zu nehmen pflegten⁵⁹. Ein christlicher *daimyo* (Fürst) vertraute *Valignano* an, dass die Japaner aus dem Verhalten der jesuitischen Patres den Schluss zögen, diese seien «unwissende Tölpel»⁶⁰. *Valignano* erkannte, dass die Jesuiten sich strikt an die japanischen Sitten halten müssten, wenn sie Offenheit für ihre Botschaft finden wollten.

Aus diesem Grund verfasste er 1583 eine Schrift, in der er Verhaltensregeln für die Jesuiten festlegte, die sich an die japanischen Gewohnheiten anschlossen. Nach dem Titel der italienischen Übersetzung «Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone»⁶¹ wird sie meist einfach als «Cerimoniale» bezeichnet⁶². Die Europäer sollten leben wie die Japaner. Das betraf auch Architektur und Einrichtung der Häuser. Sie sollten von einem gepflegten Garten umgeben sein. Auch ein Raum für die Tee-Zeremonie war wünschenswert. Die Speisen sollten auf niederen Tischen serviert werden, wie es in japanischen Häusern üblich war. Genau festgelegt wird, was und was nicht gegessen werden darf: im Normalfall kein Schweine- oder Rindfleisch. Schweine, Rinder und Ziegen sollten auch nicht gehalten werden. Enten und Hühner waren erlaubt, «vorausgesetzt, dass sie an einem besonderen Platz eingeschlossen sind, so dass sie nicht im Haus herumlaufen»⁶³. Genauer Regelung bedurfte der gesellschaftliche Kontakt mit Japanern, sei es auf der Straße oder bei Besuchen. Auf jeden Fall soll man von starken Gefühlsäußerungen absehen. Nebenbei nahm *Valignano* bei dieser Gelegenheit auch eine gesellschaftliche Einstufung der Missionare vor:

«Wenn ein Pater berittene Personen des ersten, zweiten oder dritten Ranges trifft, so soll er absteigen, wenn sie dasselbe tun; wenn sie zu Fuß sind, soll er nicht im Sattel bleiben. Wenn er eine Gruppe heidnischer Samurai der vierten Klasse trifft, die bei der Begegnung mit ihm zu Boden springen, so soll auch er absteigen. Der japanische Ordensobere jedoch

kann im Sattel bleiben, soll aber den Hut ziehen und den Fuß auf der Seite, auf der sie ihm begegnen, aus dem Steigbügel nehmen ...»⁶⁴.

So sollen die Europäer, wenn sie nach Japan kommen, ihr Verhalten ändern. Die Japaner freilich, die Christen werden oder in den Orden eintreten, müssen ihre gesamte Haltung ändern. Deshalb ist es kein Widerspruch, dass *Valignano* zu gleicher Zeit die Übernahme japanischer Sitten anordnen und die Charaktereigenschaften der Japaner kritisieren kann⁶⁵.

3.1.2. Das Christentum als Gefährdung des Staates

Trotz dieser weitgehenden Bereitschaft, sich in die Gesellschaft einzugliedern und ihre Konventionen zu übernehmen, wurde das Christentum als eine Gefährdung des Staates empfunden, so dass der Regent *Toyotomi Hideyoshi* im Jahr 1587 ein Edikt erließ, in dem er alle Missionare aufforderte, innerhalb von 20 Tagen das Land zu verlassen⁶⁶. Diese Anordnung kam für die Jesuiten und besonders für den Vize-Provinzial *Gaspar Coelho* völlig unerwartet, denn *Coelho* hatte *Hideyoshi* erst am Vortag getroffen und war von ihm in bestem Einvernehmen geschieden. *Hideyoshi* hatte ein Grundstück für den Bau einer Kirche zur Verfügung gestellt. Das Verhältnis der Jesuiten zum mächtigsten Fürsten Japans schien also in jeder Hinsicht ungetrübt zu sein, als plötzlich die Ausweisung der Missionare verfügt wurde, deren Botschaft als eine «verderbliche Lehre» bezeichnet wurde.

Beim Entstehen der anti-christlichen Haltung in Japan haben mehrere Ursachen zusammengewirkt⁶⁷. Eine erste Erklärung sieht in *Hideyoshis* anti-christlichem Ausbruch den Willkürakt eines betrunkenen Tyrannen. Aber: Mag auch die Augenblickslaune eines betrunkenen Fürsten eine Rolle gespielt haben, so erklärt sie doch nicht die Schärfe des Vorgehens. Sie deutet darauf hin, dass *Hideyoshis* christenfeindliche Haltung sich über längere Zeit hin entwickelt hatte. *Hideyoshi* selbst wirft den Christen ihr Vorgehen gegen Buddhisten und Shintoisten vor. In Japan

identifizierten sich die Missionare so sehr mit dem Zerstörungswerk, das konvertierte Fürsten an buddhistischen Heiligtümern anrichteten, dass *Valignano* es den Patres selbst zuschreiben konnte:

«Gott gab den Patres solche Stärke, dass ... sie alle Klöster und Tempel der Bonzen zerstörten und verbrannten und in ein paar Monaten alle Heiden dieser Länder bekehrten ...»⁶⁸.

Die gegen die Missionare gerichtete Feindschaft von Buddhisten und Shintoisten ist also durchaus verständlich. Die Anfeindungen, die die Jesuiten erfuhren, waren die Kehrseite des eigenen Verhaltens.

Der Hauptgrund für das gegen die Missionare gerichtete Edikt liegt aber vermutlich an einer anderen Stelle. In einer Erklärung, in der *Hideyoshi* sein Vorgehen gegen die Missionare begründet, vergleicht er diese mit der buddhistischen Sekte des «Reinen Landes», der so genannten Ikko-Sekte:

«Die Sekte der Patres ist, wie bekannt geworden, noch mehr mit äußeren Verschwörungen befasst als die Ikko-Sekte»⁶⁹.

Hideyoshi hatte die Schwierigkeiten erlebt, die seinem Herrn *Oda Nobunaga* aus den politischen Aktivitäten der buddhistischen Ikko-Sekte erwachsen waren. Er lehnte deshalb jede Einflussnahme religiöser Gruppen in das politische Leben strikt ab. Deshalb war es verhängnisvoll, als Pater *Coelho* – in der Absicht, die Position der Jesuiten zu stärken – die politischen Einflussmöglichkeiten der Patres herausstellte, durch die sogar portugiesische Kriegsschiffe zur Unterstützung des Regenten im geplanten China-Feldzug zum Einsatz gebracht werden könnten. *Hideyoshi* zeigte sich vom Angebot des Paters hocheifrig. Aber in ihm waren «Löwe und Fuchs verbunden»⁷⁰. Vielleicht entlockte er dem ahnungslosen *Coelho* Aussagen, die sein Misstrauen gegen die Missionare bestätigten, sie könnten unter dem Deckmantel der Religion damit beschäftigt sein, die Eroberung Japans durch

auswärtige Mächte vorzubereiten. Offenbar sahen *Hideyoshi* und die folgenden Herrscher im Christentum eine Gefahr für die Innere Ordnung und «eine Bedrohung der Existenz Japans»⁷¹. Darin liegt wohl der Hauptgrund für das anti-christliche Edikt von 1587 und für die Verfolgung der Christen im folgenden halben Jahrhundert.

Aber nicht nur der Verdacht einer Verbindung zu portugiesischen Eroberungsplänen machte die Missionare in den Augen von Japanern gesellschaftlich und politisch gefährlich, sondern auch ihre Botschaft. Dies wird an den anti-christlichen Schriften der beiden ehemaligen Jesuiten *Christovão Ferreira* und *Fabian Fucan* deutlich. Das Erste Gebot untergräbt die Autorität des Vaters und der Fürsten, indem Gott diesen übergeordnet wird. Empört ruft *Fabian Fucan* aus:

«In diesem Gebot lauert die Intention, das Land zu untergraben und zu usurpieren, das Gesetz des Buddha und die Herrschaft des Königs auszulöschen. Schnell, schnell! Legt diese Bande in Stock und Fessell!»⁷²

So endete das «christliche Jahrhundert» in Japan mit einem Verbot der «verderblichen Lehre». Das Christentum überlebte nur bei den «Verborgenen Christen» in einigen entlegenen Gebieten.

3.2. *Das Verhältnis von Christentum und japanischem Nationalismus seit der Meiji-Restauration (1868)*

Die Frage des Verhältnisses der Christen zur politischen Macht stellte sich erneut und verschärft, als nach der anfänglich nahezu uneingeschränkten Öffnung zum Westen nach der Meiji-Restauration (1868) das Aufleben eines ausgeprägten japanischen Nationalismus einsetzte. Dessen weltanschaulich-religiöse Grundlage war der Staatshinto⁷³, der ältere Ansätze weiterentwickelte und systematisierte.

3.2.1. Staatsshinto

Im Staatsshinto wird Japan als ein zur Weltherrschaft bestimmtes Land dargestellt, eine Ansicht, die schon *Hirata Atsutane* (1776–1843) vertreten hatte. Er folgerte aus der göttlichen Abstammung des Tenno (des japanischen Kaisers), dass jedes Land der Erde «des Tenno erlauchtes Land» sei⁷⁴. Dem Staatsshinto zufolge wird Japan nicht von einem Menschen regiert, sondern von einem Gott, dem Tenno. Und indem er als Vater ganz Japan zu einer Familie zusammenschließt, haben auch alle Japaner an seiner Göttlichkeit Anteil. So stehen im Zentrum des Staatsshinto die bedingungslose Hingabe und Opferbereitschaft für das Land und die unverbrüchliche Treue zum Kaiser. Entsprechend schärft der Kaiserliche Erziehungserlass von 1890 ein:

«Sollte es je sich nötig erweisen, so opfert euch tapfer für das Vaterland auf! Erhaltet und mehret also das Gedeihen Unserer wie Himmel und Erde ewig dauernden Dynastie! Dann werdet ihr nicht nur Unsere guten und getreuen Untertanen sein, sondern dadurch auch die von den Vorfahren überkommenen Eigenschaften glänzend dartun»⁷⁵.

Dem kaiserlichen Bild und dem an alle Schulen übersandten Erziehungserlass wurde höchste Verehrung zuteil. Schuldirektoren verloren ihr Leben, weil sie bei einem Brand unbedingt das Bild des Kaisers retten wollten. *Yuasa Hachiro*, der Präsident der Doshisha-Universität in Kyoto, musste von seinem Amt zurücktreten, weil ihm beim Vorlesen des Kaiserlichen Erziehungserlasses ein Lesefehler unterlaufen war. Auf dieser ideologischen Basis ließ sich dann auch der japanische Imperialismus und der Krieg gegen die ost- und südostasiatischen Länder rechtfertigen, der unter dem Motto «die ganze Welt unter einem Dach» geführt wurde. Sein Ziel war der «Großostasiatische Wohlstandsraum», ein großes Friedensreich, das ganz Ost- und Südostasien unter der Führung Japans einen sollte. Den im Krieg Gefallenen wurde im Yasukuni-Shrine kultische Verehrung zuteil, was die Bereit-

schaft steigerte, sich für das Vaterland zu opfern. Das zeigen Äußerungen von Eltern (aus dem Jahr 1939), deren im Krieg verstorbene Söhne in den Yasukuni-Schrein aufgenommen wurden:

«Wirklich, wenn man daran denkt, daß unser Sohn nicht mehr heimkehren wird, ist man unsagbar traurig. Wenn man aber bedenkt, daß der Sohn, der für das Vaterland starb, vom Himmelssohn gepriesen wird, dann wird man fröhlich und grenzenlos ermutigt»⁷⁶.

Von den Christen wurde uneingeschränkte Identifikation mit dem Staatshinto verlangt, wobei betont wurde, es handle sich nicht um Religion, sondern um den Ausdruck einer patriotischen Gesinnung.

3.2.2. *Weitgehende Bejahung des japanischen Nationalismus vor 1945*

Der Verdacht, dass den Christen eine patriotische Gesinnung fehle, war verbreitet. So hatte *Tetsujiro Inoue*⁷⁷ die Ansicht vertreten, Christen könnten den Kaiser nicht in der richtigen Weise verehren, da sie von der Gleichheit der Menschen vor Gott ausgingen⁷⁸. Umso stärker war der Druck, der auf den Christen lastete, ihre Loyalität mit Japan und seiner Politik unter Beweis zu stellen.

Das fiel vielen Christen deshalb nicht schwer, weil der Nationalismus ihrer eigenen Überzeugung entsprach. Ein hoher Kirchenführer sah im japanischen Imperialismus den Bau des Reiches Gottes in Asien. Noch 1944 betrachtete es die Vereinigte Kirche Christi in Japan (Kyodan) als ihre Aufgabe, «die Bemühungen für eine Vollendung des Krieges mit dem Triumph des Kaisers zu stärken»⁷⁹. Von Schulklassen wurde der gemeinsame Besuch von Shinto-Schreinen erwartet, in denen die Helden des Krieges verehrt wurden. Nachdem die Regierung versichert hatte, dass es sich dabei nicht um religiöse Handlungen handle, erlaubte der Vatikan 1936 die Teilnahme katholischer Schüler. Die Gottesdienste begannen mit einem Gedenken

an die Kriegstoten, einer Verneigung in Richtung auf den Kaiserpalast und dem Singen der Nationalhymne:

Bis zum Fels der Stein geworden,
Übergrünt von Moosgeflecht
Tausend, abertausend Jahre
Blühe, kaiserlich Geschlecht!⁸⁰

Alle der herrschenden Staatsideologie widersprechenden Elemente sollten ausgemerzt werden. Dazu gehörten Lieder, die Gott anscheinend über den Kaiser stellten, wie *Luthers* «Ein feste Burg ist unser Gott». In Kyoto wurden 1944 vier Pastoren verhaftet, weil sie ihre Predigt mit dem Friedenswunsch «Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft ...» abgeschlossen hatten⁸¹. Das Bekenntnis zu Gottes Allmacht wurde als Angriff auf die Stellung des Kaisers empfunden. Anstoß erregte auch die Eschatologie und der Glaube an die Auferstehung Jesu. Auf staatlichen Druck hin wurde die große Mehrheit der protestantischen Kirchen 1941 zur Vereinigten Kirche Christi in Japan (Nihon Kirisuto Kyodan, meist einfach Kyodan genannt) zusammengeschlossen. Das Motiv dafür war natürlich nicht ökumenische Gesinnung, sondern der Wunsch, die Kirche besser kontrollieren zu können.

Vereinzelt gab es auch Widerstand gegen die ideologische Vereinnahmung der Kirche. So verlor der Mukyokai⁸²-Leiter *Yanaihara Tadao* seine Professur an der kaiserlichen Universität in Tokyo, weil er den japanischen Nationalismus ablehnte: «O japanischer Nationalismus stirb! Und im Sterben wirst du zu einem neuen Leben kommen»⁸³. Zu leiden hatten vor allem die Glieder der pentecostalen Heiligkeitskirchen wegen ihrer eschatologischen Erwartung. Als einige Pfarrer dieser Kirchen inhaftiert wurden, entließ sie der Kyodan aus dem Amt. Ein Superintendent des Kyodan schrieb angesichts der Verurteilung von Pfarrern der Holiness-Kirchen, dass er für deren Bestrafung dankbar sei, da sie «zur Besserung unserer Aktivitäten beitragen wird»⁸⁴.

3.2.3. Kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalismus und gesellschaftliches Engagement nach 1945

Die Auseinandersetzung der Kirche mit dem japanischen Nationalismus hörte mit der Kapitulation Japans (1945) nicht auf, da die nationalistische Gesinnung eine starke Basis in manchen Kreisen behielt⁸⁵. Dies zeigte sich z. B. in der Geschichtsdarstellung, die die Greuelthaten der Japaner – biologische Kriegführung und entsprechende medizinische Versuche an Menschen⁸⁶, Verwendung koreanischer Frauen als Prostituierte für die japanischen Soldaten («comfort women»), Untaten bei der Einnahme von Nanjing u. a. – zu verschleiern versucht: Der Krieg habe eigentlich der Befreiung der ost- und südostasiatischen Länder von der kolonialen Herrschaft dienen sollen und habe insofern sein Ziel – trotz der japanischen Niederlage – erreicht. Mehrfach wurde von der Liberaldemokratischen Partei der Versuch gemacht, den Yasukuni-Shrine wieder zu verstaatlichen. Zum Entsetzen der Nachbarländer besuchten japanische Ministerpräsidenten den Shrine – auch in offizieller Funktion – und erwiesen den Toten ihre Verehrung, obwohl auch verurteilte Kriegsverbrecher in den Shrine aufgenommen wurden. Die Trennung von Staat und Religion brach erneut auf anlässlich des Todes des Kaisers *Hirohito* (Showa-Tenno) und der Inthronisation seines Sohnes *Akihito* (Heisei-Tenno). Im Jahr 1999 wurden die alte Nationalhymne und die Flagge – für viele Symbole des japanischen Nationalismus – durch Gesetz neu bestätigt. Am 15. Mai 2000 schließlich sprach Ministerpräsident *Mori Yoshiro* von dem Bemühen seiner Regierung, den Menschen die Einsicht zu vermitteln, «dass Japan ein göttliches Land sei, mit dem Kaiser im Zentrum»⁸⁷.

Auf diesem Hintergrund gewinnt das Schuldbekenntnis des Kyodan für die Verbrechen Japans während des Krieges und für das Versagen der Kirche (1967) eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung. Der Kyodan bekannte seine Unterstützung eines verbrecherischen Krieges und bat die Menschen der Nachbarländer um Vergebung⁸⁸. Der Japanische Christenrat, die Christian Peace

Association und andere Gruppen, aber auch einzelne Christen wie der Politikwissenschaftler *Miyata Mitsuo* setzten sich kritisch mit dem Weiterwirken des Nationalismus bzw. dessen Wiedererstarken auseinander. Sie protestierten u. a. gegen das Wiederaufleben der Tenno-Ideologie, gegen die Besuche von Regierungsvertretern im Yasukuni-Shrine und die Aufwertung dieser Gedenkstätte, gegen die Wiedereinsetzung von Nationalhymne und Flagge, gegen die Übernahme der enormen Kosten bei der Bestattung des Showa-Tenno und der Einsetzung des Heisei-Tenno durch den Staat und gegen die Äußerungen von Ministerpräsident *Mori*. Christen setzten sich für die Beibehaltung des «Friedensartikels» 9 der japanischen Verfassung ein, der den Verzicht auf ein Militär festlegt, von der Realität allerdings faktisch überholt wurde.

Besonders der Nationale Christenrat engagierte sich in einer Vielzahl von gesellschaftlichen Fragen, besonders solchen, die die Benachteiligten der wirtschaftlichen Entwicklung betrafen (Ainu, Burakumin, Tagelöhner, japanische Koreaner, Frauen). In eine Zerreissprobe geriet die Kirche durch die oft gewalttätigen Proteste junger Menschen gegen die Beteiligung der Kirchen an der Weltausstellung in Osaka (1970)⁸⁹.

Wenn hinter den politischen Stellungnahmen auch nicht die Kirchen in ihrer Ganzheit standen, so zeigen sie doch, dass Christen in Japan aus dem Versagen in der Vergangenheit lernen wollten und zu einer aktiven Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens – teilweise gemeinsam mit Anhängern anderer Religionen – einen Beitrag leisten wollen.

ANMERKUNGEN

- 1 Das schloss nicht aus, dass Missionare auch scharfe Kritik an kolonialen Unternehmungen üben konnten. Vgl. zur Frage von Mission und Kolonialismus *Horst Gründer*: *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; *Andrew Porter*: *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*, Manchester 2004; *Friedrich Huber*: *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 4,8)*, Leipzig 2005, 30–38.
- 2 Zitiert nach *Sisir Kumar Das*: *The Shadow of the Cross. Christianity and Hinduism in a Colonial Situation*, New Delhi 1974, 14.
- 3 Ebd. 14.
- 4 Dazu *Geoffrey A. Oddie*: *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900*, New Delhi u. a. 2006, 144.
- 5 Vgl. z. B. *Anath Sadasiv Altekar*: *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi ²1959 bzw. 1991 u. ö., 137.
- 6 Ebd. 139.
- 7 Vgl. *India Today* vom 15. 10. 1987, 58–61.
- 8 Vgl. *Hugald Grafe*: *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975 (History of Christianity in India 4,2 bzw. Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 9)*, Bangalore / Erlangen 1990, 208–211 und 228.
- 9 Wenn im Folgenden von «Kaste» die Rede ist, so ist nicht an die vier *varnas*, sondern an die vielen *jatis* gedacht.
- 10 So z. B. der Methodist *William Henricks Wisser*: *The Hindu Jajmani System. A Socio-economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*, New Delhi ³1988 (Ersterscheinung 1936); er stellt die Kastenordnung in einem Dorf dar. Auch der Abbé *Dubois*, der von 1792 bis 1823 in Südindien lebte, bringt in seiner berühmten Darstellung der indischen Gesellschaft einen Abschnitt über die «Vorteile der Kasteneinteilung»; vgl. *Jean Antoine Dubois*: *Leben und Riten der Inder. Kastenwesen und Hinduglaube in Südindien um 1800*. Auf Grundlage der französischen und englischen Ausgabe von 1825 und 1906 übers. und hrsg. von *Thomas Kohl*. Mit Anmerkungen, Korrekturen und der Biografie von *Henry K. Beauchamp* sowie dem Vorwort von *Friedrich Max Müller* aus der dritten englischen Auflage von 1906. Mit Karten, Abbildungen, einem Register und einem Verzeichnis der wichtigsten Sanskritbegriffe sowie einem Essay «Dubois, Coerdoux und die Jesuiten in Südindien», Bielefeld 2002, 48–54.

- 11 Vgl. *S. D. L. Alagodi*: The Basel Mission in Mangalore: Historical and Social Context, in: *Reinhard Wendt* (Hrsg.): *An Indian to the Indians? On the Initial Failure and the Posthumous Success of the Missionary Ferdinand Kittel (1832–1903)* (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 9), Wiesbaden 2006, 131–164.
- 12 Die Ansichten gehen hier auseinander. Vgl. einerseits *Daniel Jeyaraj*: Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730) (MWF NF 4), Erlangen 1996, 223–235; andererseits *D. Dennis Hudson*: *Protestant Origins in India. Tamil Evangelical Christians, 1706–1835* (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids, Mich. u. a. 2000, 1–5.
- 13 Zitiert nach *Grafe*: *History of Christianity* (Anm. 8) 101; zur ganzen Thematik vgl. ebd. 97–113.
- 14 Zitiert nach *Hudson*: *Protestant Origins* (Anm. 12) 131.
- 15 Vgl. dazu *Huber*: *Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien* (Anm. 1) 39–47.
- 16 Vgl. *Wendt*: *An Indian to the Indians?* (Anm. 11).
- 17 Dazu *Grafe*: *History of Christianity* (Anm. 8) 241–247.
- 18 Vgl. *Otto Wolff*: *Radhakrishnan* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 124), Göttingen 1962, 12.
- 19 Vgl. ebd. 12.
- 20 *Sarvepalli Radhakrishnan*: *The Hindu View of Life*. Upton Lectures Delivered at Manchester College Oxford 1926, London 1927 bzw. 1954, 34.
- 21 Dazu *Das*: *The Shadow of the Cross* (Anm. 2) 151–166.
- 22 *Rabindranath Tagore*: *Gora*, Madras u. a. 1976 (Erstausgabe 1924), 83f.
- 23 Vgl. *Sarvepalli Radhakrishnan*: *Die Frau in der Hindugesellschaft*, in: *ders.: Religion und Gesellschaft*, Darmstadt / Genf o. J. [1954], 157–224.
- 24 Vgl. z. B. *Michael Bergunder*: *Gandhi, Esoterik und Christentum*, in: *ders. / Daniel Cyranka* (Hrsg.): *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, Leipzig 2005, 129–148; *Bergunder* weist auf den Einfluss der Theosophischen Gesellschaft auf *Gandhi*.
- 25 Vgl. *Huber*: *Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien* (Anm. 1) 202–237.
- 26 Was in den Dörfern geschah, ist natürlich in den wenigsten Fällen erforscht und dargestellt. Eine einschlägige Fallstudie bietet z. B. *Robert E. Entenmann*: *Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan*, in: *Daniel H. Bays* (Hrsg.): *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, Calif. 1996, 8–23.
- 27 Dazu *Ralph R. Covell*: *Confucius, the Buddha and Christ. A History of the Gospel in Chinese* (American Society of Missiology Series 11), Maryknoll, N. Y. 1986, 20–35; *Samuel Hugh Moffett*: *A History of Christianity in Asia*, Bd. 1: *Beginnings to 1500* (American Society of Missiology Series 35), Maryknoll, N. Y. 1998, 287–323.

- 28 Allerdings bejahten nicht alle Jesuiten in China die Akkomodationsmethode, wie sie auch auf der anderen Seite durch einige wenige Angehörige der Bettelorden begrüßt wurde.
- 29 Vgl. *John D. Young*: Confucianism and Christianity. The First Encounter, Hongkong 1983, 41.
- 30 Zitiert nach *Jacques Gernet*: Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, Zürich u. a. 1984, 128f.
- 31 Zitiert nach ebd. 129.
- 32 Zu diesem Verständnis von Heterodoxie vgl. *Paul A. Cohen*: China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860–1870 (Harvard East Asian Series 11), Cambridge, Mass. u. a. 1963 bzw. 1977, 5–17.
- 33 Vgl. dazu *Gernet*: Christus kam bis nach China (Anm. 30); *Young*: Confucianism and Christianity (Anm. 29).
- 34 Zitiert nach *Gernet*: Christus kam bis nach China (Anm. 30) 72.
- 35 Zitiert nach *Young*: Confucianism and Christianity (Anm. 29) 72: «he is teaching the world to be disloyal and unfilial».
- 36 Die Literatur zum Ritenstreit ist uferlos. Vgl. z. B. *George Minamiki*: The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times, Chicago 1985; *Andrew C. Ross*: A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542–1742, Edinburgh 1994; *David E. Mungello* (Hrsg): The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning, jointly published by Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, and the Ricci Institute for Chinese Western Cultural History, San Francisco (Monumenta Serica Monograph Series 33), Nettetal 1994.
- 37 Zum Verlauf des ersten Opium-Krieges und den Bestimmungen des Vertrags von Nanjing vgl. *Jonathan D. Spence*: Chinas Weg in die Moderne, München 1995, 191–204.
- 38 Vgl. *Karl Josef Rivinius*: Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 14), Köln / Wien 1987, 80 Anm. 126.
- 39 Vgl. ebd. 215–428.
- 40 Vgl. die anschauliche Schilderung der Schriftstellerin *Pearl S. Buck*: Der Engel mit dem Schwert. Roman (Serie Piper 3175), München / Zürich 2001 (Erstausgabe 1934), 123–125.
- 41 Vgl. *Gründer*: Welteroberung und Christentum (Anm. 1) 393–401.
- 42 Vgl. *Rivinius*: Weltlicher Schutz (Anm. 38) 453 Anm. 62.
- 43 Vgl. ebd. 515.
- 44 Vgl. *Wilhelm Schlatter*: Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, Bd. 2: Die Geschichte der Basler Mission in Indien und China, Basel 1916, 309.
- 45 Vgl. besonders *Cohen*: China and Christianity (Anm. 32) 229–261; weitere Literatur bei *Rivinius*: Weltlicher Schutz (Anm. 38) 127–133.

- 46 Dazu vor allem *Philip L. Wickeri*: Seeking the Common Ground. Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front, Maryknoll, N. Y. 1988.
- 47 Ebd. XXI u. ö.
- 48 *Mao Tse-Tung [Zedong]*: On the Correct Handling of Contradictions Among the People, in: *ders.*: Five Essays on Philosophy, Peking 1977, 79–133.
- 49 Ebd. 84: «But this freedom is freedom with leadership and this democracy is democracy under centralized guidance, not anarchy. Anarchy does not accord with the interests or wishes of the people».
- 50 Ebd. 83.
- 51 Ebd. 87 u. ö.
- 52 *Donald E. MacInnis*: Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten, Göttingen 1972, 52.
- 53 Ebd. 129.
- 54 Vgl. z. B. *Francis Price Jones*: The Church in Communist China. A Protestant Appraisal, New York 1962, 67.
- 55 Vgl. ebd. 71f.
- 56 Zur Problematik der Bezeichnung vgl. *Alan Hunter / Kim-Kwong Chan*: Protestantism in Contemporary China, Cambridge 1993, 81.
- 57 Vgl. *MacInnis*: Religionspolitik (Anm. 52) 41–63.
- 58 Vgl. *Monika Gänßbauer*: Parteistaat und protestantische Kirche. Religionspolitik im nachmaoistischen China, Frankfurt a. M. 2004.
- 59 *Charles Robert Boxer*: The Christian Century in Japan 1549–1650, Berkeley, Calif. / Los Angeles, Calif. 1951 bzw. 1967, 84.
- 60 *Ross*: A Vision Betrayed (Anm. 36) 63.
- 61 *Josef Franz Schütte* (Hrsg.): Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão di Alexandro Valignano SJ. Importante documento circa i metodi di adattamento nella missione giapponese del secolo XVI. Testo portoghese del manoscritto originale. Versione letterale italiana. Edizione critica, introduzione e note (Storia e letteratura 13), Rom 1946.
- 62 Vgl. *George Elison*: Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan (Harvard East Asian Monographs 141), Cambridge, Mass. u. a. 1991, 56–62; *Ross*: A Vision Betrayed (Anm. 36) 62–65.
- 63 *Elison*: Deus Destroyed (Anm. 62) 59.
- 64 Zitiert nach *Ross*: A Vision Betrayed (Anm. 36) 65.
- 65 Darauf weist *Elison*: Deus Destroyed (Anm. 62) 61 hin.
- 66 Text des Edikts bei *Boxer*: The Christian Century (Anm. 59) 148.
- 67 Dazu ebd. 140–152; *Elison*: Deus Destroyed (Anm. 62) 111–123.
- 68 Zitiert nach *Boxer*: The Christian Century (Anm. 59) 148.
- 69 *Elison*: Deus Destroyed (Anm. 62) 118; zur Interpretation des Satzes vgl. ebd. 119–123.
- 70 Ebd. 113.

- 71 Ebd. 9.
- 72 Ebd. 182.
- 73 Dazu *Klaus Antonî*: Shintô und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (*kokutai*). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans (HO 5,8), Leiden / Boston / Köln 1998; *Helen Hardacre*: Shintô and the State 1868–1988, Princeton, N. Y. 1989.
- 74 *Antonî*: Shintô (Anm. 73) 146.
- 75 Vgl. *Yoshiki Teraçono / Heyo E. Hamer* (Hrsg.): Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans. Beiträge und Dokumente. Mit einem Geleitwort von *Theo Sundermeier*, Neukirchen-Vluyn 1988, 33.
- 76 Vgl. ebd. 115f; vgl. auch *Hardacre*: Shintô (Anm. 73) 90–92.
- 77 Zu ihm vgl. *Antonî*: Shintô (Anm. 73) 272–278.
- 78 Vgl. *Ernest E. Best*: Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case, Leiden 1966, 148.
- 79 Vgl. *Kun Sam Lee*: The Christian Confrontation with Shinto Nationalism. A Historical and Critical Study of the Conflict of Christianity and Shinto in Japan in the Period Between the Meiji Restoration and the End of World War II (1868–1945), Philadelphia, Penn. 1966, 149.
- 80 Zitiert nach *Teraçono / Hamer*: Brennpunkte (Anm. 75) 38.
- 81 Vgl. *Richard Terrill Baker*: Darkness of the Sun. The Story of Christianity in the Japanese Empire, New York u. a. 1947, 50f.
- 82 Mukyokai («Nicht-Kirche») ist die von *Uchimura Kançõ* gegründete Bewegung.
- 83 Zitiert nach *Charles Wheeler Iglehart*: A Century of Protestant Christianity in Japan, Rutland, Vt. u. a. 1959, 223.
- 84 Vgl. *Nobumichi Tsuji*: Das Christentum unter dem Kaisersystem. Eine Kirche auf der Flucht, in: *Teraçono / Hamer*: Brennpunkte (Anm. 75) 19–30, hier 25.
- 85 Vgl. *M. William Steele*: Christianity and Politics in Japan, in: *Mark R. Mullins* (Hrsg.): Handbook of Christianity in Japan (Handbook of Oriental Studies 5,10), Leiden u. a. 2003, 359–382 (mit umfassender Lit.); *James MacJunkin Phillips*: From the Rising of the Sun. Christians and Society in Contemporary Japan (American Society of Missiology Series 3), Maryknoll, N. Y. 1981; *Mitsuo Miyata*: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft (MWF 17), Gütersloh 1984.
- 86 Dazu *Daniel Barenblatt*: A Plague Upon Humanity. The Secret Genocide of Axis Japan's Germ Warfare Operation, New York 2004.
- 87 Zitiert nach *Steele*: Christianity and Politics (Anm. 85) 371.
- 88 Text des Schuldbekennnisses bei *Teraçono / Hamer*: Brennpunkte (Anm. 75) 178. Im Jahr 1986 entschuldigte sich der Nationale Christenrat bei den Holiness-Kirchen.
- 89 Vgl. *Winston Davies*: Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change, Albany, N. Y. 1992, 81–109.

SAMUEL M. BEHLOUL

THE SOCIETY IS WATCHING YOU!

ISLAM-DISKURS IN DER SCHWEIZ UND DIE KONSTRUKTION
EINER ÖFFENTLICHEN RELIGION

1. Einleitende Überlegungen

Als der englische Schriftsteller *George Orwell* im Jahr 1949 sein Buch unter dem Titel «1984» verfasste und darin mit dem Satz «The Big Brother is watching you» ein damals noch utopisches Szenario der totalen Überwachung entwarf, konnte er kaum erahnen, dass der Satz in unserem Medienzeitalter einen sprichwörtlichen Stellenwert erhalten würde. Dies gilt insbesondere für die Zeit nach den Ereignissen des 11. September 2001.

Der Obertitel des vorliegenden Beitrages ist zwar von *George Orwells* berühmtem Satz inspiriert. Mit ihm soll hier jedoch nicht unterstrichen werden, dass seit dem 11. September 2001 viele muslimische Gruppen und Individuen unter einer intensiven Beobachtung des Verfassungsschutzes und der Geheimdienste stehen. Die Aussagekraft des Titels soll vielmehr darin bestehen, auf eine neue Qualität der Wahrnehmung von muslimisch geprägten Migranten im Westen seit dem 11. September 2001 hinzuweisen. Der Beitrag geht einer doppelten Fragestellung nach.

Erstens soll die neue Qualität der Wahrnehmung der Muslime im Westen dargestellt werden. Daran anknüpfend wird – zweitens – der Frage nachgegangen, welche Konsequenzen die dargestellte neue Art der Wahrnehmung des Islam und der Muslime auf die (Neu-)Positionierung von muslimisch geprägten Zuwanderern und deren Nachkommen im öffentlichen Raum westlicher Ge-

sellschaften hat. Der Ausgangspunkt der Fragestellung des Beitrags liegt in der Empirie, in der Beobachtung nämlich, dass die neuartige Wahrnehmung des Islam und der Muslime und der daraus hervorgehende öffentliche Islam-Diskurs sich konstitutiv auf die Art und Weise auswirkt, wie muslimisch geprägte Zuwanderer und deren Nachkommen sich im öffentlichen Raum präsentieren und welche neuen Strategien der Sichtbarkeit sie dabei entwickeln. Dieser Prozess soll hier am Beispiel des Islam-Diskurses in der Schweiz dargelegt werden.

Die gegenwärtige Religionsforschung in Europa findet disziplinübergreifend ihren Konsens im Paradigma der Synchronität von zwei gegenläufigen Tendenzen innerhalb westlicher Gesellschaften: Während sich einerseits viele gesellschaftliche Teilbereiche seit einigen Jahrzehnten immer mehr von religiösen (im Falle von Europa christlichen) Bezügen emanzipieren¹, wird die religiöse Szene andererseits immer pluraler und komplexer. Mit Blick auf ein quantitativ zunehmendes und qualitativ immer differenzierteres Auftreten von Religionsgemeinschaften (insbesondere von Muslimen) in der Öffentlichkeit ist sogar von einer Wiederkehr bzw. Renaissance des Religiösen die Rede. Diese Entwicklung ist statistisch belegt und entsprechend ist auch das gesellschaftspolitische Interesse am jetzigen und künftigen Verhältnis zwischen religiösen Identifikationen von Individuen und Gruppen und deren jeweiligen Einstellungen gegenüber einer rechtlich säkularen und religiös-kulturell pluralen Zivilgesellschaft gestiegen.

Religiöse Pluralisierung in Europa hat nicht ausschließlich mit der Migration zu tun. Dennoch wird religiöse Pluralität im öffentlichen Diskurs am Beispiel von eingewanderten nichtchristlichen Religionstraditionen wahrgenommen und nicht selten äußerst emotional diskutiert. Dabei steht die Präsenz von Muslimen in Europa paradigmatisch für einen oft als dramatisch bezeichneten Wandel in der religiösen und kulturellen Landschaft Europas.

Die zunehmend sichtbare infrastrukturelle und vereinzelt bewusst auf religiöse Symbole bezogene Präsenz von Muslimen im öffentlichen Raum westlicher Gesellschaften wird in jeweils un-

terschiedlicher Weise als Provokation oder sogar als religiös-kulturelle Entkernung des *christlichen Abendlandes* wahrgenommen. Jeder westliche Staat hat zwar seinen eigenen Islam-Diskurs. Bei aller Unterschiedlichkeit und Gewichtung von Themen, welche solche Diskurse dominieren², ist beim genaueren Hinsehen aber ein und dasselbe Phänomen zu beobachten: Aus dem geteilten öffentlichen Raum wird zunehmend ein verteidigter Raum³.

Dass der öffentliche Raum weit davon entfernt ist, ein neutral-distanzierter Raum von Öffentlichkeit zu sein, lässt sich gegenwärtig in der Schweiz gut an der leidenschaftlich geführten Debatte über die Errichtung von sichtbaren Moscheeminaretten beobachten. Die Debatte, die den Schweizer Islam-Diskurs seit 2005 dominiert, hat bereits einige politische Akteure zu der Forderung veranlasst, «Ausbauten und Neubauten oder sonstige bauliche Änderungen von religiösen Bauten, die zu einer Veränderung des bestehenden äußeren Erscheinungsbildes führten, seien «zwingend» einer Volksabstimmung zu unterstellen»⁴.

Während in der bisherigen Erforschung der Präsenz und des Auftretens von muslimisch geprägten Migrantengruppen in der Öffentlichkeit diese selbst generell als aktive und diskursbestimmende Faktoren wahrgenommen werden, bleibt bislang unerforscht, wie (insbesondere nach dem 11. September 2001) die öffentlichen Faktoren der Residenzgesellschaft wie etwa politische Parteien, Kirchen und allen voran Medien in den religiös-politischen Diskurs eingreifen, diesen möglicherweise nachhaltig beeinflussen und bei der (fremd-)diskursivierten Migrantengemeinschaft nicht nur neue Strategien der Kommunikation mit und der Positionierung in der Öffentlichkeit auslösen, sondern auch zu gemeinschaftsinternen Diskursen über die für die Gemeinschaft völlig neuen Fragenkomplexe führen.

Die Frage nach der konstitutiven Rolle eines alle Gesellschaftssegmente vereinnahmenden Islam-Diskurses, den ich hier als *Diskurs-total*⁵ bezeichne, für eine (Neu-)Positionierung von muslimisch geprägten Migrantengruppen im öffentlichen Raum und für deren neuartige Kommunikationsstrategien mit der Mehrheitsgesellschaft ist bislang keiner systematischen Untersu-

chung unterzogen worden. Einzelne Aspekte dieses Komplexes sollen im vorliegenden Beitrag benannt werden.

Ausgehend von der Beobachtung, dass sich in den gegenwärtigen Selbstdeutungs- und Handlungsmustern muslimisch geprägter Migranten und deren Nachkommen in der Schweiz nicht die Gegebenheit religiös-dogmatischer und Norm setzender Stichhaltigkeit des Islam als Referenzrahmen manifestiert, sondern vielmehr die Vorstellungen und Erwartungen der diskursführenden und thematisch bestimmenden Gesellschaft, wird es im Folgenden darum gehen, die (Neu-)Positionierung von muslimisch geprägten Migrantengruppen im öffentlichen Raum in den Kontext und Wirkungszusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse zu stellen. Der Ausgangspunkt liegt hier also nicht in der Präsenz *des* Islam und *der* Muslime als einer Herausforderung für den demokratischen und säkularen Staat, sondern in der Präsenz eines *totalisierenden* Islam-Diskurses als Herausforderung für eine (fremd-)diskursivierte Migrantengruppe und deren Nachkommen.

2. Kontextualisierung des europäischen Islam-Diskurses

Der aktuelle und in der Zeit nach dem 11. September 2001 stattfindende Islam-Diskurs in Europa stellt sowohl in quantitativer wie qualitativer Hinsicht ein neuartiges Phänomen dar, wovon weiter unten noch die Rede sein wird. Andererseits muss er jedoch sowohl im Kontext der historischen Wahrnehmung des Islam wie auch im Kontext des spezifisch europäischen Religionsdiskurses, so, wie sich dieser seit dem 17. Jahrhundert infolge des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) entwickelt hat, gesehen werden. Für das Verständnis des aktuellen Islam-Diskurses ist also eine doppelte Kontextualisierung notwendig; er muss zum einen in die Besonderheit der historisch gewachsenen Islam-Wahrnehmung in Europa und zum anderen in die Besonderheit des Religionsdiskurses innerhalb der europäischen Religionsgeschichte eingeordnet werden.

2.1. Die Besonderheit des europäischen Religionsdiskurses seit dem 17. Jahrhundert

Was Europa mit Blick auf das Phänomen Religion besonders auszeichnet, ist ein historisch begründeter Religionsverdacht, vor allem im Bereich der Politik. Seit den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts – «jener langen Zeit verdichteten Sterbens»⁶ – ist der europäische Religionsdiskurs entscheidend von der Frage nach einer friedenserhaltenden Verhältnisbestimmung von Politik und Religion geprägt.

Auf das beinahe unentwirrbare Gemisch aus politischen, konfessionellen und auch persönlichen Motiven der Beteiligten kann hier selbstredend nicht eingegangen werden. Wichtig sind die Folgen. Die wirtschaftlich-kulturellen und die territorialen Folgen sind ausreichend behandelt worden. Ebenso die Folgen für die religiös-konfessionelle Struktur Europas: katholische, reformierte und lutherische Konfession werden gleich behandelt.

Was hier vielmehr interessiert, sind die Folgen für die Wahrnehmung des Phänomens Religion. Der Dreißigjährige Krieg war zweifellos kein rein religiöser Konflikt, sondern vielmehr ein Bündel aus verschiedenen, miteinander verschränkten konfessionellen, verfassungs- und mächtepolitischen Konflikten. Dennoch hatte er entscheidenden Einfluss auf die europäische Religionskultur. So schreibt *Rolf Schieder*, dass unter dem Eindruck der verheerenden Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges «die Notwendigkeit einer friedenserhaltenden Verhältnisbestimmung von Politik und Religion ... die Formation eines Diskursraumes» erzwang, «der bis in die Gegenwart hinein die Folgen von Aussagen über Religion bestimmt. Seit dem 17. Jahrhundert ist der Religionsbegriff ein politischer Begriff»⁷.

Folgt man dieser Argumentation, so stellt man fest, dass den europäischen Religionsdiskurs – historisch bedingt – latent vorhandene Vorbehalte gegenüber der politisch verdächtigen Religion auszeichnen. Dieser Verdacht kommt auch im Generalverdacht gegenüber Islam und Muslimen zum Ausdruck. Der islamistische Terror hat die seit den Religionskriegen des 17. Jahr-

hunderts ohnehin latent vorhandenen Vorbehalte gegenüber der politisch verdächtigen Religion noch einmal verstärkt.

2.2. *Islam in der europäischen Wahrnehmung: Orient zwischen Traum und Trauma*

Als das Thema «Islam» im Westen nicht annähernd die Aktualität besaß, wie dies heute der Fall ist, bezeichnete der kürzlich verstorbene amerikanische, aus Palästina stammende Literaturwissenschaftler *Edward Said* in seinem 1978 veröffentlichten Werk «*Orientalism*» – und dies war immerhin noch ein Jahr vor der Ausrufung der Islamischen Republik Iran – den Islam als ein dauerhaftes Trauma für Europa⁸. *Said* rekurriert dabei zunächst auf eine lange Periode islamischer Superiorität gegenüber dem christlichen Westen, die zunächst militärischer, später dann auch kultureller und religiöser Art war.

Dem Autor geht es jedoch nicht bloß darum, an die einzelnen Phasen der westlichen Rezeptionsgeschichte des Islam zu erinnern, um deren Parallelen bzw. Fortführung in der Gegenwart zu verfolgen und herauszuarbeiten.

*Said*s Analyse zielt vielmehr auf die eigentliche Paradoxie des europäischen *Islam-Traumas*, nämlich auf dessen identitätsstiftende Rolle für Europa selbst. Gemäß *Said* konstituiert der Westen seine ethisch-normative Andersheit und letztendlich Superiorität gegenüber der islamischen Welt mittels der Konstruktion eines Gegenzentrums, welches die sehr funktionale Fremdbezeichnung *Orient* trägt. Der Konstruktion des *Orients*, die mit negativ bewertenden Bildern und Urteilen einhergeht, steht eine komplementäre, mit positiven Bildern und Werturteilen verknüpfte Vorstellung vom *Okzident* gegenüber. Sowohl die islamische als auch die westliche Welt stellen in diesem Konstrukt geschlossene Systeme dar, denen in essentialisierender Betrachtungsweise unterschiedliche Kerneigenschaften zugeschrieben werden.

In diesem Konstrukt von absolut entgegengesetzten Polen, so *Said*, bilden die Fremderkenntnis bzw. Fremdwahrnehmung und

Selbstkonstitution eine eigenartige Verbindung. Das Andere, als Bedrohung wahrgenommen, dient als Baumaterial für die eigene Identität.

Saids Thesen sind nicht ganz zu Unrecht als zu reduktionistisch und eindimensional kritisiert worden⁹. Denn man darf nicht vergessen, dass mit ähnlichen identitätsstiftenden Konstruktionen gegenüber dem Westen auch auf der *orientalischen* Seite gearbeitet wurde. So, wie der *Orient* zu einem Spiegel bzw. einer Projektionswand für den *Okzident* wurde, so wurde auch der *Okzident* – insbesondere im 20. Jahrhundert – zu einer Projektionswand für den *Orient*.

Edward Saids großes und bleibendes Verdienst besteht aber zweifelsohne darin, auf die konstitutiven Vermittlungswirkungen des Kulturaustausches und anderer Interaktionsprozesse zwischen dem Westen und der arabisch-islamischen Welt aufmerksam gemacht zu haben¹⁰.

Aus diesen Überlegungen wird deutlich, dass die heutige Spannung zwischen dem Islam und dem Westen kein Phänomen neueren Datums ist, sondern eine geschichtliche Konstante darstellt. Dieses Verhältnis ist seit Jahrhunderten geprägt von der Wechselwirkung zwischen Bildern (Feind- und Idealbildern) und Realgeschichte. Diese Spannung hat beide Kulturkreise nicht nur geprägt, sondern in Teilbereichen sogar konstruiert.

Das Bild des so bezeichneten *Orients* aus der Sicht des Okzidents war im Laufe der Geschichte vielfachen Wandlungen und Akzentuierungen unterworfen. Diese einzelnen Phasen gilt es im Folgenden in Form eines geschichtlichen Überblicks kurz zu skizzieren.

2.2.1. Frühmittelalter: Islam als eine weitere christliche Häresie

Im Zuge der Expansion des arabisch-islamischen Reiches im östlichen Mittelmeerraum ab der Mitte des 7. Jahrhunderts wurde jener Raum seit dieser Zeit kulturell und politisch von der islamischen Religion mitgeprägt. Die endgültige Etablierung arabisch-islamischer Herrschaft im östlichen Mittelmeerraum führte u. a.

auch dazu, dass seit dieser Zeit der Faktor *Islam* in der europäischen Wahrnehmung dieser Region zum einigenden und allein bestimmenden Element wurde.

In dieselbe Zeit fällt auch die Wirkung des Theologen *Johannes von Damaskus* (ca. 675 – ca. 749), der als «der Initiator des epochalen theologischen Paradigmas der Konfrontation und insofern in der Tat als eine «Pioniergestalt in der Geschichte der muslimisch-christlichen Beziehungen»¹¹ gilt. In Anbetracht der Tatsache, dass der Islam in verzerrter und reduzierter Form viele christliche Inhalte enthält, ordnet *Johannes von Damaskus* in seinem Hauptwerk «Quelle der Erkenntnis» die sich rasant ausbreitende¹² neue Religion des Islam in die Kategorie der damals bekannten *Irrlehren* ein, deren Entstehung und Entwicklung er in diesem Werk behandelt. In seiner Wahrnehmung stellt der Islam nichts anderes als eine weitere Spielart bereits bekannter Abweichung von der offiziellen christlichen Lehre dar. Denn «um beim Volk den Anschein der Gottesfurcht zu erwecken», so *Johannes*, «verbreitete er [d. h. Muhammad] zum Schein das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift von Gott auf ihn herabgekommen. Indem er in dem von ihm (stammenden) Buch einige Lehrsätze aufgestellt, die (freilich) lächerlich sind, lehrte er sie auf diese Weise Ehrfurcht (vor Gott)»¹³. Inhaltlich enthält die «Quelle der Erkenntnis» alle zentralen Aspekte, welche für die christliche Islam-Polemik bis in das Hochmittelalter hinein charakteristisch sein werden.

Für das Paradigma einer «konfrontativen Islam-Theologie»¹⁴, welche im griechischen Osten durch das Schrifttum des *Johannes von Damaskus* initiiert wurde, steht im lateinischen Westen im Zeitalter der Kreuzzüge (1096–1270) stellvertretend *Petrus Venerabilis* (1094–1156). Programmatisch einer Systematisierung der Auseinandersetzung mit dem Islam – sowohl auf militärischer¹⁵ als auch theologischer Basis – verpflichtet, verfasste *Petrus Venerabilis* sein apologetisch-theologisches Grundlagenwerk, welches zu einer «der Hauptquellen ... für die gesamte spätere mittelalterliche und reformatorische Polemik gegen die Muslime und ihre Religion» wurde¹⁶.

Während *Johannes von Damaskus* als arabophoner Christ die Religion des Islam in ihrer Quellsprache zu studieren vermochte, erkannte *Petrus Venerabilis* im Fehlen sprachlicher Kompetenzen bei lateinischen Theologen das Haupthindernis für eine systematische Auseinandersetzung mit dem Islam im lateinischen Westen. Aus diesem Grund veranlasste er zwei der arabischen Sprache mächtige christliche Gelehrte, *Robert von Ketton* und *Hermann von Dalmatien*, den Koran aus dem Arabischen ins Lateinische zu übersetzen. Diese erste lateinische Übersetzung des Korans überhaupt erschien 1143 und legte den «Grundstein für alle künftigen Auseinandersetzungen mit dem Islam durch die lateinisch sprechende Christenheit des Westens»¹⁷. Als unmittelbarer Zeuge der Kreuzzüge, die für den lateinischen Westen von Kreuzzug zu Kreuzzug zu einem Desaster wurden, verschreibt sich *Petrus Venerabilis* in seinem polemisch-apologetischen Schrifttum gegen den Islam einer missionarischen Aufgabe an den Muslimen. Um sie zum Christentum zu führen, soll Muslimen mittels Vernunftargumenten die Überlegenheit des christlichen Glaubens und die Unhaltbarkeit muslimischer Lehren demonstriert werden.

2.2.2. Hochmittelalter: Islam als Heidentum mit wissenschaftlich-kultureller Ausstrahlungskraft

Im Laufe des Hochmittelalters kommt es zu einem Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung des Islam durch die Brille christlicher Theologen. Im lateinischen Westen setzt sich nämlich zunehmend die erdrückende Einsicht von der sowohl militärischen wie auch kulturellen Überlegenheit des Islam gegenüber dem Christentum durch. Zugleich stehen christliche Gelehrte dieser Zeit unter direktem kulturellem und insbesondere wissenschaftlichem Einfluss arabischer Philosophen wie *Avicenna* (arab. *Ibn Sina*, 980–1037) und *Averroës* (arab. *Ibn Rushd*, 1126–1198). Ohne die Übersetzung von *Averroës'* Kommentaren zur aristotelischen Logik wäre die Scholastik kaum denkbar gewesen. Dem großen Druck, der in Anbetracht dieses widersprüchlichen Um-

standes auf den christlichen Gelehrten jener Zeit lastete, versuchte *Thomas von Aquin* (1225–1274) entgegenzuwirken. Beauftragt, «ein Handbuch für die Missionsarbeit zu schreiben, um Missionare für die Auseinandersetzung mit den Muslimen argumentativ zu rüsten»¹⁸, verfasste *Thomas* sein berühmtes Werk «*Summa contra Gentiles*». Das Buch sollte christlichen Missionaren in Spanien und Nordafrika als argumentative Stütze im Umgang mit den Muslimen dienen. Für *Thomas* stellte der Islam aber nicht mehr einfach eine christliche Irrlehre dar, welche es – wie dies noch bei *Petrus Venerabilis* der Fall war – mit Bezug auf die Bibel zu entkräften galt. *Thomas* sieht im Islam vielmehr eine eigenständige Religion, ein argumentativ gut gerüstetes *Heidentum*, welches durch die gleichzeitige Demonstration der Rationabilität des Christentums rational-apologetisch widerlegt werden muss.

2.2.3. Reformation: Islam als Teufelswerk und Bedrohung apokalyptischen Charakters

Nach einer Phase direkter kultureller und insbesondere wissenschaftlicher Beeinflussung des Westens durch die islamische Welt (zwischen dem 10. und dem 14. Jahrhundert) wurde der *Orient* – reduziert auf den Faktor *Islam* als das einigende und alles bestimmende Element – im Zuge der Expansion der osmanischen Herrschaft, zunächst nach Südost- und später auch nach Osteuropa bis hin zu den Toren Wiens, zunehmend als Bedrohung wahrgenommen. Während christliche Autoren des Mittelalters im Islam noch eine christliche Häresie bzw. eine heidnische Bewegung sahen, die es – nach dem Desaster der Kreuzzüge – von nun an theologisch und mit Hilfe des Argumentationsinstrumentariums aristotelischer Logik, zu der man nur durch die Kommentare arabisch-islamischer Autoren wie *Avicenna* und *Averroës* Zugang hatte, zu bekämpfen galt, verfestigt sich das Bild des Islam im Zeitalter der Reformation zu einer Bedrohung apokalyptischen Ausmaßes und die Auseinandersetzung mit ihm zu einem endzeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse. Die Islam-Gefahr bekommt ein *türkisches* Gesicht und *Martin Luther* sieht sich ver-

anlasst, die Türken des «wütenden Teufels Knecht» oder «Diener des Teufels»¹⁹ zu nennen. In das türkische Gewand gekleidet, stellt der Islam für *Luther* eine doppelte Gefahr dar, für den christlichen Glauben und die weltliche Herrschaft. Der «Türke [ist] nämlich ein Zerstörer, Feind und Lästler unseres Herrn Jesus Christus, der an Stelle des Evangeliums und des Glaubens seinen schändlichen Mohammed und alle Lügen aufrichtet. Dazu verwüstet er alle weltliche Obrigkeit ..., und sein Kriegführen ist nichts anderes als Mord und Blutvergießen, als eines rechten Teufels Werkzeug»²⁰.

Für *Luther* steht somit fest, dass der Waffeneinsatz gegen die Türken ein religiöses Gebot und gerechte Sache für jeden Christen sei, denn «wenn er etwa einen Türken tötet, ... tötet [er] bestimmt einen Feind Gottes und Lästler Christi ...»²¹.

2.2.4. Europäische Aufklärung und das neue Islam-Bild: strategische Aufwertung des Islam

Voltaire (1694–1778), eine der wirkungsmächtigsten Gestalten europäischer Aufklärung, pflegte noch ein zwiespältiges Verhältnis zum Islam. Als Verächter jeder Form religiösen Fanatismus, den er zum wesentlichen Charakterzug jeder Offenbarungsreligion zählte – im Gegensatz etwa zu der im Zeitalter der Aufklärung bewunderten offenbarungsfreien Morallehre des Konfuzianismus²² –, sieht *Voltaire* in der Gestalt des arabischen Propheten Muhammad einen skrupellosen Machtmenschen, der bei seinen Stammesgenossen bewusst religiösen Fanatismus entfachte, um ihn für politische Zwecke zu missbrauchen²³.

Das grundsätzlich negative Muhammad-Bild lässt *Voltaire* jedoch nicht pauschal für alle Muslime gelten. In seiner Schrift «Geschichte der Kreuzzüge», in der er eine radikale Kritik am Fanatismus und an der Militanz der Päpste jener Zeit übt, präsentiert *Voltaire* den muslimischen Herrscher Sultan Saladin, gegen den christliche Heere während des dritten Kreuzzugs kämpften, gerade «als leuchtendes Gegenbeispiel»²⁴. Er steht für religiöse Toleranz und Gerechtigkeit, ja sogar für Aufklärung, denn «er

habe», wie *Voltaire* zu berichten weiß, «in seinem Testamente verordnet, gleichgroße Summen unter die armen Mahometaner, Juden und Christen, als Almosen, auszuteilen, durch welche Verordnungen er habe zu verstehen geben wollen, dass alle Menschen Brüder wären ... Er hatte auch niemals um der Religion willen jemand verfolgt»²⁵.

Im direkten Vergleich dieses Verhaltens mit dem Verhalten von Christen, «als sie Jerusalem einnahmen», so *Voltaire* weiter, «sieht man leider! wer die Barbaren seyn»²⁶.

Das bei *Voltaire* noch zwiespältige Islam-Bild erfährt im weiteren Verlauf des Zeitalters der Aufklärung eine neue Aufwertung. Auf die mittelalterliche Polemik und die Verteufelung der Reformationszeit folgt eine Neubewertung des Islam, der bei manchen Gelehrten dieser Zeit in deutlicher Abgrenzung vom Christentum als Religion der Vernunft dargestellt wird. Ausgerechnet in einer Epoche, die sich gänzlich der Vernunft verschreibt, wird die konfrontative christliche Islam-Theologie mit der Ansicht konkurrirt, die Religion des Islam stünde im Einklang mit den Kategorien des gesunden Menschenverstandes.

In seinem Buch «An Account of the Rise and Progress of Mahometanism» (1671) charakterisiert beispielsweise der englische Arzt *Henry Stubbe* den Islam als eine rationale Religion, welche «not clogging Men's Faith with the necessity of believing a number of abstruse Notions which they cannot comprehend, and which are often contrary to the dictates of Reason and common Sense»²⁷.

In seiner frühen Schrift «Die Rettung des Hieronymus Cardanus» (1754) lässt *Gotthold Ephraim Lessing* den Islam als eine Religion verteidigen, die «mit der allerstrengsten Vernunft übereinkomme»²⁸ und als solche – im Gegensatz zum Christentum – keine Wunder brauche. Auch der Philosoph *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716), um ein drittes Beispiel anzuführen, bezeichnet im Vorwort zu seiner «Théodicée» (1710) den Islam als eine «religion naturelle»²⁹.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts wird sich in intellektuellen – vor allem kirchenkritischen – Kreisen Europas immer mehr das

Bild des Islam «als Aufklärungsfortschritt in der Religionsgeschichte der Menschheit, als Bundesgenosse in der Bekämpfung des Aberglaubens»³⁰ durchsetzen. Die Autoren der Aufklärungszeit wie *Lessing*, *Stubbe*, *Leibniz* und viele andere konterkarieren das in Europa seit Jahrhunderten verfestigte Bild des Islam als einer irrationalen, aggressiven und teuflischen Ideologie mit der Darstellung des Islam als einer Religion, die alle erstrebenswerten Ideale der Aufklärung wie Toleranz, Humanismus und Vernunftgemäßheit geradezu auf natürliche Weise in sich vereint.

Obwohl die hier erwähnten drei Autoren weder direkte Kontakte zu Muslimen hatten noch Reisen in die muslimische Welt unternahmen, sieht *Kuschel* in dieser auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinenden Aufwertung des Islam keineswegs eine naive «Idealisierung, die auf geschichtlicher Ahnungslosigkeit, sachlicher Inkompetenz und mangelndem komplexen Denken beruht»³¹. Diese Aufwertung sei vielmehr aus strategischen Gründen erfolgt und habe eine «christentumskritische Dimension»³². Nach dem Trauma des Dreißigjährigen Krieges und inmitten des gesellschaftlich-geistigen Emanzipationsprozesses der Aufklärung sollen die im islamischen Morgenland erblickten Werte «dem [christlichen] «Abendland» in kulturkritischer Sicht als moralischer Spiegel vorgehalten werden können»³³.

Neben dieser kalkulierten christentumskritischen Aufwertung erlebte der islamische Orient im Europa des 18. Jahrhunderts auch eine Verklärung zu einer romantischen Traumwelt. Nachdem der Islam nach der Abwehr der zweiten Türkenbelagerung Wiens (1683) aufgehört hatte, eine direkte Gefahr für Europa darzustellen, begann sich «das [bislang] düstere Bild vom bedrohlichen Orient des Mittelalters [und der Reformationszeit nicht nur] allmählich aufzuhellen, [sondern] zum Teil [auch] zu verklären»³⁴.

2.2.5. *Europa im Kolonial- und Fortschrittsfieber: Koran vs. Menschenrechte*

Während europäische Dichter des beginnenden 19. Jahrhunderts wie etwa *Johann Wolfgang von Goethe* (1749–1832) noch von einem romantischen Orientfieber erfasst wurden, fällt in dieselbe Zeit der Beginn einer neuartigen Konfrontation zwischen der islamischen und der westlichen Welt. Eingeleitet wird dieser Prozess von Napoleons Einmarsch in Ägypten 1798.

Das Selbstverständnis dieser Invasion sahen ihre Protagonisten und Akteure in dem Auftrag gegründet, «im Namen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, gestützt auf die Macht der Bajonette, das politische Vermächtnis der Aufklärung ..., den Grundstock der politischen Ideale der modernen westlichen Zivilisation zu verbreiten»³⁵.

Die strategische Aufwertung des Islam der Aufklärungszeit wich nun einem völlig neuartigen Spannungsverhältnis zwischen der arabisch-islamischen und der westlichen Welt, das durch die zwei Pole Koran und islamische Tradition auf der einen und Menschenrechte und europäischer Fortschritt auf der anderen Seite bestimmt wird.

Vor dem Hintergrund der Expansion des sich im Kolonialfieber und Fortschrittsoptimismus befindlichen Europa des ausgehenden 18. Jahrhunderts in den Kerngebieten der arabisch-islamischen Welt treten an die Stelle religiöser wissenschaftlich-technische und politisch-normative Argumentationsmuster. Ab jetzt wird die «religion naturelle» der Aufklärungszeit in der Wahrnehmung auf eine fortschrittsfeindliche Ideologie reduziert. Diese Art von Perzeption diente u. a. auch dem Zweck, die sich schon damals abzeichnende und immer größer werdende wirtschaftlich-technische und militärische Kluft zwischen Europa und der islamischen Welt *wissenschaftlich* zu erklären³⁶.

Wichtig zu bedenken ist an dieser Stelle, dass die Expansion europäischer Mächte in die arabisch-islamische Welt, welche ihrerseits diesem von außen aufgezwungenen und fremddiktierten Prozess nichts entgegenzusetzen vermochte, einen Prozess

der Wahrnehmung des islamischen Orients seitens der westlichen Politik und nicht selten auch der wissenschaftlichen Kreise in Gang setzte, der nicht nur bis in die heutige Zeit andauert, sondern sich ab Ende der 1970er Jahre kontinuierlich verstärkt hat.

2.2.6. *Islamische Revolution im Iran von 1978/79: Islam auf dem Vormarsch!*

Als Ayatollah Khomeini 1979 die Islamische Republik Iran ausrief, war im Westen das Erstaunen groß, dass eine aus der Sicht des Westens so rückwärtsgewandte Religion wie der Islam in einem bis dahin so pro-westlich orientierten Land wie dem Iran solch eine Anziehungskraft entfalten konnte, und zwar durch alle Gesellschaftsschichten hindurch. Das Erstaunen wurde noch größer und löste sogar Unbehagen aus, als sich abzeichnete, dass Khomeinis religiös aufgeladene Revolutionsideologie sogar in weiten Teilen der islamischen Welt zum Exportgut wurde. Die Errichtung der Islamischen Republik Iran 1979 hat dem *Vormarsch des Islam* ein weites Feld verschafft³⁷.

3. *Islam und Muslime im Westen*

Das wohl weiteste, gesellschaftspolitisch und soziokulturell wohl brisanteste, aber relativ spät entdeckte Feld für das Wahrnehmungsmuster eines *Vormarsches des Islam* verschafften Migrationsströme von Zuwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften ab Ende der 1960er Jahre nach Westen. Bis in die 1990er Jahre war ihre mögliche Religionszugehörigkeit kaum ein Thema in den migrationssoziologischen Studien – im politischen Diskurs erst recht nicht.

Zu nennen sind zunächst folgende drei Hauptfaktoren, die schrittweise zu einer wahrnehmungsbezogenen Verschiebung geführt haben:

- a) Infolge globaler – wirtschaftlich und politisch bedingter – Migrationsströme sind Muslime in den letzten vier Jahrzehnten, zunächst rein statistisch gesehen, zu der stärksten nichtchristlichen Religionsgemeinschaft in Westeuropa geworden. Erst durch den allmählichen Aufbau religiös-kultureller Infrastruktur – bedingt durch den Familiennachzug und die Etablierung der zweiten Generation – ist ihre religiöse Prägung stärker in Erscheinung getreten³⁸.
- b) Seit der Ausrufung der Islamischen Republik Iran im Jahre 1979 ist der Islam – zunächst in der islamischen Welt – immer stärker zum neuen, die Politik (mit-)bestimmenden Faktor geworden – von Afghanistan über Algerien, Bosnien, Palästina bis nach Tschetschenien und neuerdings auch im Irak.
- c) Als der wohl wichtigste Faktor, der zu einer neuen Wahrnehmung des Islam und der Muslime weltweit – vor allem im Westen – geführt hat, ist das Phänomen des transnational agierenden islamistischen Terrorismus zu nennen, welches mit den Ereignissen des 11. September 2001 geradezu zäsurhaft zu einer qualitativ und quantitativ völlig neuen Wahrnehmung von muslimisch geprägten Zuwanderern und ihren Nachkommen im Westen geführt hat. Bis zu diesen Ereignissen wurden Zuwanderer mit einem muslimischen Hintergrund im Westen in der Regel – dies gilt auf jeden Fall für den öffentlichen Diskurs – wie auch andere Migranten als Gastarbeiter oder Ausländer wahrgenommen.

3.1. Islam-Diskurs in der Schweiz

Bis in die 1990er Jahre hinein befassten sich nahezu ausschließlich Migrationssoziologen mit den in der Schweiz lebenden Gastarbeitern und Flüchtlingen. Hierbei standen in erster Linie Fragen der Lebenssituation, der Schulbildung und der Integration im Vordergrund der Forschungen – religiöse Zugehörigkeiten kaum.

So findet sich im 1998 herausgegebenen Sammelband «Blickwechsel»³⁹, welcher die neue Multikulturalität der Schweiz thematisiert, gerade ein einziger Beitrag, welcher der Frage der Religionszugehörigkeit von Zuwanderern in der Schweiz gewidmet ist. Entsprechend der sich bereits in den 1990er Jahren abzeichnenden Wahrnehmungsverschiebung gegenüber den Zuwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften ist der Beitrag selbstredend den Muslimen gewidmet. *Hartmut Fäbndrich*, der Autor des Beitrags, weist darin zu Recht darauf hin, dass muslimisch geprägte Zuwanderer «nicht mit den gleichen Kategorien (Klassen- oder Schichtenzugehörigkeit, Bildungsniveau, politische und soziale Situation der Herkunftswelt usw.) befragt und beurteilt [werden] wie Menschen aus anderen Teilen der Welt, oder wenn sie es werden, so wird das Resultat sofort mit der Religion des Islam in Verbindung gebracht»⁴⁰.

Dennoch ist aber auch hier unterschwellig die Tendenz spürbar, muslimisch geprägte Zuwanderer in der Schweiz – zumindest auf institutioneller Ebene und mit Blick auf ihre Zukunft in der Schweiz – vom Faktor Religion abhängig zu machen. Dies kommt zum Ausdruck, wenn erhofft wird, dass sich «die bisherigen ... Clubs und Vereine ... dann möglicherweise als vorübergehend herausstellen, und ein grösserer Zusammenschluss [als nützlich] erweisen» könnte⁴¹. Wenn hier einerseits – wie zunächst richtigerweise gefordert – für islamisch geprägte Zuwanderer bezüglich der Wahrnehmung dieselben Kategorien der soziokulturellen und gesellschaftspolitischen Heterogenität gelten sollen, dann sind Vergleiche mit anderen Zuwanderergruppen andererseits auch auf organisatorischer Ebene aufzustellen. Die erwähnten Clubs und Vereine muslimisch geprägter Zuwanderer sind nämlich kein typisch islamisches, sondern ein Migrantenghänomen. Und gerade in diesem Kontext ist mit Blick auf die christlich geprägten Migranten in der Schweiz zu beobachten, dass religiös-kulturelle Heimatvereine keineswegs ein vorübergehendes Phänomen darstellen müssen⁴².

3.2. Islamisierung öffentlicher Debatten

Innerhalb eines vergleichsweise kurzen Zeitraumes von drei Jahren hat der Islam-Diskurs in der Schweiz unterschiedliche gesellschaftspolitische Debatten und Anlässe nicht nur beeinflusst und dominiert, sondern auch deren Ausgang entschieden. Bei der kantonalen Abstimmung über die öffentlich-rechtliche Anerkennung von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich im Jahre 2003 ging es weder primär noch ausschließlich um den Islam. Als sich im Vorfeld der Abstimmung in öffentlichen Umfragen eine Mehrheit zugunsten der Initiative abzeichnete, gelang es den Gegnern der Initiative, die gesamte Diskussion über die Abstimmung auf den Islam bzw. auf die heraufbeschworene Gefahr der steuerlichen Unterstützung von Koranschulen zu reduzieren.

Die Abstimmung über die erleichterte Einbürgerung von Migranten der zweiten und der dritten Generation in der Schweiz 2004 wurde zu einer Debatte über *den* Islam und *die* Muslime. Die Gegner der Initiative wiesen auf die Gefahr hin, im Falle eines positiven Ausgangs der Abstimmung würden Muslime im Jahr 2040 siebenzig Prozent der Schweizer Bevölkerung ausmachen. Die *Islamisierung* auch dieser Debatte trug entscheidend zur Ablehnung der Initiative bei.

Die Frage der Erhaltung des religiösen Friedens in der Schweiz – um ein weiteres Beispiel zu nennen – hat die Christliche Volkspartei (CVP) am Beispiel der «Musliminnen und Muslime der Schweiz» thematisiert und ein in den Medien so bezeichnetes *Muslim-Papier* verabschiedet⁴³.

3.3. Totalisierung des Islam-Diskurses

Die Frage nach der Rolle der Religion als identitätsstiftendes Merkmal eines Individuums oder einer Gruppe einerseits und die Frage nach der gesellschaftspolitischen Relevanz des Sichtbarwerdens von Religionen in der Öffentlichkeit andererseits genießt

zwar nicht erst seit dem 11. September 2001 eine erhöhte Aufmerksamkeit im Alltagsdiskurs und in der Wissenschaft⁴⁴. Dennoch sind Religion und Religionszugehörigkeit in der Zeit nach dem 11. September 2001 zäsurhaft zu einem vornehmlichen Erklärungsmuster für positive und negative Verhaltensweisen von Individuen und Gruppen geworden sowie für deren Gesellschafts(un)fähigkeit. Insbesondere Migranten mit einem islamischen Hintergrund werden im Vergleich mit anderen Zuwanderergruppen wahrnehmungsbezogen auf den Faktor einer fremden außereuropäischen Religion reduziert – auf *den* Islam. *Der* Islam wird dabei in einer Norm setzenden Stichhaltigkeit für das Individuum und die Gruppe wahrgenommen und entsprechend als einziger Referenzrahmen für die Zivil- und Integrations(un)fähigkeit des Individuums bzw. einer Gruppe herangezogen. Dies führt letztendlich zu dem Eindruck, man müsse lediglich im Koran nachschlagen, um den Grad der Zumutbarkeit *des* Islam und *der* Muslime innerhalb einer demokratischen und rechtlich säkularen Gesellschaft feststellen zu können.

In dieser Hinsicht jedoch ist aufschlussreich, dass die überwiegende Zahl (58%) von über 300.000 muslimischen Migranten in der Schweiz aus dem europäischen Raum, aus Bosnien-Herzegowina, Kosovo und Mazedonien, stammt. Faktenbezogen ist hier von einer binneneuropäischen Zuwanderung zu sprechen. Aus imaginerter Perspektive wird die Religionstradition des Islam jedoch als außereuropäisch und dementsprechend fern und fremd wahrgenommen. Eine entscheidende Rolle spielt hier die Tatsache, dass die Wahrnehmung des Islam in der Schweiz im Vergleich mit allen anderen Religionen stark medialisiert und im Vergleich zum Buddhismus negativ konnotiert ist, während Letzterer – obwohl in kultureller und religionshistorischer Hinsicht ein außereuropäisches Phänomen – auffallend positiv konnotiert ist.

Obwohl die Geschichte der islamischen Religion innerhalb der europäischen Religionsgeschichte kein Phänomen jüngeren Datums darstellt und dementsprechend – wie oben bereits dargestellt – die Wahrnehmung des Phänomens und die Auseinan-

dersetzung mit dem Phänomen Islam zu den Konstanten der europäischen Politik-, Kultur- und Religionsgeschichte gehört, ist dennoch infolge der Ereignisse des 11. September 2001 von einer völlig neuartigen Wahrnehmung und Diskursivierung des Islam in Europa zu sprechen.

Der Islam-Diskurs der Ära nach dem 11. September 2001 ist ein Diskurs, an dem nicht nur bestimmte Akteure der Gesellschaft – z. B. Politik oder akademische Einrichtungen – beteiligt sind. Vielmehr handelt es sich jetzt um einen alle Segmente der Gesellschaft vereinnahmenden Diskurs. Der Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, interreligiöse Dialogprojekte und Erziehungskonzepte zur Förderung interkultureller Kompetenzen, Diskurse über religiöse Erziehung von Kindern, über die Verhältnisbestimmung von Religion und Staat, über die Freiheit der Kunst, über das religiös-kulturelle Erbe Europas und nicht zuletzt der Diskurs über die architektonische Gestaltung des öffentlichen Raumes – alle diese Diskursbereiche sind in der Ära nach dem 11. September 2001 mit dem Islam-Diskurs verschränkt. Sie sind stark normativ geladen und kreisen um die Frage nach der Vereinbarkeit *des* Islam mit rechtlich säkularen und liberalen Werten westlicher Gesellschaften.

Dieser *totalisierende* Diskurs hat in den letzten Jahren zu einer vor allem wertebezogenen Fremdislamisierung von Migranten aus islamisch geprägten Gesellschaften geführt.

3.4. Fremdislamisierung einer Migrantengruppe: vom statistischen Faktum zur schlafenden Gefahr

Eine essentialisierende Reduktion von Migranten aus islamisch geprägten Gesellschaften und deren Nachkommen im Westen auf den Faktor Islam steht nicht nur in einem diametralen Widerspruch zu der statistisch belegten kultur- und sprachbedingten Heterogenität dieser Zuwanderer. Sie steht ebenso im Widerspruch zu der schon empirisch belegten Tatsache einer großen und komplexen Bandbreite der Identifizierung dieser Zuwanderer

und deren Nachkommen mit der religiös-kulturellen Ressource ihrer Ursprungsländer⁴⁵.

In der Forschung wird zwar zu Recht auf die Herkunft und die praxisbedingte Heterogenität von Muslimen im Westen hingewiesen⁴⁶ und entsprechend auch die stereotypisierende Wahrnehmung *des* Islam und *der* Muslime einer kritischen Sichtung unterzogen und als wirklichkeitsfremd kategorisiert⁴⁷. Und dennoch ist auch hier durchgehend die Tendenz zu beobachten, die gegenwärtige und vor allem die zukünftige Entwicklung von Migranten aus islamisch geprägten Gesellschaften aus einem primär religiösen Begründungszusammenhang zu reflektieren und Migranten selbst nur als aktiven und eine säkularisierte Gesellschaft als permanent herausfordernden Faktor zu sehen. Entsprechend konzentriert sich auch die sozialwissenschaftliche Forschung mit Selbstverständlichkeit auf *Islam* und *Muslime* im Westen. Hinter diesem Konzept steht die Annahme, dass Einwanderer automatisch auch Religionszugehörigkeiten mit sich bringen und sie in der Gesellschaft, in die sie eingewandert sind, noch zusätzlich intensivieren.

In seiner Studie über die Religiosität von indischen und pakistanischen Einwanderern in den USA stellt *Raymond Williams* fest, dass «Immigranten religiös sind – in jeder Hinsicht religiöser als sie es waren, bevor sie ihre Heimat verließen»⁴⁸. Dass Immigration selbst aufgrund des Gefühls der Entwurzelung und der Ungewissheit der Zukunft tatsächlich eine religionsfördernde Erfahrung sein kann, ist in zahlreichen Migrationsstudien disziplinübergreifend untersucht und am Beispiel einzelner Migrantengruppen auch exemplifiziert worden⁴⁹. Und dennoch kann dieser Umstand nicht für alle Gruppen automatisch vorausgesetzt werden.

Gerade bei Zuwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften wird mit Selbstverständlichkeit von einem gleichzeitigen Transfer *des* Islam in die Einwanderungsgesellschaft ausgegangen und entsprechend nach der (In-)Kompatibilität *des* Islam und *der* Scharia mit dem Wertesystem westlicher Gesellschaften gefragt.

Schon die erste statistische Erfassung von Muslimen in der Schweiz 1970⁵⁰ zeigte, dass Muslime bereits vor dreißig Jahren mit einer damals statistisch erfassten Zahl von 16.300 Personen die stärkste nichtchristliche Religionsgemeinschaft in der Schweiz darstellten⁵¹. Die letzte Volkszählung von 2000 zeigte, dass sich ihre Zahl von ursprünglich 16.300 im Jahre 1970 bis auf weit über 300.000 im Jahre 2000 in den letzten drei Jahrzehnten geradezu verzwanzigfacht hat. Die mögliche Andersartigkeit von Zuwanderern aus islamisch geprägten Ländern in religiöser Hinsicht war erst allmählich seit den späten 1990er Jahren ins Bewusstsein der Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit in der Schweiz gerückt⁵².

Die bislang mehrheitlich als *Gastarbeiter* bzw. *Ausländer* wahrgenommenen Migranten wurden in der öffentlichen Wahrnehmung plötzlich auf ein unhinterfragbares und im diametralen Widerspruch zu den gesellschaftspolitischen und kulturellen Werten der Mehrheitsgesellschaft stehendes Religionssystem mit dem kodifizierenden Namen *Islam* reduziert. *Der Islam* fungiert dabei als eine Art *code* mit Signalwirkung. Es signalisiert automatisch das absolute Gegenteil des westlichen Wertesystems und spätestens seit den islamistischen Anschlägen von London 2005 eine potentielle – *schlafende* – Gefahr für das Wertesystem selbst. Bei öffentlichen Diskussionen über Islam und Muslime werden in der Regel der Koran und die Scharia als Referenzrahmen herangezogen. Dieses Phänomen der wahrnehmungsbezogenen *Fremd-islamisierung* einer Migrantengruppe ist nicht nur im Bereich politisierender Diskurse, sondern auch bei vielen wohlgemeinten Integrations- und Dialogprojekten zu beobachten. Dabei entsteht oft der Eindruck, als seien die Initianten solcher Projekte besser mit *dem Islam* vertraut als ihre *muslimischen* Adressaten⁵³.

Der alle Gesellschaftsbereiche vereinnahmende normative Islam-Diskurs, bei dem es in Anbetracht der ihm zugrunde liegenden normativen Selbst- und Fremdzuschreibungen nicht nur um eine *Wesensbestimmung* des Islam, sondern auch um eine religiös-kulturelle *Wesensbestimmung* der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft⁵⁴ geht, hat Migranten aus mehrheitlich muslimisch

geprägten Gesellschaften und ihre Nachkommen einem für sie neuartigen *Externalisierungsprozess* ausgesetzt.

Der totalisierende Charakter des Islam-Diskurses hat zunächst dazu geführt, dass eine Gruppe von Migranten, die sich einerseits durch einen konstanten Zuwanderungsprozess auszeichnet, andererseits aber eine statistisch belegte längere Präsenz in der Schweiz aufweist⁵⁵, sowohl in der allgemeinen Wahrnehmung als auch im wissenschaftlichen und vor allem politischen Diskurs in einer qualitativ gesehen neuen Art präsent wurde.

Der Prozess der infrastrukturellen Verortung von Zuwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften, der in der Schweiz im Laufe der 1990er Jahre intensiviert wurde, führte zunächst zu einer Ausweitung des Kommunikationsverhältnisses zwischen den Zuwanderern und Teilen der schweizerischen Residentengesellschaft. Während in den 1970er und 1980er Jahren der Einbezug in die Gastgesellschaft fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis beschränkt war, wurden Kontakte zu der Mehrheitsgesellschaft (Schulen, Lokalbehörden) durch die Präsenz von Frauen und Kindern der Migranten und durch den dadurch bedingten Aufbau eigener religiös-kultureller Infrastrukturen stufenweise erhöht. Muslimisch geprägte Migrantengruppen entwickelten während der 1990er Jahre in der Schweiz eine Form von auf die jeweilige Ethnie bezogenen *Non-profit*-Organisationen, die auf freiwilliger Basis von Laien geführt werden. Solche Orte wurden schnell zu mehr als bloßen Gebetsstätten. Sie entwickelten sich rasch zu wahren, auf die Bedürfnisse der jeweiligen Migrantengruppe zugeschnittenen Dienstleistungszentren⁵⁶. In der öffentlichen Wahrnehmung wurden solche Orte damals jedoch nicht als etwas typisch Islamisches wahrgenommen. Der negativ konnotierte Begriff «Hinterhof-Moschee», welcher nach dem 11. September 2001 schnell Eingang in die öffentliche Diskursprache fand, war zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Gebrauch.

3.5. *The society is watching you!*

Aus den oben genannten Beispielen der *Islamisierung* von unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Debatten, Initiativen und Anlässen sowie der *Fremdislamisierung* von Zuwanderern wird deutlich, dass Zuwanderer aus mehrheitlich islamisch geprägten Gesellschaften im öffentlichen Islam-Diskurs in der Zeit nach dem 11. September 2001 restlos auf den Faktor Religion reduziert und mit der Frage nach der Zivilfähigkeit konfrontiert werden. Aus *Ausländern/Gastarbeitern* wurden *Muslime*, ungeachtet dessen, in welchem Verhältnis diese Migranten und ihre Nachkommen zur Religion des Islam stehen. Diese neue Form von *Externalisierung* wird im Haupttitel des vorliegenden Beitrages mit Rückgriff auf *George Orwell* als *The-society-is-watching-you*-Phänomen charakterisiert. Damit ist die normative Beobachtungs- und Erwartungshaltung ideologisch, politisch und religiös unterschiedlichster Gesellschaftsakteure gegenüber Muslimen gemeint. Unabhängig davon, ob verschiedene soziokulturelle und politische Vorgänge im Zusammenhang mit dem Islam und den Muslimen innerhalb und außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften von den den Diskurs führenden und ihn thematisch bestimmenden Gesellschaftsakteuren aus einer dramatischen und explizit konfliktiven Gegenüberstellung *Islam – Westen* erklärt oder eher in komplexeren Zusammenhängen reflektiert werden, stehen Zuwanderer aus islamisch geprägten Gesellschaften im Westen – im deutlichen Gegensatz zu anderen Migrantengruppen – vor der explizit oder implizit ausgesprochenen Forderung, ein klares Loyalitätsbekenntnis gegenüber den Werten ihrer Residenzgesellschaft zu bekunden. Die Einführung des so genannten *Muslim-Tests* (Gesprächsleitfaden für die Einbürgerungsbehörden) in Baden-Württemberg, in dem von den einbürgerungswilligen Zuwanderern nicht nur ein Bekenntnis zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch etwa eine Stellungnahme zur Homosexualität verlangt werden, ist vielleicht das beste Beispiel dafür. Im gleichen Kontext ist auch das bereits oben genannte

Muslim-Papier der Christlichen Volkspartei (CVP) der Schweiz zu sehen.

4. *Selbstdiskursivierung und Selbstislamisierung: Islam als öffentliche Religion*

Die normative Beobachtungs- und Erwartungshaltung kommt vielleicht am deutlichsten dann zum Ausdruck, wenn von Muslimen beispielsweise erwartet wird, sich von den Gewalttaten der Islamisten zu distanzieren und als *Muslime* klar Stellung zu der Frage der Gewaltanwendung zu beziehen. Es ist deswegen kein Zufall, dass gerade Friedenssemantiken bei vielen muslimischen Dachvereinen in der Schweiz im Vordergrund ihrer Selbstpräsentation im Internet stehen.

Und somit wären wir bei der Frage nach der konstitutiven Rolle des *The-society-is-watching-you*-Phänomens und seiner normativen Diskurssprache für die (Neu-)Positionierung von muslimisch geprägten Migranten in der Schweizer Öffentlichkeit.

Die konstitutive Rolle der jeweiligen den Diskurs thematisch bestimmenden Gesellschaft selbst für die Prozesse der (*Fremd-* und) *Selbstislamisierung* von muslimisch geprägten Migranten wurde bislang kaum in die Reflexion einbezogen⁵⁷. Ein erheblicher Teil der Forschungsbeiträge geht nach wie vor von der allgemein angenommenen Bewandnis der Einwanderung einer religiösen Minderheit in einen Kontext rechtlicher Säkularität und der Demokratie aus und fragt (logischerweise) nach zu erwartenden Transformations- und Adaptionsmöglichkeiten hinsichtlich religiöser Praxis. In jüngster Zeit plädiert *Jocelyne Cesari* zu Recht für einen «refus d'essentialisation de la culture du minoritaire comme de la culture dominante» und fordert eine stärkere Berücksichtigung der «modalités d'interaction entre groupes musulmans et différents segments des sociétés occidentales»⁵⁸. Die automatische Annahme eines migrationsbedingten Transfers einer Religion in einen soziokulturell und gesellschaftspolitisch fremden Kontext bleibt aber auch von *Cesaris* dialektischem Ansatz unangetastet.

Zuwanderer aus mehrheitlich islamisch geprägten Gesellschaften werden mit Blick auf ihre zukünftigen Identitätsbildungs- und Integrationsprozesse auch hier über den Faktor der schon aufgrund ihrer Herkunft automatisch angenommenen Zugehörigkeit zum Islam wahrgenommen⁵⁹. Entsprechend steht im Zentrum des Interesses die Religion des Islam und vor allem die Frage nach deren Transformationsfähigkeit unter neuen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen.

Geht man nun über diesen Beobachtungsrahmen hinaus und fragt man nach den Auswirkungen eines wahrnehmungsbezogenen normativen *Diskurs-total* auf muslimisch geprägte Migranten selbst, so lassen sich mit Blick auf die Entwicklungstendenzen und -perspektiven des Islam in der Schweiz neue Aspekte entdecken, die im Folgenden kurz benannt und mittels einiger Beispiele veranschaulicht werden sollen.

4.1. Religionszugehörigkeit als Medium der Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft

Der oben beschriebene Prozess gesellschaftlicher *Externalisierung* muslimischer Migranten hat für diese neue Formen der Interaktion und Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft zur Folge. Die Kommunikation verlagert sich immer mehr nach außen hin. Waren in den letzten drei Jahrzehnten die Adressaten von muslimisch geprägten Migranten in der Schweiz zunächst ausschließlich die Arbeitgeber und ab den 1990er Jahren zunehmend Vertreter von Lokalbehörden und Schulen, ist seit dem 11. September 2001 die gesamte Gesellschaft zum neuen Adressaten geworden. Wirft man einen Blick auf die zahlreichen von Vertretern muslimischer Organisationen selbst initiierten Begegnungen mit unterschiedlichen Akteuren der schweizerischen Mehrheitsgesellschaft – von kirchlichen Gemeinden, Vertretern anderer nichtchristlicher Gruppierungen über wissenschaftliche Einrichtungen, Medien bis hin zu den politischen Parteien – zwecks eines Abbaus des wahrnehmungsbezogenen Misstrauens

gegenüber *Islam* und *Muslimen*, so stellt man fest, dass der Prozess einer intensiveren Kontaktaufnahme der Mehrheitsgesellschaft mit einer in religiös-kultureller Hinsicht als gänzlich fremd und darüber hinaus noch als potentiell gefährlich wahrgenommenen Zuwanderergruppe erst über den Faktor Religion erfolgt ist. In diesem Kontext ist eine besonders interessante Entwicklung mit Blick auf muslimisch geprägte Zuwanderer aus dem früheren Jugoslawien (Bosniaken, Albaner aus dem Kosovo und Mazedonien) zu beobachten. In den 1970er Jahren galten in der öffentlichen Wahrnehmung italienische Migranten noch als unbeliebteste Ausländer. Ab den 1980er Jahren stehen nun Migranten aus dem früheren Jugoslawien unter der stigmatisierenden Bezeichnung *Jugos* im Fokus der öffentlichen Wahrnehmung als unbeliebteste und problematischste Ausländergruppe⁶⁰.

In sozialwissenschaftlichen Migrationsstudien wird darauf hingewiesen, dass Migranten unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit und kulturellen Herkunft – in jeweils unterschiedlicher Intensität – von einer Exklusion aus den Sozialsystemen der Residenzgesellschaft betroffen werden können⁶¹. Wie reagiert aber eine zugewanderte nichtchristliche Migrantengruppe auf eine wertbezogene Exklusion aus ihrer Residenzgesellschaft, die sich zunehmend in essentialistischer Weise als Wertegemeinschaft selbst definiert und in Sicherheitskategorien denkt? Mit Blick auf die Schweiz ist diese Frage umso interessanter, wenn man die Tatsache bedenkt, dass ausgerechnet die Migrantengruppe, welche das Stigma der unbeliebtesten Ausländergruppe hat, zugleich die statistisch belegte Mehrheit (58%) von über 320.000 in der Schweiz lebenden Muslimen darstellt. Man würde erwarten, dass sich ihr ohnehin vorhandenes Stigma (*Jugos*) um eine neue – religiöse – Komponente nur noch erhöht. Aber gerade bei dieser Migrantengruppe – insbesondere bei den Bosniaken – ist die Tendenz zu beobachten, die eigene Religionszugehörigkeit dazu zu nutzen, das schlechte Ausländerimage abzuschütteln, um unter den Bedingungen eines alle Gesellschaftsbereiche vereinnahmenden normativen Islam-Diskurses über das Medium *Religion* als praxisbezogen moderate und unproblematische europäische Mus-

lime ein neues Kommunikationsverhältnis und somit auch eine neue Inklusion in die Residenzgesellschaft zu schaffen.

Bedenkt man, dass sich in der öffentlichen Islam-Wahrnehmung der Schweiz das Bild von Muslimen aus dem früheren Jugoslawien als moderate und unproblematische Muslime immer fester etabliert, so gewinnt man den Eindruck, als würden sich muslimisch geprägte Migranten aus dem früheren Jugoslawien in der Schweiz wahrnehmungsbezogen von unbeliebten Ausländern zu beliebten Muslimen entwickeln⁶².

4.2. Positionierung auf ethno-islamischer und supranationaler Ebene: gruppeninterner Islam-Diskurs

Die infolge des 11. September 2001 ausgelöste essentialisierende Wahrnehmung und *totalisierende* Diskursivierung *des* Islam als des absoluten Gegenteils der *genuinen* Werte des Okzidents hatte deutliche Auswirkungen auf die Interaktionsprozesse muslimischer Migrantengruppen untereinander und mit der Mehrheitsgesellschaft.

In Anbetracht der Tatsache, dass Muslime in der Schweiz gemäß ihrer nationalen Herkunft, Kultur und Sprache organisiert sind, vor wenigen Jahren aber angefangen haben, sich auf einer supranationalen Ebene in verschiedenen Dachorganisationen zu organisieren, ist mit Blick auf ihre Positionierung im öffentlichen Raum zwischen einer ethno-islamischen und einer supranationalen Selbstpräsentation zu unterscheiden.

Um einem Generalverdacht der Mehrheitsgesellschaft zu begegnen, verfolgen Repräsentanten von beispielsweise bosnischen, albanischen, türkischen und arabischen Migrantenvereinen auf der supranationalen Darstellungsebene die Strategie, auf die absolute Unvereinbarkeit des Islam mit jeder Art von Gewaltanwendung gegen unschuldige Menschen zu verweisen. Dies soll zugleich eine Antwort sein auf die von Seiten der Mehrheitsgesellschaft oft leidenschaftlich debattierte Frage nach der (In-)Kompatibilität des Islam mit den soziokultu-

rellen und gesellschaftspolitischen Tatsachen westlicher Gesellschaften.

Auf der ethno-islamischen Darstellungsebene betonen dieselben Vertreter der Vereine, dass gerade *ih*r Islam, beispielsweise der bosnische, das Paradigma eines autochthonen europäischen Islam sei. Während auf der supranationalen Darstellungsebene die jeweiligen ethno-kulturellen Elemente in den Hintergrund rücken und die Gemeinschaft sich als integraler Teil einer globalen Solidargemeinschaft (*umma*) (selbst) präsentiert, findet auf ethno-islamischer Ebene gerade der umgekehrte Prozess statt.

4.3. Konstruktion des Islam als eine öffentliche Religion

Der französische Soziologe *Alexis de Tocqueville* schrieb 1835 in seinem Werk «Über die Demokratie in Amerika», dass in den USA «die Religion viel weniger als geoffenbarte Glaubenslehre herrscht denn als öffentliche Meinung»⁶³ und die demokratischen «Instinkte» in ihren Dienst stellt⁶⁴. Ein ähnliches Phänomen ist auch mit Blick auf die Neupositionierung muslimischer Organisationen in der Schweiz zu beobachten.

Spätestens seit den Terroranschlägen von London 2005 ist der Islam in der Schweiz zu einer *Statement-Religion* geworden. Vertreter muslimischer Gruppen, sei es auf supranationaler oder ethno-islamischer Ebene fühlen sich unter dem Druck der Öffentlichkeit (*the society is watching you!*) regelrecht dazu gedrängt, verurteilende Statements gegen den islamistischen Terror abzugeben und sich im Namen des Islam von jeder Form von Gewaltanwendung zu distanzieren. Die betroffene Religionsgemeinschaft orientiert somit ihre Handlungen an den Regeln der Typisierung, welche die Gesellschaft festlegt, und kommuniziert durch die öffentlichen Statements und andere Formen der Interaktion (individuell, ethno-islamisch und supranational) diese Handlungen gegenüber der *beobachtenden* und *erwartungsvollen* Gesellschaft. Die Zugehörigkeit zu einer Religion wird somit zum Kontrollapparat. Man muss die eigene Religion immer wieder

aufs Neue rechtfertigen und sich von ihrem Missbrauch distanzieren. Der Islam der Migranten wird von der Gesellschaft typisiert. Sie legt die Kriterien der Gesellschafts- und Zeitgemäßheit fest: klares Bekenntnis zu Menschenrechten, zur Rechtsordnung, zur Demokratie, zur Gleichheit der Geschlechter und anderes mehr.

Als Reaktion auf eine alle Gesellschaftsbereiche vereinnahmende Fremddiskursivierung und wertebezogene Exklusion aus einer sich zunehmend als Wertegemeinschaft selbst definierenden Gesellschaft positioniert sich der Islam im öffentlichen Raum der Schweiz als eine öffentliche Religion, welche als Referenzrahmen nicht das Jenseits, sondern demokratische Werte des Diesseits hat. Mit anderen Worten: der Migranten-Islam weist einen stark zivilreligiösen Charakter auf⁶⁵.

Diese Entwicklung soll hier am Beispiel des Internetauftritts einiger muslimischer Dachverbände veranschaulicht werden.

4.3.1. Stellungnahmen gegen Terror und Gewalt

Wie bereits oben erwähnt, stehen Friedenssemantiken und Statements gegen die Gewalt inhaltlich im Vordergrund der Selbstpräsentation von muslimischen Dachverbänden der Schweiz im Internet. So steht beispielsweise auf der Startseite der «Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich» (VIOZ) neben anderen gesellschaftspolitisch relevanten Stellungnahmen auch eine Verurteilung der Bombenanschläge von London am 7. Juli 2005: «Die Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ) verurteilt aufs Schärfste die verabscheuungswürdigen Anschläge vom 7. Juli 2005 in London. Wir beten für die Opfer, und unsere Anteilnahme gilt den betroffenen Angehörigen und Freunden»⁶⁶.

Unter der Überschrift «Terroristen haben keinen Platz im Islam» ist auch auf der Startseite der «Vereinigung Islamischer Organisationen des Kantons Luzern» (VIOKL) eine längere Stellungnahme zu den Anschlägen von London zu finden⁶⁷.

4.3.2. Einsatz für den Frieden

Noch vor den Anschlägen von London hat der «Verband Aargauer Muslime» (VAM) am 12. März 2005 eine «Friedensresolution» verabschiedet, in welcher der Verband bekräftigt, «Recht, Gesetz und Ordnung in der Schweiz zu respektieren und zu vertreten», und bezeugt, «sich für ein friedliches und verständnisvolles Zusammenleben aller Religionen und Kulturen einzusetzen»⁶⁸.

Dass sich die Fremddiskursivierung einer Religionsgemeinschaft seitens einer sich selbst exklusiv als Wertegemeinschaft definierenden Mehrheitsgesellschaft konstitutiv auf die diskursivierte Gemeinschaft auswirkt, zeigt auch die Prioritätenliste in der Grundsatzklärung der VIOZ vom 27. März 2005: 1. Für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, 2. Für Frieden, 3. Gegen Gewalt, 4. Für Menschenrechte, 5. Für Gleichberechtigung. Erst ab Punkt 8 wird der islamische Glaube vorgestellt und im letzten Punkt 10 die Forderungen der Muslime an den Staat⁶⁹.

4.4. Islam in zivilreligiöser Perspektive

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, dass sich der durch einen totalisierenden Diskurs des Islam und der Muslime ausgelöste Prozess der *Externalisierung* von muslimisch geprägten Migranten entscheidend auf die Ausformung und Sichtbarkeit ihrer Organisationen auswirkt. Die Gemeinschaft wird nicht nur sichtbarer im öffentlichen Raum, sondern ist bemüht, wertebefugten auch ein integraler bzw. konstituierender Teil dieses Raumes zu sein.

Rechtsstaatlichkeit, Gleichberechtigung und Menschenrechte sind ein Ausdruck der Identität eines demokratischen Gemeinwesens. Der Islam in der Schweiz scheint sich somit in zivilreligiöser Perspektive zu entwickeln. Den Referenzrahmen bilden dabei nicht mehr primär Offenbarung, Jenseits, eschatologische Naherwartung usw., sondern Werte des Diesseits. Mit dem Ver-

weis auf das den Frieden fördernde Potential der Religion des Islam scheinen muslimische Vertreter den Öffentlichkeitscharakter des Islam sowohl im Horizont des Politischen wie im Horizont des Religiösen zu begründen. Dies verleiht ihrer Religion eine zusätzliche Legitimität und Integrationsfähigkeit. Es scheint sich sogar ein Sendungsbewusstsein darin zu manifestieren, wenn unterstrichen wird, Muslime hätten gemäß der Scharia die freiheitliche Rechtsordnung eines Gemeinwesens zu akzeptieren und sich im Auftrag ihrer Religion für den zukünftigen Bestand der Werte der Gesellschaft einzusetzen, in der sie mit ihren Familien leben.

Besonders deutlich manifestiert sich die zivilreligiöse Komponente des Islam in der Schweiz in neuen zivilgesellschaftlichen Handlungszusammenhängen, die anlass- und themenbezogen gestiftet werden. Vergleichbar mit dem *prayer breakfast* in den USA ist es inzwischen fast schon zu einer Tradition geworden, dass muslimische Dachorganisationen während des Fastenmonats Ramadan Vertreter von Lokalbehörden, Landeskirchen, Bildungseinrichtungen usw. zum Iftar-Mahl einladen. Tag der offenen Moschee, Initiierung und Teilnahme an interreligiösen Diskussionsabenden und Gebetsanlässen⁷⁰ gehören ebenso in das zivilreligiöse Ritualrepertoire des Islam in der Schweiz als neue öffentliche Religion.

Gemessen an der in diesem Beitrag aufgezeigten gegenwärtig zu beobachtenden Entwicklungstendenzen der Religion des Islam in der Schweiz ist abschließend davon auszugehen, dass der Islam in der Schweiz, ähnlich wie die beiden Landeskirchen und die jüdische Glaubensgemeinschaft, in der Zukunft als öffentliche Religion eine wichtige Rolle bei den gesellschaftspolitisch relevanten Fragen und Debatten spielen könnte.

5. Fazit

Als Ergebnis der hier dargelegten Aspekte des Islam-Diskurses in der Schweiz und seiner konstitutiven Rolle für eine Neuposi-

tionierung muslimischer Organisationen im öffentlichen Raum scheint mir Folgendes für eine auf die Gegenwart und Zukunft gerichtete analytische Erfassung des Phänomens Islam im Westen, welche über den bisherigen durch einzelne wissenschaftliche Diskurskonzepte dominierten und fast schon standardisierten wissenschaftlichen Umgang mit *Islam* und *Muslimen* im Westen⁷¹ hinausgeht, wichtig zu sein:

- a) Die bisherigen wissenschaftlichen Konzepte zur Erforschung der Präsenz von Muslimen in Europa gehen mehr oder weniger von einer in normativer Hinsicht endgültigen religiösen Vorprägung der Migranten aus islamisch geprägten Gesellschaften aus, was wiederum implizit die antagonistische Gegenüberstellung von Islam und Westen verstärkt. Ein viel interessanterer Ansatz scheint mir der zu sein, muslimisch geprägte Migranten – der Akzent liegt hier auf dem Migrant-Sein und nicht auf dem Muslim-Sein – zunächst als religiös unbeschriebenes Blatt zu betrachten⁷². Das ist jetzt zugegebenermaßen sehr überspitzt formuliert, soll aber helfen, das tatsächlich Neue analytisch zu erfassen, welches aus dem Islam-Diskurs sowohl für Migranten wie auch für die den Diskurs führende und ihn thematisch dominierende Gesellschaft hervorgeht.
- b) Mit Blick auf den aktuellen Islam-Diskurs in der Schweiz wird manifest, dass der Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtig zu beobachtenden Entwicklungstendenzen innerhalb muslimischen Lebens in der Schweiz nicht – nicht in erster Linie – die islamische Theologie oder etwa der Koran ist, sondern die Gesellschaft, welche durch die Themenvorgabe den Islam-Diskurs dominiert und den Islam in der Schweiz auch mitdefiniert und -konstruiert. Die gegenwärtig zu beobachtenden Entwicklungen innerhalb muslimischer Organisationen in der Schweiz haben weniger mit der religionstheoretischen Stichhaltigkeit *des* Islam (Koran, Sharia) zu tun, als vielmehr mit dem Diskurs-Raum, innerhalb dessen

die im vorliegenden Beitrag dargelegte Entwicklung stattfindet.

- c) Unabhängig von der quantitativen Intensität und qualitativen Prononciertheit des Auftretens einer religiösen Gruppe in der Öffentlichkeit stellen die betreffenden Personen und Gruppen – entgegen der allgemeinen Annahme – nicht nur einen aktiven Faktor im öffentlichen Diskurs dar. Ihr Auftreten in der Öffentlichkeit muss im Kontext eines Wechselspiels zwischen religiösen Fremd- und Selbstzuschreibungspraktiken gesehen und beforscht werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Mit Blick auf Europa hat *Grace Davie* diese Situation als «Believing without Belonging» (Glaube ohne Zugehörigkeit) charakterisiert. Vgl. *Grace Davie: Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 1994.
- 2 Vgl. dazu *Olivier Roy: A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?*, in: *ISIM-Newsletter (International Institute for the Study of Islam in the Modern World)* 15 (2005) 7.
- 3 In sozialwissenschaftlichen Abhandlungen und im politischen Diskurs ist immer wieder der Ansatz aufgegriffen worden, die in einer religiös und kulturell pluralen Gesellschaft entstehenden Konflikte seien unter dem Blickwinkel der Teilhabe am öffentlichen Raum zu analysieren. Im Gegensatz zum privaten Raum stelle der öffentliche Raum einen gemeinsamen, von allen geteilten Raum dar, d. h. einen wertneutralen Raum, der unterschiedlichen Religionen und Kulturen Entfaltungsmöglichkeiten biete. Sozialwissenschaftler wie *John Rex*, *Talal Asad* und *Steven Vertovec* haben die Vorstellung von einer angeblichen Wertneutralität des öffentlichen Raums nachhaltig kritisiert und als naiv bezeichnet. Der öffentliche Raum stelle sich vielmehr als ein normierter und verteidigter Bereich dar (vgl. dazu *John Rex: The Political Sociology of a Multi-Cultural Society*, in: *European Journal of Intercultural Studies* 2/1 (1991) 7–19, hier 10). Die konfliktive Seite des (versuchten) Ganges einer religiösen Minderheit in den öffentlichen Raum hat *Martin Baumann* am Beispiel der Auseinandersetzung um die Errichtung des tamilischen Hindutempels in Hamm/Westfalen aufgezeigt (vgl. dazu *Martin Baumann: Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000, 179f). Gegenwärtig ist dasselbe Phänomen mit Blick auf die äußerst emotional geführte Debatte um die Errichtung von Minaretten im öffentlichen Raum in der Schweiz zu beobachten.
- 4 So die Forderung der Schweizerischen Volkspartei (SVP) der Stadt Luzern in einer Motion: «SVP-Vorstoss: Ein Volkshebel gegen Minarette», in: *Neue Luzerner Zeitung* vom 10. 11. 2006.
- 5 Auf diesen Begriff komme ich weiter unten noch zu sprechen.
- 6 So *Benigna von Krusenstjern: Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges*, in: *dies. / Hans Medick (Hrsg.): Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 148)*, Göttingen 1999, 214. Diese Charakterisierung wird verständlich, wenn man bedenkt, dass der Dreißigjährige Krieg ganze Landstriche – sei es durch Seuchen, sei es durch kriegerische

- Auseinandersetzungen – entvölkerte. Die Zahl der Toten wird von den Historikern auf neun Millionen geschätzt.
- 7 Rolf Schieder: Zivilreligion als Diskurs, in: *ders.* (Hrsg.): *Religionspolitik und Zivilreligion (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 20)*, Baden-Baden 2001, 11.
 - 8 Vgl. Edward W. Said: *Orientalismus* (Ullstein-Buch 35097), Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1981, 71.
 - 9 Vgl. dazu Hartmut Fäbndrich: *Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen «Islamstudien»*, in: *WI 28* (1998) 178–186; Bassam Tibi: *Orient und Okzident. Feindschaft oder interkulturelle Kommunikation? Anmerkungen zur Orientalismusdebatte*, in: *Neue Politische Literatur* 29 (1984) 267–286.
 - 10 Vgl. dazu Georg Stauth: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt a. M./New York 1993, 9f.
 - 11 Karl-Josef Kusche: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Weltreligionen und Literatur 1)*, Düsseldorf 1988, 54.
 - 12 Johannes von Damaskus lebt zu einer Zeit, in der Damaskus unter den Kalifen der Umayyaden-Dynastie (661–750) zum neuen Machtzentrum des arabisch-islamischen Reiches wurde. Noch zu seinen Lebzeiten kam es zur Eroberung der ganzen iberischen Halbinsel.
 - 13 Zitiert nach Kusche: *Vom Streit zum Wettstreit* (Anm. 11) 55.
 - 14 Ebd. 55.
 - 15 Dies im Sinne einer militärischen Rückeroberung des vom Christentum beanspruchten Heiligen Landes, welches zu diesem Zeitpunkt schon lange zu den Kerngebieten des muslimischen Herrschaftsbereiches gehörte.
 - 16 Kusche: *Vom Streit zum Wettstreit* (Anm. 11) 57.
 - 17 Ebd. 57.
 - 18 Ebd. 59.
 - 19 Ebd. 63.
 - 20 Zitiert nach ebd. 64.
 - 21 Zitiert nach ebd. 65.
 - 22 So schreibt er in einem Essay «Von dem Korane und dem Mahomed»: «Wie weit vortrefflicher ist ein Confucius, der erste unter den Sterblichen, die keine Offenbarung gehabt haben. Er brauchte nichts weiter als die Vernunft, und nicht die Lügen und das Schwerdt». Zitiert nach Kusche: *Vom Streit zum Wettstreit* (Anm. 11) 85f.
 - 23 Vgl. dazu ebd. 74–87.
 - 24 Ebd. 87.
 - 25 Zitiert nach ebd. 87f.
 - 26 Zitiert nach ebd. 88.
 - 27 Henry Stubbe: *An Account of the Raise and Progress of Mahometanism*,

with the Life of Mahomet and a vindication of him and his religion from the calumnies of the Christians ... From a manuscript copied by *Charles Hornby* of Pipe Office, in 1705 with some variations and additions. Edited with an introduction and appendix by *Hafiz Mahmud Khan Shairani*, London 1911, 166.

- 28 Zitiert nach *Kusche*: Vom Streit zum Wettstreit (Anm. 11) 94.
- 29 *Friedrich Nienöhner*: Vernunft als innigste Ergebenheit in Gott. Lessing und der Islam, in: NZZ Nr. 262 vom 10. 11. 2001, 83.
- 30 *Kusche*: Vom Streit zum Wettstreit (Anm. 11) 140f.
- 31 Ebd. 257.
- 32 Ebd. 258.
- 33 Zitiert nach ebd. 263.
- 34 *Petra Kappert*: Europa und der Orient, in: *Jochen Hippler / Andrea Lueg* (Hrsg.), Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen. Aktualisierte und erweiterte Neuauflage, Hamburg 2002, 77. So schreibt der französische Dichter *La Fontaine* in einer seiner Balladen: «Tout est galant, traitable et gracieux» und nimmt dabei Bezug auf das angeblich «von Wohlleben und Luxus, märchenhafter Prachtentfaltung, schrankenlosem Genuss, blauem Himmel und mildem Klima» bestimmte ferne Osmanische Reich (ebd.).
- 35 *Andreas Meier*: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994, 39.
- 36 Ebd. 39f.
- 37 Vgl. dazu *Heinz Halm*: Fundamentalismus – ein leeres Etikett, in: *Gernot Rotter* (Hrsg.): Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen (Fischer-TB 11480), Frankfurt a. M. 1993, 211f.
- 38 Während der ersten Migrationsphase waren Zuwanderer aus islamisch geprägten Ländern hauptsächlich Männer. Von boomenden westlichen Wirtschaften angeworben, war deren und in gleichem Maße des anwerbenden Gastlandes Ziel, nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Die religiös-kulturellen Bedürfnisse muslimischer Migranten, sofern sie unter der Erwartung und dem Gefühl eines vorübergehenden Arbeitsaufenthaltes überhaupt vorhanden waren, waren auf ein Minimum reduziert. Der Einbezug in die Gastgesellschaft war fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis beschränkt, so dass religiös-kulturelle Identität weder von den Migranten selbst noch von den Repräsentanten des Gastlandes thematisiert wurde.
- 39 *Simone Prodolliet* (Hrsg.): Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Luzern 1998.
- 40 *Hartmut Fähndrich*: Unverträgliche Mentalitäten? Muslime in der Schweiz, in: ebd. 251.
- 41 Ebd. 254.
- 42 So gibt es beispielsweise die *Missione Cattolica Italiana* auch nach mehr als

- einem halben Jahrhundert seit dem Beginn der italienischen Arbeitsmigration in die Schweiz. Dasselbe gilt auch für Spanier, Portugiesen und Kroaten. Über die Rolle und Struktur von Moschee- und Heimatvereinen im Leben muslimisch geprägter Zuwanderer in der Schweiz vgl. *Samuel M. Bebloul*: *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora*, Ein Forschungsbericht, Religionswissenschaftliches Seminar – Universität Luzern, 2004; *ders.*: *Religionspluralismus: europäischer «Normal-» oder «Notfall?» Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum*, in: *Martin Baumann / Samuel M. Bebloul* (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld 2005, 145–169.
- 43 «Identität und Religionsfreiheit – am Beispiel der Musliminnen und Muslime in der Schweiz». Vernehmlassungsvorlage zuhanden des Parteivorstands, der Kantonalparteien und der CVP-Staats- und Regierungsräte, 2006.
- 44 *Nina Clara Tiesler* führt die erhöhte Aufmerksamkeit europäischer Wissenschafts- und Politikdiskurse für den Islam auf das Phänomen der «Neuen Islamischen Präsenz» zurück, als nämlich bei den Zuwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften «ein Bezug auf den Islam sichtbar und institutionalisiert wurde ...». *Nina Clara Tiesler*: *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* (Politik & Kultur 8), Berlin / Münster 2006, 24f.
- 45 Eine Studie der «Groupe de Recherche sur Islam en Suisse» (GRIS) hat in sondierender Funktion am Beispiel von 30 befragten muslimischen Personen festgestellt, dass sogar Muslime selbst nicht eindeutig ihre islamische Identität beschreiben können, sondern ihr jeweiliges Muslim/Muslima-Sein mit jeweils unterschiedlichen Inhalten beschreiben, vgl. *Matteo Gianni* u. a.: *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen*, Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS), hrsg. von der Eidgenössischen Ausländerkommission EKA, Bern 2005.
- 46 Vgl. dazu *Nikola Tietze*: *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2001; *Jocelyne Cesari*: *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*, New York 2004.
- 47 Vgl. dazu *Hippler / Lueg*: *Feindbild Islam* (Anm. 34).
- 48 *Raymond Brady Williams*: *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge / New York 1988, 29.
- 49 Vgl. dazu *Prema Kurien*: «We Are Better Hindus Here». *Religions and Ethnicity Among Indian Americans*, in: *Pyong Gap Min / Jung Ha Kim* (Hrsg.): *Religions in Asian America. Building Faith Communities*, Walnut Creek, Calif. 2002; *Martin Baumann*: *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad* (Religionswissenschaftliche Reihe 18), Marburg 2003.

- 50 Erst ab 1970 können sich Muslime in der Schweiz bei der Volkszählung als Muslime ausweisen.
- 51 Bundesamt für Statistik, 2003, Eidgenössische Volkszählung 2000: Schweizer Religionslandschaft im Umbruch, Pressemitteilung 16 vom 30. 01. 2003, Neuchâtel, 2.
- 52 Vgl. dazu Muslime in der Schweiz (Tangram, Bulletin der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus 7), Bern 1999.
- 53 So erzählte mir ein junger Bosniake, wie er von seinem Vorgesetzten einmal angefragt worden sei, seinen Arbeitskolleginnen und -kollegen im Rahmen einer betriebsinternen Fortbildung seine islamische Religion vorzustellen. Da er und seine Familie den Islam nie praktizierten, habe er sich nun gezwungen gesehen, bei der nächsten Buchhandlung eine leichtverständliche Einführung in den Islam zu kaufen, um so *seine* Religion vorstellen zu können.
- 54 Dieses Phänomen ist mit Blick auf die Schweiz zu beobachten, wenn beispielsweise politische Parteien entgegen der eigenen Praxis intentional sich christlich-religiöser Semantiken bedienen, um vor den Gefahren der *Unterwanderung* des *christlichen Abendlandes* und vor der *Überfremdung* der eigenen Nation und Kultur durch Muslime zu warnen. So war z. B. 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!» Neuerdings wird im Zusammenhang mit der leidenschaftlich geführten Debatte um die Errichtung symbolischer Minarette immer wieder darauf hingewiesen, solche Symbole stünden für die Macht des Islam und passten nicht in eine christlich geprägte Landschaft.
- 55 Vgl. dazu *Baumann / Beblout*: Religiöser Pluralismus (Anm. 42) 155.
- 56 Vgl. dazu *Beblout*: Muslime in der Zentralschweiz (Anm. 42) 33–36.
- 57 Der italienische Soziologe *Stefano Alievi* fragt zu Recht «How and why Immigrants became Muslims?» und spricht sich dafür aus, die in der bisherigen Forschung vernachlässigte Frage nach der Rolle der «other side», nämlich der den Islam-Diskurs führenden Gesellschaft stärker in die Forschung einzubeziehen. *Stefano Alievi*, "How and why Immigrants became Muslims?", in ISIM-Newsletter (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) 18 (2006) 37.
- 58 *Jocelyne Cesari*: Les identités musulmanes en Europe et aux Etats-Unis. Une perspective comparative, in: *Richard Friedli / Mallory Schnewly Purdie* (Hrsg.): L'Europe des Religions. Éléments d'analyse des champs religieux européens (Studia religiosa Helvetica 8/9), Bern u. a. 2002–2003, 74.
- 59 Ebd. 92: «... appréhender les identités islamiques en Europe ... aujourd'hui»

- d'hui nécessite de prendre en compte comment d'autres groupes immigrés porteurs d'une religion différente s'intègrent dans la société concernée ...».
- 60 Vgl. dazu *Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny* (Hrsg.): *Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschung*, Zürich 2001.
 - 61 Vgl. dazu *Rudolf Stichweh*: *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005.
 - 62 Bei meinen zahlreichen öffentlichen Vorträgen zum Thema Islam und Muslime in der Schweiz werde ich oft gebeten, thematisch mehr Gewicht auf arabisch- und türkischstämmige Muslime zu legen, da Muslime aus dem Balkan ohnehin unproblematisch seien.
 - 63 *Alexis de Tocqueville*: *Über die Demokratie in Amerika* (1835), ausgewählt und hrsg. von *Jacob P. Meyer* (Reclams Universal-Bibliothek 8077), Stuttgart 1985, 223.
 - 64 Vgl. ebd. 225–235.
 - 65 Der Frage einer Entwicklung des Islam in der Schweiz in zivilreligiöser Perspektive gehe ich gegenwärtig in meinem Habilitationsprojekt nach.
 - 66 Siehe <http://www.vioz.ch/4556.html>, eingesehen am 10. 02. 2006.
 - 67 Vgl. dazu <http://www.islam-luzern.ch/>, eingesehen am 15. 07. 2006.
 - 68 Siehe http://www.aargauermuslime.ch/fileadmin/user_upload/Dokumente/VAM-Flyer_Resolution.pdf.
 - 69 Vgl. dazu http://www.vioz.ch/2005/20050327_VIOZ_Grundsatzerklaerung.pdf.
 - 70 Der Verband der Aargauer Muslime (VAM) beteiligt sich beispielsweise schon seit einigen Jahren aktiv am *Gebet der Religionen*, welches in Baden (AG) traditionellerweise am Eidgenössischen Buss- und Betttag stattfindet; vgl. dazu <http://www.aargauermuslime.ch/index.php?id=11>, eingesehen am 20. 12. 2006.
 - 71 Im Kontext der allgemeinen Migrationsforschung sind in diesem Zusammenhang u. a. Konzepte zu nennen wie *Transnationalismus*, *Diaspora*, *kollektive Identitäten*, *das Eigene und das Fremde*; vgl. dazu *Tiesler*: *Muslime in Europa* (Anm. 44) 122f.
 - 72 Gerade bei muslimischen Eliten, welche bei öffentlichen Auftritten von muslimischen Organisationen eine zentrale Rolle spielen, ist häufig das so genannte *Re-born*-Phänomen zu beobachten. Sei es als Migranten der ersten Generation oder sei es als deren Nachkommen haben sie *den* Islam weder mit sich transferiert noch anerzogen bekommen.

HERAUSGEBER UND AUTOREN

Herausgeber:

Prof. Dr. MICHAEL DURST, Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Prof. Dr. HANS J. MÜNK, o. Prof. für Theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Leiter des Instituts für Sozialethik.

Autoren:

Prof. Dr. EDMUND ARENS, o. Prof. für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Dr. SAMUEL M. BEHLOUL, Oberassistent und Lehrbeauftragter am Religionswissenschaftlichen Seminar der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern.

Dr. CHRISTOPH GELLNER, Leiter des Theologischen Seminars des Dritten Bildungswegs und des Instituts für Fort- und Weiterbildung der Katechetinnen (IFOK) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Prof. Dr. FRIEDRICH HUBER, Ordinarius em. für Missions- und Religionswissenschaft an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Prof. Dr. ULRICH KROPA, , war o. Prof. für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Hochschule Chur, seit

2007 Prof. für Didaktik der Religionslehre, Katechetik und Religionspädagogik an der Katholischen Universität Eichstätt.

Prof. Dr. ADRIAN LORETAN, o. Prof. für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

LIEFERBARE BÄNDE

Band 21:

Was willst du von mir, Frau?

Maria in heutiger Sicht

Beiträge von: Marie-Louise Gubler – Franz Courth – Horst Gorski –
Elisabeth Schüssler Fiorenza – Georg und G. Otto Schmid.

144 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0357-9

Band 22:

Dialogische Kirche – Kirche im Dialog

Beiträge von: Marie-Louise Gubler – Leo Karrer – Norbert Mette und
Michael Schäfers – Anton Peter.

160 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0393-7

Band 23:

Erlöst durch Jesus Christus.

Soteriologie im Kontext

Beiträge von: Helmut Hoving und Jan-Heiner Tück – Walter Kirch-
schläger – Ludwig Mödl – Clemens Thoma – Dietrich Wiederkehr.

148 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0419-4

Band 24:

Dienst im Namen Jesu Christi.

Impulse für Pastoral, Exegese und Liturgie

Beiträge von: Helmut Hoving – Peter Hünermann – Bernhard Kirch-
gessner – Alois Koch – Helga Kohler-Spiegel – Adrian Loretan – Wolf-
gang W. Müller – Sabine Pemsel-Maier.

228 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0517-7

Band 25:

Organtransplantation.

Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext

Beiträge von: Alberto Bondolfi – Hans Halter – Doris Henne-Bruns –
Ulrike Kostka – Hans J. Münk

248 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0563-4

Band 26:

Christliche Theologie und Weltreligionen.

Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute

Beiträge von: Helmut Hoping – Frieder Ludwig – Hans-Peter Mathys –
Hans J. Münk – Hans Waldenfels.

240 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0592-4

Band 27:

Christentum – Kirche – Kunst

Beiträge zur Reflexion und zum Dialog

Beiträge von: Albert Gerhards – Alois Koch – Günter Rombold –
Daniel Schönbacher – Heinz Tesar – Josef Franz Thiel.

244 Seiten mit 12 Seiten farbigen Abbildungen, broschiert

ISBN 978-3-7228-0625-9

Band 28:

Christliche Identität in pluraler Gesellschaft

Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute

Beiträge von: Karl Gabriel – Stefan Grotefeld – Albrecht Grözinger –
Wolfgang W. Müller – Hans J. Münk

260 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0654-9

Band 29:

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft

Beiträge von Arnold Benz – Wolfgang Müller – Hans J. Münk – Ruth
Scolarick

198 Seiten, broschiert

ISBN 978-3-7228-0687-7

Paulusverlag Freiburg Schweiz

*Edmund Arens / Samuel-Martin Behloul / Christoph Gellner
Friedrich Huber / Ulrich Kopač / Adrian Loretan*

Religion und Gesellschaft



Theologische Berichte 30

herausgegeben von

Michael Durst und

Hans J. Münk

**Paulus
verlag**

Die These von einer Renaissance bzw. Rückkehr des Religiösen in unsere säkularisierte Welt ist seit einigen Jahren zunehmend populär geworden. Die emotional teilweise stark geprägte öffentliche Diskussion (vor allem um radikale islamische Strömungen) zeigt jedoch auch nicht wenige Defizite und Schwachstellen. Die Verwendung des Begriffs „Religion“ bleibt allzu oft diffus, spannungsreich, ja widersprüchlich. Der vorliegende Band leistet einen Beitrag zur Klärung, Profilierung und inhaltlichen Auseinandersetzung.

Zunächst wird der Begriff „Religion“ in einer fundamentaltheologischen Perspektive thematisiert. Weitere Beiträge befassen sich mit dem Umgang weltanschaulich neutraler Staaten mit Religionsgemeinschaften, ferner mit der Situation islamischer Gruppen in der westlichen Diaspora sowie der Christen im fernöstlichen Kulturkreis. Zu den ausgewählten Schwerpunkten der komplexen Gesamthematik gehören zudem eine Reflexion auf die Probleme der Tradierung von Religion sowie ein Beitrag über die Rezeption des Religiösen in der neueren Literatur.



ISBN 978-3-7228-0709-6

