

Hessische Landeszentrale
für politische Bildung



POLIS 40

Analysen - Meinungen - Debatten

Mechtild M. Jansen
Susanna Keval (Hrsg.)

Die multireligiöse Stadt

Religion, Migration und urbane
Identität



POLIS soll ein Forum für Analysen, Meinungen und Debatten aus der Arbeit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) sein. POLIS möchte zum demokratischen Diskurs in Hessen beitragen, d.h. Anregungen dazu geben, wie heute möglichst umfassend Demokratie bei uns verwirklicht werden kann. Der Name POLIS erinnert an die große geschichtliche Tradition dieses Problems, das sich unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder neu stellt.

Politische Bildung hat den Auftrag, mit ihren bescheidenen Mitteln dazu einen Beitrag zu leisten, indem sie das demokratische Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger gegen drohende Gefahren stärkt und für neue Herausforderungen sensibilisiert. POLIS soll kein behäbiges Publikationsorgan für ausgereifte akademische Arbeiten sein, sondern ohne große Zeitverzögerung Materialien für aktuelle Diskussionen oder Hilfestellungen bei konkreten gesellschaftlichen Problemen bieten.

Das schließt auch mit ein, dass Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die nicht unbedingt die Meinung der HLZ widerspiegeln.

Inhalt

Vorwort: Mechtild M. Jansen.....3

Grußworte

Stadtrat Dr. Albrecht Magen5

Pfarrer Christian Schwindt.....6

Einleitung

Mechtild M. Jansen / Susanna Keval:

Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität.7

Vorträge

Martin Baumann:

Kirche, Moschee, Synagoge – eine Stadt verträgt viele Religionen.16

Martin Herz:

Wie viel Religiosität verträgt das Individuum? 31

Shahid N. Sadiq:

Wie schlägt sich Multireligiosität im Stadtbild nieder?..... 46

Die Arbeitsgruppen – Impulsreferate und Berichte

Die verborgene Tradition. Was können die Religionen an Wissen für eine demokratische Gesellschaft bieten? Andreas Ackermann / Lutz Lemhöfer 57

Welche Begegnungsmöglichkeiten haben Frauen in einer multireligiösen Stadt? Neval Gültekin / Angela Kleiner 62

Religion in der zweiten und dritten Generation. Sven Sauter / Matthias Trautsch 68

Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Familie und Gesellschaft. Robert Nandkisoré / Johannes Borgetto 75

Religion, Migration und Alter. Semiray Altuner / Wiebke Rannenbergl 78

Interreligiöse Feier unter Mitwirkung der Zuwanderergemeinden 82

Autorenverzeichnis 84

Vorwort

Die Tagung „Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität“, die am 6. März 2004 im Dominikanerkloster in Frankfurt am Main stattfand, war bereits die zweite Tagung, die das Amt für multikulturelle Angelegenheiten, die Evangelische Stadtakademie, das Bildungswerk der katholischen Erwachsenenbildung und die Landeszentrale für politische Bildung zur Thematik „Religion und Migration“ angeboten haben. Bereits im November 2002 haben wir uns, ebenfalls im Dominikanerkloster, mit der Frage nach der Bedeutung vom Glauben in der Migration auseinandergesetzt.

Damals waren viele VertreterInnen von Migrantengemeinden gekommen und haben über ihre Situation und ihr Selbstverständnis berichtet. Die engagierte Diskussion der Veranstaltung hat uns veranlasst, dem Thema Religion und Migration treu zu bleiben. Und auch das große Echo, das die zweite Tagung beim Publikum fand - es waren über zweihundert Teilnehmer gekommen - hat uns darin bestätigt, dass wir hier ein Thema aufgegriffen haben, das „den Puls der Zeit“ trifft, von dem sich viele betroffen und berührt fühlen: Viele Migranten, die in ihren Gemeinden aktiv sind und viele Multiplikatoren, die in ihren unterschiedlichen Arbeitsbereichen mit der Thematik befasst sind, haben die Tagung besucht.

Die selben Veranstalterinnen wie 2002 haben auch diese Tagung

durchgeführt und wir danken dem Evangelischen Regionalverband, dass wir den zum Thema passenden Veranstaltungsort, das frühere Kloster der Dominikaner, wieder nutzen konnten. Die Hessische Landeszentrale für politische Bildung freut es besonders, dass diese Veranstaltung im Kontext ihres 50-jährigen Bestehens steht. Hiermit wird deutlich, dass Migranten längst nicht mehr aus unserer Gesellschaft wegzudenken sind. Es zeigt auch, dass die unterschiedlichen Religionen und Konfessionen nicht nur zur Kenntnis, sondern auch ernst genommen werden und sich mit den Wünschen nach Gleichbehandlung und Forderungen um Unterstützung auseinandergesetzt wird. Denn der politischen Bildung kommt auch immer die Aufgabe zu, durch Information und Dialog Akzeptanz zu schaffen.

In Frankfurt leben an die 190 Nationalitäten. Es gibt hier 132 religiöse Gemeinden und 14 religiöse Einrichtungen und Interessenverbände. Diese große Vielfalt schlägt sich also auch im Stadtbild nieder.

Auf dieser Tagung interessierte uns die Frage, wie viel Religion eine Stadt verträgt und wie viel Religionen der Einzelne verträgt. Wir werden hier sicher große Unterschiede finden, die auf die Vorgeschichte, Erfahrung und Persönlichkeit eines jeden zurückzuführen sind.

Wir können jedoch nicht davon absehen, dass Religion auch eine

... wie viel Religion eine Stadt verträgt und wie viel Religionen der Einzelne verträgt ...

öffentlich-politische Dimension hat. Diese rückt sie zuweilen in ein schlechtes Licht, weil Kriege und Intoleranz im vermeintlichen Namen Gottes begründet wurden und werden und viel Leid gebracht haben und bringen. Auch wir in Deutschland haben Erfahrung mit Konfessionskriegen und Intoleranz gesammelt. Es ist noch nicht zu lange her, dass Angehörige der jeweils anderen christlichen Kirche mit Ablehnung und Vorurteilen zu kämpfen hatten, so sind Ehen zwischen Katholiken und Protestanten noch nicht lange Gang und Gäbe. Nun geht es darum, die Toleranz, die wir gelernt haben auf andere, bei uns erst seit kürzerer Zeit präsente Religionen zu erweitern und mit ihnen in Dialog zu treten.

Wir können jedoch nicht davon absehen, dass Religion auch eine öffentlich-politische Dimension hat.

Heute geht es darum, die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in unserer Stadt aufzuzeigen und ihre manchmal gar nicht so unterschiedlichen Erfahrungen und Schwierigkeiten als Minderheit miteinander kommunizierbar zu machen. Religion ist immer ein Stück „portabler Heimat“, die sich in der Fremde verändert und ein Stück angepasst wird. Eine multi-religiöse Gesellschaft sollte voneinander lernen, neugierig machen und dazu führen, nicht Vertrautes zuzulassen, zu akzeptieren und zu tolerieren und dadurch Neues entstehen zu lassen.

Über die Vorträge am Vormittag sollten die Tagungsteilnehmer mit der Thematik zunächst vertraut gemacht werden. In den Arbeitsgruppen am Nachmittag gab es dann Gelegenheit, Pro-

blemstellungen, die in jeder Gemeinde auftauchen, wie „Religion in der zweiten und dritten Generation“, „Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Familie und Gesellschaft“ oder „Religion, Migration und Alter“ zu diskutieren. Zum Abschluss des Tages wollten wir auch die sinnliche Dimension von Religion nicht zu kurz kommen lassen: In der Heiliggeist-Kirche fand zum Abschluss des Tages eine interreligiöse Feier statt, die von unterschiedlichen Gemeinden gestaltet wurde.

Die Tagung wurde von Dr. Eva Maria Blum, Mechtild M. Jansen, Dr. Susanna Keval, Dr. Ingeborg Nordmann und Dr. Kornelia Siedlaczek konzipiert. Allen Institutionen, die an der Organisation der Veranstaltung beteiligt waren, sei an dieser Stelle nochmals ganz herzlich gedankt.

Wir hoffen, mit der Veröffentlichung der Vorträge, der Impulsreferate und Zusammenfassungen der Arbeitsgruppenergebnisse einen weiteren Einblick in die Frage zu ermöglichen, was Multireligiosität in einer Stadt bedeutet, wie sie entstanden ist und wie wir mit ihr umgehen können. Damit wollen wir dazu beitragen, dass die Akzeptanz der Migrantengemeinden steigt, dass der interreligiöse Dialog weiter wächst und sich entwickelt und ein selbstverständlicher Teil der Stadtgesellschaft wird.

Mechtild M. Jansen
Hessische Landeszentrale für politische Bildung

Grußwort: Dr. Albrecht Magen

Frankfurt ist eine multikulturelle Stadt – dies ist den meisten bewusst und im Stadtbild nicht zu übersehen. Weniger bekannt ist, dass sich durch die Zuwanderung in den letzten Jahrzehnten ein vielfältiges religiöses Leben in Frankfurt entwickelt hat. Es gibt inzwischen fast 140 Zuwanderergemeinden unterschiedlichster Religionszugehörigkeit, darunter 31 muslimische – Ausdruck des Wunsches nach Zusammenhalt in der Diasporasituation, aber auch ein Zeichen, dass immer mehr Migranten und Migrantinnen ihren Aufenthalt nicht nur als einen zeitlich begrenzten Arbeitsaufenthalt sehen, sondern verstärkt auch mit der Perspektive des Bleibens verbinden.

„Religion ist eine schwimmende Insel im Meer der Fremde“, dieser beeindruckende Satz einer Referentin auf der Tagung „Die Bedeutung der Religion in der Migration“ im November 2002, drückt aus, welche wichtige Funktion Religion für viele Menschen haben kann. Die ständig anwachsenden Gemeinden bieten religiöse Orientierung, haben aber gleichzeitig soziale und kulturelle Funktionen und helfen in vielen Fällen, sich in der Stadtgesellschaft zu orientieren und zu integrieren.

Multikulturalität und Multireligiosität sind eine Bereicherung, setzen innerhalb eines Gemeinwesens aber auch Offenheit,

Toleranz, Diskurs- und Konfliktfähigkeit voraus. Nicht zuletzt der zunehmende Wunsch von Migrantengemeinden, sich nicht mehr in Hinterhäusern zu treffen, sondern angemessene Gebäude für ihre Zentren zu bauen und zu erwerben, macht immer wieder viel Vorklärung und Aufeinanderzugehen erforderlich. Es gibt unterschiedliche Vorstellungen und Bedürfnisse, manchmal auch das Gefühl angstbesetzter Fremdheit. Hier ist der Dialog zwischen den Religionen wichtig, um mehr voneinander zu lernen und das Gemeinsame und Trennende herauszuarbeiten. Genauso wichtig ist aber auch der Dialog zwischen den Religionen auf der einen und der säkularen Stadtgesellschaft auf der anderen Seite oder auch zwischen den Generationen in den Zuwanderergemeinden selbst.

Die Tagung soll einen Anstoß dazu bieten: mit viel Informationen, lebhaften Diskussionen und der Möglichkeit, einfach miteinander ins Gespräch zu kommen.

Stadtrat Dr. Albrecht Magen
Dezernent für Integration

Es gibt inzwischen fast 140 Zuwanderergemeinden unterschiedlichster Religionszugehörigkeit, darunter 31 muslimische ...

Grußwort: Christian Schwindt

Wenn es richtig ist, dass neben Ökonomie, Politik und Wissenschaft, auch die Religion nach wie vor ein wesentlicher Faktor im gesellschaftlichen Miteinander ist, so macht es immer Sinn, nach ihr zu fragen. Dies hat *öffentlich* und in *multireligiöser* Perspektive zu geschehen.

Um es genau zu sagen: Wer eine Großstadt wie Frankfurt verstehen will, muss bereit sein, sich auf diese Perspektive einzulassen.

Der notwendige Dialog der Kulturen und Religionen kann dabei nur im Kontext des wechselseitigen Respekts gelingen. Denn: die freiheitliche Suche nach einer eigenen Haltung schließt den Prozess der Verständigung und des Dialogs immer mit ein. Er beinhaltet, recht verstanden, einen prinzipiell gegenseitigen Lern- und Erfahrungsprozess und zwar auch im Sinne eines gegenseitigen Selbsterfahrungsprozesses.

Wir brauchen diese Formen der Begegnung hier in dieser Stadt als notwendige gegenseitige Sensibilisierungsstrategien, die auch deutlich machen, „dass ich dem Fremden nur nahe sein kann, indem ich auch seine Ferne aushalte.“

Das menschliche Antlitz einer Stadt werden wir nur bewahren können, wenn wir uns auch hier gemeinsam auf den Weg machen. Diese Tagung ist dazu ein guter Beitrag.

Pfarrer Christian Schwindt
Leiter des Arbeitsbereiches
Bildung im Evangelischen
Regionalverband Frankfurt

**... „dass ich dem
Fremden nur nahe sein
kann, indem ich auch
seine Ferne aushalte.“**

Mechtild M. Jansen / Susanna Keval: Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität.

Die Bedeutung von Religion

Viele verschiedene Erklärungsansätze zu der Frage, was Religion ist, welche Bedeutung sie im allgemeinen und insbesondere für die Migrantengemeinden angenommen hat, sind bei der ersten Tagung, die wir zu dem Thema „Religion und Migration“ im Oktober 2002 durchgeführt haben, sichtbar geworden.

Religion als ein „portatives Vaterland“, diese Formulierung hat nicht nur Heinrich Heine¹ bereits im 19. Jh. formuliert, sondern auch Jonathan Rosen im Jahre 2002 in seiner Abhandlung „Talmud und Internet“², in der er den Übergang von der Religion im Tempel zu Jerusalem zur Religion des Buches beschreibt. Die Migrantengemeinden als „transitionale Räume“³ zwischen der ursprünglichen, mitgebrachten Religion und der neuen Umgebung war ein weiterer Aspekt, den wir für die vielen religiösen Gemeinden zu benennen wussten. Eine Tatsache, die in den letzten vierzig Jahren in Frankfurt am Main, aber auch in fast allen westeuropäischen Städten als Folge von Migration, zu beobachten ist. Die Bedeutung von Religion als Schutz vor der Fremde⁴, als eine Möglichkeit, die eigene Identität

zu bewahren⁵, aber auch als ein Weg, die Furcht vor dem Tod zu mildern⁶, waren weitere Gesichtspunkte, die wir während der ersten Tagung thematisiert haben, um die Bedeutung von Religion für das Individuum und die Migrantengemeinden verstehbar zu machen. Religion kann aber auch ein Weg für Frauen sein, in der Fremde einen ihrer Herkunft entsprechenden Lebensentwurf zu entwickeln. Dies wurde am Beispiel türkischer Frauen unterschiedlicher Generationen deutlich⁷. Anhand der süditalienischen Madonnenverehrung haben wir festgestellt, dass Religion als eine „zweite Sozialisation“⁸ bereits im frühkindlichem Alter einsetzt und auf unbewusste Weise die Biografie prägen kann.

Aus unserer westlich geprägten Perspektive lassen sich hier weitere Erklärungsansätze hinzufügen, um die Bedeutung von Religion für das Individuum und die Gesellschaft zu charakterisieren.

In seiner psychoanalytisch-ethnologischen Studie „Totem und Tabu“⁹ hat Sigmund Freud ausgeführt, dass der Schutz vor inzestuösem Verhalten zur Entstehung der ersten primitiven Religionen führte. Der Beginn der Sittlichkeit und des Schuldbewusstseins ist nach Freud auf dem Hintergrund des ödipalen Konflikts zu sehen.

*Religion als ein
„portatives Vaterland“,
diese Formulierung hat
Heinrich Heine bereits
im 19. Jh. formuliert ...*

Die psychische, aber auch die kulturelle Leistung des Menschen in dieser Entwicklungsphase besteht darin, die erste Objektwahl, die immer eine inzestuöse ist, in eine von den Eltern abgelöste, unabhängige Beziehung zu verwandeln. In der Entstehung der primitiven Religionen, die ein strenges Inzestverbot entwickelt haben, sieht Freud den Beginn der zivilisatorischen Leistung der Menschheit.

Religion stellt den Ursprung der kulturellen und zivilisatorischen Leistungen des Menschen - ihren Ausgangspunkt, dar und wirkt damit gesellschaftsbildend. Religion schafft es, grundlegende, archaische Ängste des Menschen zu überwinden. Sie stellt Erklärungen für Nichterklärbares zur Verfügung und gehört daher mit zu den ersten gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien.

Ebenfalls auf die zivilisatorische Leistung von Religion und auf ihre unbewusste Verinnerlichung weist der Kulturosoziologe Norbert Elias¹⁰ hin, wenn er auf den biblischen Gründungsmythos der abendländischen Gesellschaft eingeht. Im Widerspruch zu dem biblischen Mythos von Adam und Eva als den ersten Menschen, zu denen weitere hinzukamen, war der Mensch von Anfang an kein Einzelindividuum. Dass dieser biblische Mythos, halb bewusst und halb unbewusst bis heute in der säkularisierten Gesellschaft wirksam ist, steht nach Norbert Elias in einem seltsamen Widerspruch zu dem realen Ursprung - der „Herkunftsmatrix“ - der Menschheit¹¹.

Der Religionssoziologe Emile Durkheim¹², beschreibt Religion als ein solidarisches und soziales System von Riten, Symbolen und Mythen, die sich auf heilige und abgesonderte Dinge beziehen.

Ergänzend dazu sieht Max Weber in der protestantischen Ethik Religion als ein Gemeinschaftshandeln, das durch religiöse Weltbilder hervorgebracht wurde¹³.

Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann¹⁴ hingegen beschreibt Religion als ein abgeschlossenes System zur Umwandlung des Übernatürlichen. Religiöse Riten sind nach Luhmann Formen und Symbole, mit deren Hilfe das nicht-präsentierbare Übernatürliche vorgebracht und damit beherrschbar wird. Bereits früh werden diese Formen und Symbole vom Individuum integriert und verinnerlicht¹⁵.

Bereits diese nur ansatzweise und beispielhaft zitierten Erklärungen lassen das Resümee zu, dass Religion *den* Ursprung der kulturellen und zivilisatorischen Leistungen des Menschen - ihren Ausgangspunkt, darstellt und damit gesellschaftsbildend wirkt. Religion schafft es, grundlegende, archaische Ängste des Menschen zu überwinden. Sie stellt Erklärungen für Nichterklärbares zur Verfügung und gehört daher mit zu den ersten gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien.

Die multireligiöse Stadt

Im Oktober 2002 wollten wir die Vielfalt der Migrantengemeinden in Frankfurt am Main sichtbar machen. Aus der individuellen und gemeindeinternen Perspektive wurde die Bedeutung von Religion in der Migration transparent. Durch Podiumsgespräche, Vorträge und eine interreligiöse Feier haben wir uns diesem Themen angenähert.

Achtzehn Monate später ist die bewusste Wahrnehmung der re-

ligiösen Gemeinden in Frankfurt am Main durch die Neuauflage der Publikation „Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main“¹⁶ weiter in den Vordergrund getreten. Über 130 Gemeinden unterschiedlicher religiöser und geografischer Provenienz leben und arbeiten inzwischen in Frankfurt am Main. Ihre Präsenz wird auch dadurch sichtbar, dass sie ihre Feste zunehmend im öffentlichen Raum, z.B. an der Hauptwache, feiern, aber auch dadurch, dass sie mehr Räumlichkeiten für sich beanspruchen. Die Tatsache, dass vermehrt Anträge nach Baugenehmigungen und Räumen, die benötigt werden, um die Aktivitäten entsprechend pflegen zu können, bei der Stadt Frankfurt am Main eingehen, dokumentiert diesen Umstand.

In der Zwischenzeit stellten wir fest, dass die Arbeit der Gemeinden, welcher Religion oder Konfession sie angehören, sich einerseits sehr ähnelt, dass die Gemeinden aber andererseits oft isoliert für sich arbeiten. Es handelt sich um nach außen hin errichtete Grenzen zur Umwelt und um innere Abgrenzungen gegenüber den „anderen“, die in der Situation der Migration zunächst sinnvoll erscheinen, um die eigene Herkunft, das mitgebrachte religiöse und kulturelle Erbe, nicht zu verlieren. Das Neue kann oft erst allmählich integriert werden.

In allen Gemeinden werden Gottesdienste und die jeweiligen religiösen Feste gefeiert und Re-

ligionsunterricht, oft in der Muttersprache, für die Kinder organisiert. Die Gemeinden bieten, je nach Größe, ein bestimmtes soziales Gefüge, das vom Kindergarten, über die Sonntagsschule bis hin zu kulturellen Angeboten reicht und ebenso Sprachkurse, Informationen zur Einbürgerung und zur Jobsuche beinhaltet.

Mit dem Thema „Religion und Migration“ haben wir ein Themengebiet betreten, das mit dem Zuwanderungsgesetz oder dem Kopftuchstreit in der öffentlichen Diskussion sehr präsent ist und kontrovers diskutiert wird, ohne dass es dafür ausreichend wissenschaftliche Studien z.B. über die Folgen und Veränderungsprozesse von religiösen Verhaltensweisen in der Migration gibt. Auch die bisherigen praktischen Erfahrungen in der kulturpolitischen bzw. bildungspolitischen Arbeit haben bislang höchstens vereinzelt Eingang in konzeptionelle Überlegungen gefunden, die von den Kommunen angewendet werden könnten, um das Thema „Religion“ integrationspolitisch zu nutzen. Dies erstaunt um so mehr, als das 21. Jh., noch vor seinem Beginn zu einem „Jahrhundert der Religionen“ erklärt wurde und seit dem 11. September 2001 der islamische Fundamentalismus als eine Gefährdung der westlichen Zivilisation betrachtet wird.

Bei der zweiten Tagung im März 2004 war es weiterhin unser Ziel, die Vielfalt der Gemeinden in Frankfurt am Main sichtbar zu machen, zwischen ihnen einen

In der Zwischenzeit stellten wir fest, dass die Arbeit der Gemeinden, welcher Religion oder Konfession sie angehören, sich einerseits sehr ähnelt, dass die Gemeinden aber andererseits oft isoliert für sich arbeiten.

Wenn auch die Realität der multikulturellen und multireligiösen Städte inzwischen eine anerkannte Tatsache ist, so sind die Ängste vor einer Überfremdung bzw. Überlagerung der eigenen Kultur und Religion doch latent und auch manifest vorhanden und wirksam.

Die Migrantengemeinden können eine große Integrationskraft entfalten, wenn sie als „Übergangsräume“ genutzt werden, in denen die Migranten ihr Mitgebrachtes wiederfinden und pflegen können und dabei im Bewusstsein halten, dass sie dies in einer neuen für sie zunächst fremden Umgebung tun.

Dialog zu ermöglichen und zu unterstützen. Mit dem gewählten Thema „Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität“ wollten wir herausfinden, wie viel Religiosität eine Stadtgesellschaft „vertragen“ und „ertragen“ kann. Wenn auch die Realität der multikulturellen und multireligiösen Städte inzwischen eine anerkannte Tatsache ist, so sind die Ängste vor einer Überfremdung bzw. Überlagerung der eigenen Kultur und Religion doch latent und auch manifest vorhanden und wirksam. Im Hinblick auf den Umstand, dass viele Gemeinden inzwischen mehr gebauten, aber auch mehr öffentlichen Raum für ihre religiösen Aktivitäten in den Städten beanspruchen, wollten wir in einem zweiten Schritt untersuchen, wie sich Multireligiosität in einem Stadtbild wiederfindet.

In thematisch orientierten Arbeitsgruppen sollten auch Fragen des Alltags in den Gemeinden betrachtet und ein Überblick über die gegenwärtige Situation und die aktuellen Probleme, Wünsche und Bedürfnisse gewonnen werden.

Die interreligiöse Feier zum Abschluss des Tages sollte eine gemeinsame sinnliche und interaktive Begegnung der eingeladenen Gemeinden ermöglichen.

Die aktuelle politische Debatte um das Zuwanderungsgesetz und das Kopftuch haben wir aus der Tagung ausgeklammert, um zu verhindern, dass sie die Diskussion der vorgesehenen Themen überlagern. Dennoch sind

beide Themen – wie nicht anders erwartet – unter den jeweiligen inhaltlichen Schwerpunkten der Tagung immer wieder in die Diskussion eingeflossen.

Über 200 Teilnehmende verdeutlichten die breite Resonanz des Themas. Im Publikum waren zahlreiche Gemeindeangehörige, Multiplikatoren und Multiplikatorinnen, Pädagogen und Pädagoginnen sowie Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen anwesend, die mit Migranten und Migrantinnen in kirchlichen oder städtischen Institutionen zusammen arbeiten. Dies bestätigt unser Konzept, dass die Migrantengemeinden eine große Integrationskraft entfalten können, wenn sie als „Übergangsräume“ genutzt werden, in denen die Migranten ihr Mitgebrachtes wiederfinden und pflegen können und dabei im Bewusstsein halten, dass sie dies in einer neuen für sie zunächst fremden Umgebung tun. Die Migrantengemeinden stehen somit an der Schnittstelle zwischen dem „Alten-Mitgebrachten“ und dem „Neuen-Unbekannten“ und können, wenn die Gemeinden und ihre Mitglieder diese Möglichkeit nutzen, als äußerst produktive Orte der Diskussion und Integration wirken.

Seit dem 11. September 2001 werden die islamischen Gemeinden immer wieder mit dem Verdacht einer islamistischen Unterwanderung konfrontiert. Diese Befürchtung ist meistens ungeRechtfertigt und schadet dem Ansehen der Gemeinden und den Integrationsleistungen der Mehrheit der Muslime.

Religion, Migration und urbane Identität

In den Tagungsbeiträgen, die wir als theoretische aber auch praxisorientierte Inputs vorgesehen haben, wurden unsere Fragestellungen aufgegriffen und als Überlegungen weitergeführt.

Der Religionswissenschaftler Martin Baumann von der Universität Luzern hat in seinem Einführungsvortrag unter dem Titel „Kirchen, Moscheen, Synagogen – eine Stadt verträgt viele Religionen“ vor allem zwei Punkte herausgestellt. Zum einen, dass Religionsvielfalt wie sie uns heute begegnet, historisch betrachtet, nichts Neues darstellt. Im Gegenteil: Religionsvielfalt war in der Geschichte des Abendlandes immer selbstverständlich und ist erst durch das vereinheitlichende Christentum und die zunehmende Säkularisierung verloren gegangen. Religionsvielfalt, so stellte Baumann fest, gefährdet aus der universalhistorischen Perspektive betrachtet, keineswegs den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Wie einzelne Stadtverwaltungen mit der zunehmenden Religionsvielfalt in den Städten umgehen, illustrierte Baumann an den Beispielen von Bonn, Frankfurt am Main und Luzern. Seit etwa fünfzehn Jahren, beginnen die Kommunen sich der Tatsache der Religionsvielfalt bewusst zu werden und geben Studien in Auftrag, in denen die Religionsvielfalt in Zahlen und Aktivitäten dargestellt wird. Am Beispiel des Hindu-Tempels in der westfäli-

schen Stadt Hamm illustrierte er den Sachverhalt, wie aus einem zunächst unliebsamen architektonischen Projekt eine Attraktion wird, die eine Stadt wesentlich bereichern kann.

Der Hamburger Sozialwissenschaftler Martin Herz stellte dar, wie viel Religion das Individuum „verträgt“, werden doch die Widersprüche zwischen der rationalen, säkularisierten Welt, in der wir leben, und dem Bedürfnis nach Sinngebung, die oft in der Religion gefunden wird, immer wieder sichtbar: Das Individuum, so Herz, verträgt sehr viel und auch wiederum gar keine Religion. Eingehend auf Entwicklungen in der Religionsgeschichte, die immer eng verbunden war mit „Entzauberungen der Welt“ (z.B. Galilei, Descartes), kam er zu dem Schluss, dass der Widerspruch zwischen Rationalität und Religiosität nicht auflösbar sei. Eine Antwort, die die Komplexität des Phänomens „Religion“ aufzeigt und uns möglicherweise lehrt, wie diese Widersprüchlichkeit wahrgenommen, gelebt und ausgehalten werden kann.

Einen eher praktischen Zugang brachte der Frankfurter Architekt Shahid N. Sadiq mit seinem Diavortrag ein. Seit vielen Jahren ist er mit der städtebaulichen Frage beschäftigt, wie eine angemessene Moscheenarchitektur in einer westlichen Welt realisiert werden kann. Über einen historischen Bogen, in dem er religiös geprägte Stadtbilder vorstellte, kam er zu dem Konzept „multireligiöser Räume“ in den Städten,

Religionsvielfalt war in der Geschichte des Abendlandes immer selbstverständlich und ist erst durch das vereinheitlichende Christentum und die zunehmende Säkularisierung verloren gegangen.

Das Individuum verträgt sehr viel und auch wiederum gar keine Religion ... Der Widerspruch zwischen Rationalität und Religiosität ist nicht auflösbar.

Wenn die eigene Identität dabei nicht verloren geht, können religiöse Traditionen durchaus eine säkulare Gesellschaft bereichern.

Religion kann durchaus tragfähige Bausteine zur Schaffung einer Heimat für Jugendliche in Migrantenfamilien bieten, sofern sie in einem Spannungsfeld zwischen Auseinandersetzung und Neuschöpfung stattfindet.

die von mehreren Religionen benutzt werden können. Sein eigener Moscheeentwurf, ebenfalls als ein multifunktionaler Raum konzipiert, der sogar ohne einen Minarett auskommt, löste eine lebhaftere Diskussion aus.

Die Arbeitsgruppen hatten zum Ziel, die aktuellen Fragen und Probleme der Mitglieder in den Migrantengemeinden, aber auch der Multiplikatoren zur Sprache kommen zu lassen.

In der Arbeitsgruppe „Die verborgene Tradition. Was können die Religionen an Wissen für eine demokratische Gesellschaft bieten?“ hat der Ethnologe Andreas Ackermann am Beispiel der kurdischen Minderheit der Yeziden erläutert, dass eine religiöse Gruppe auch ohne schriftliche Überlieferung in einer Diasporasituation überleben kann, wenn die positiven Seiten der Diaspora gesehen werden und die religiöse Praxis offen für Veränderungen ist, sobald die Lebensumstände es erfordern. Wenn die eigene Identität dabei nicht verloren geht, können religiöse Traditionen durchaus eine säkulare Gesellschaft bereichern.

In mehreren Thesen charakterisierte die Soziologin Neval Gültekin die wichtige Rolle der Religion für die Frauen in der Arbeitsgruppe „Begegnungsmöglichkeiten von Frauen in einer multireligiösen Stadt“. Im gesellschaftspolitischen wie im ökonomischen Sinne immer noch zu weiten Teilen macht- und sprachlos, wird die Situation für Frauen, so die Referentin, in der Migration noch

bedrückender, da sie im Einwanderungsland die fraglose Akzeptanz, die sie in ihren Heimatländern besaßen, verlieren. Die Religion als ein soziales Subsystem bietet die Möglichkeit, sich neu zu verwurzeln und eine neue persönliche Sicherheit und Stärke zu entfalten. Im Ergebnis dieser Arbeitsgruppe wurde allerdings deutlich, dass ein interreligiöser Dialog zwischen Frauen zwar durchaus möglich und inzwischen auch etabliert ist, während eine Reflexion unter den Migrantinnen nicht in die Öffentlichkeit getragen wird.

„Religion in der zweiten und dritten Generation“ lautete der Titel einer weiteren Arbeitsgruppe. Sven Sauter von der Fernuniversität Hagen führte anhand von zehn Thesen in die Thematik ein. Religion kann nach Sauter durchaus tragfähige Bausteine zur Schaffung einer Heimat für Jugendliche in Migrantenfamilien bieten, sofern sie in einem Spannungsfeld zwischen Auseinandersetzung und Neuschöpfung stattfindet. Im Rahmen der adoleszenten Ablösung von den Eltern kann Religion dazu führen, eine eher universalistische europäisch-muslimische Identität zu entwickeln. In einen Reflexionszusammenhang eingebettet, kann dabei die zweite und dritte Generation eine Vermittlungsposition gegenüber den Eltern – der ersten Generation – einnehmen. Der Streit um den Islamismus und das Kopftuch versperren, nach Sauter, den Blick auf die bereits weit fortgeschrittene Integration

der Immigrantenjugendlichen, die in Deutschland das Land ihrer Zukunft sehen.

In der Arbeitsgruppe „Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Familie und Gesellschaft“ berichtete Pfarrer Robert Nandkisor aus seiner praktischen Arbeit als Betreuer der muttersprachlichen katholischen Gemeinden in Frankfurt am Main. Auch er berichtete von der Herausforderung der Migranten, das Eigene zu bewahren, um sich in der Fremde nicht zu verlieren. Ein Sachverhalt, der angesichts der scheinbaren Universalität der römisch-katholischen Kirche zunächst zu erstaunen vermag. Vielfach misstrauen die Migranten dem säkularen Denken, das inzwischen auch in die Kirche Einzug gehalten hat, und befürchten einen negativen Einfluss auf ihre Kinder. Letztlich, so Robert Nandkisor, erzeugt jede religiöse Erziehung eine „Sonderwelt“, die von der wertpluralen Gesellschaft nicht mehr abgedeckt wird.

Semiray Altuner vom Frankfurter Verband der Alten- und Behindertenhilfe schilderte in der Arbeitsgruppe „Religion, Migration und Alter“ ihre Erfahrungen in der interreligiösen Arbeit mit Senioren. Im Alter wird Religion für die Zuwanderer immer wichtiger. Dies beruht darauf, dass nach einem langen Arbeitsleben die Menschen zu ihren Ursprüngen zurückkehren möchten, das Zusammensein mit ihresgleichen und auch die Kommunikation in ihrer eigenen Sprache suchen. Verbunden ist dies mit der Ausei-

nersetzung darüber, wo und wie man das Alter verbringen und wo man seine letzte Ruhestätte finden möchte. Dass eher unliebsame religiöse Rituale aus der Kindheit im Alter plötzlich an Bedeutung gewinnen und dass die Nachfrage nach Altenheimplätzen z.B. für Muslime zunimmt, bestätigte in der Diskussion unsere Annahme, dass das Thema „Alter“ im Rahmen der Thematik „Religion und Migration“ für mittelfristige konzeptionelle Überlegungen der Kommunen von Bedeutung sein wird.

Ausblick

Im Anschluss an die zweite Konferenz stellte sich die Frage, in welche Richtung sich die Arbeit der einzelnen Gemeinden im Kontext einer multireligiösen Gesellschaft entwickelt. Kann Religion tatsächlich einen Beitrag zu einer demokratischen Gesellschaft leisten oder handelt es sich um einen nicht auflösbaren Widerspruch?

Weil Religion kultur- und zivilisationsschaffend ist, ist sie immer auch einem Wandel unterworfen. Ob es aus der Notsituation der Zerstörung des Tempels und der Umwandlung des Tempelkultes in Jerusalem in die „portative“ Religion des Buches war, ob es das Zweite Vatikanische Konzil war, bei dem Latein als Gebetsprache des Katholizismus durch die jeweiligen Landessprachen ersetzt wurde, oder ob es der Buddhismus ist, von dem ein

Weil Religion kultur- und zivilisationsschaffend ist, ist sie immer auch einem Wandel unterworfen.

Wenn Religionen offen für die Fragen und Probleme der Gegenwart sind, können sie genau das bewirken, was eine rein säkulare Gesellschaft nicht zu leisten vermag: Sie knüpfen mit ihren Sinnangeboten an Bedürfnisse der Individuen und ihrer zwischenmenschlichen Beziehungen an, die von einer rationalisierten und funktionalen Gesellschaft nicht mehr adäquat aufgegriffen werden können.

Frankfurter Mönch sagt, das er modern praktiziert werden muss, weil er hier in einer „modernen“ Umgebung ausgeübt wird: Religionen, gerade wenn sie kulturschaffend sein wollen, müssen sich mit den Anforderungen der Zeit auseinandersetzen und sie haben es immer dann getan, wenn religiöse Bräuche und die Anforderungen der Gegenwart nicht mehr miteinander vereinbar waren. Die Zulassung der Ordination für Frauen in der Evangelischen Kirche und im liberalen Judentum sowie in der römisch-katholischen Kirche die Einschränkung des Nüchternheitsgebots vor dem Empfang der heiligen Kommunion und die Zulassung von Mädchen zum Ministrantendienst, sind nur einige Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit.

Wenn Religionen offen für die Fragen und Probleme der Gegenwart sind, können sie genau das bewirken, was eine rein säkulare Gesellschaft nicht zu leisten vermag: Sie knüpfen mit ihren Sinnangeboten an Bedürfnisse der Individuen und ihrer zwischenmenschlichen Beziehungen an, die von einer rationalisierten und funktionalen Gesellschaft nicht mehr adäquat aufgegriffen werden können. Sie bewahren den Gedanken, dass jeder Mensch mehr ist, als das was er leistet, und geben damit den Wünschen nach Kommunikation und Geborgenheit jenseits aller Nützlichkeitskriterien ein Zuhause. Sie bieten die Möglichkeit, lebenszeitliche Übergangsprozesse mit Ritualen zu begleiten, und ma-

chen damit Trauer und Freude zu einer gemeinsamen Erfahrung. Sie können mit ihrer über Jahrhunderte weitergegebenen Tradition und Lehre helfen, Krisen zu bewältigen und geschichtliche Erfahrungen für den Dialog der Religionen in der Gegenwart freizusetzen.

Religion in der säkularen Welt hat ihre Berechtigung dort, wo sie sinnstiftend und integrationsfördernd, nicht eifernd und nicht fundamentalistisch wirkt. Der Widerspruch zwischen Religiosität und Säkularität ist nicht auflösbar, und jeder Versuch dazu wäre selbst fundamentalistisch, weil sich in ihm zwei Bereiche menschlicher Existenz spiegeln: Die säkulare Welt eines arbeitsteilig funktionierenden, auf Grundrechten beruhenden Staatswesens und die religiöse Welt einer auf Tradition beruhenden Sinnstiftung, die allgemeinmenschliche Daseinsfragen aufgreift.

Literaturverzeichnis:

- Bernasko, Abena/ Rech, Stefan (2003): Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main. (Hg.): Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main, Fachhochschulverlag.
- Daoud-Harms, Mounira (2003): Eine schwimmende Insel im Meer der Fremdheit. In: Mechtild M. Jansen/Susanna Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. Polis 38. Wiesbaden.
- di Florian, Giovanni (2003): Das Haus, die Piazza, die Gemeinde. In: Mech-

- tild M. Jansen/ Susanna Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. Polis 38. Wiesbaden.
- Durkheim, Emile (1968): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1994.
- Elias, Norbert (1939): Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1987.
- Frazer, James (1922): Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion. Frankfurt am Main, Ullstein 1977.
- Freud, Sigmund (1912-13): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Studienausgabe Band IX. Frankfurt am Main, S. Fischer 1974.
- Gültekin, Neval (2003): Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen am Beispiel von türkischen Frauen unterschiedlicher Generationen. In: Mechtild M. Jansen/ Susanna Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. Polis 38. Wiesbaden.
- Heine, Heinrich (1854): Memoiren und Geständnisse. Band 10 der Ausgabe Heines Werke in zehn Bänden. Leipzig 1915.
- Keval, Susanna (2003): Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen am Beispiel von Biografien. In: Mechtild M. Jansen/ Susanna Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. Polis 38. Wiesbaden.
- Lorenzer, Alfred (1984): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt am Main, Fischer 1992.
- Luhman, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1992.
- Rosen, Jonathan (2000): Talmud und Internet. Eine Geschichte von zwei Welten. Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag 2002.
- Weber, Max (1947): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, J.C.B.Mohr.

Religion in der säkularen Welt hat ihre Berechtigung dort, wo sie sinnstiftend und integrationsfördernd, nicht eifernd und nicht fundamentalistisch wirkt.

Anmerkungen

- 1 Heinrich Heine 1854
- 2 Jonathan Rosen 2002
- 3 Susanna Keval 2003, S. 55
- 4 Mounira Daoud-Harms 2003, S. 44ff.
- 5 Giovanni di Florian 2003, S. 40ff.
- 6 James Frazer 1922, S. XXVII.
- 7 Neval Gültekin 2003, S. 56ff.
- 8 Alfred Lorenzer 1984, S. 137ff.
- 9 Sigmund Freud 1912-13, S.296ff.
- 10 Norbert Elias 1939, S.39ff.
- 11 Ebenda, S.39
- 12 Emile Durkheim 1968, S.45ff.
- 13 Max Weber 1947
- 14 Niklas Luhmann 1977, S.9ff.
- 15 Ebenda S.19
- 16 Abena Bernasko/ Stefan Rech 2003.

Martin Baumann: Kirchen, Moscheen, Synagogen – eine Stadt verträgt viele Religionen

*Mit „multireligiös“
ist die Vielfalt und
Unterschiedlichkeit
religiöser Traditionen
in einer Region, in
einem urbanen Raum
gemeint.*

Erhebungen und Bestandsaufnahmen der Religionsvielfalt einer Stadt sind derzeit en vogue. Existierten im deutschsprachigen Raum bis Mitte der 1990er Jahre lediglich wenige Darstellungen der Pluralität vorhandener Religionen – so die frühen Zusammenstellungen zu den Religionsgemeinschaften in Berlin, Bremen, Marburg und Essen – so kann mittlerweile auf ein breites Repertoire an Erhebungen verwiesen werden. In der zweiten Jahreshälfte 2003 erschienen Darstellungen zu der Religionsvielfalt in Bonn, Berlin (erneut), Leipzig und nunmehr als Zweitaufgabe zur Stadt Frankfurt/Main. In 2004 wird ein umfangreiches Lexikon zu den Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet sowie der „Religionsführer Zürich“ mit seiner Erhebung der – so der Untertitel – „370 Kirchen, religiös/spirituellen Gruppierungen, Zentren und weltanschaulichen Bewegungen“ erscheinen. Lokal-urbane Religionserhebungen und ihrer religiösen Stätten sind „in“. So manches multikulturelle Amt, Ortsgruppen der World Conference on Religion and Peace (WCRP) sowie theologische Seminare initiieren solche Erhebungen. Und schließlich haben religionswissenschaftliche Seminare, die eine zeitaktuelle Religionsforschung favorisie-

ren, die gesellschaftspolitische Bedeutung und den didaktischen Wert solcher Lokalerhebungen erkannt. Auch das religionswissenschaftliche Seminar in Luzern, das ich leite, arbeitet an einer Lokalerhebung. Der Beitrag geht darauf noch ein.

Der Titel des Beitrages ist die Umkehrung und Positivwendung der Leitfrage und Diskussionsorientierung der Tagung „Die multireligiöse Stadt“. Der Einladungsprospekt der Tagung benannte als zentrale Frage das Problem, „Wie viel Multireligiosität kann eine Stadt vertragen?“. Diese Leitfrage enthält jedoch eine Reihe von impliziten Prämissen, die einer Klärung anstehender Sachverhalte und Themenfelder nicht förderlich sind. Zudem lenkt ein solcher Titel die Diskussion zu sehr in eine Defensivrichtung in dem Sinne, dass für das Vorhandensein von Multireligiosität und Religionspluralität quasi schützend das Wort zu ergreifen ist.

Demgegenüber soll die beinahe schon emphatische Feststellung des vorliegenden Beitrages, „eine Stadt verträgt viele Religionen“, aus der Verteidigungsposition herausführen und anzeigen, dass eine Pluralität von unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen und Praxen möglich ist und Chancen für neue Optionen enthält.

Auf dieser Grundlage gliedert sich der Beitrag: Im ersten Teil geht er der Fragestellung, wie viel Multireligiosität eine Gesellschaft oder Stadt vertragen kann, nach. Im zweiten Teil werden einigen Chancen, aber auch Problemfelder, einer Pluralität von Religionen im urbanen Raum genannt.

Wie viel Multireligiosität kann eine Stadt – eine Gesellschaft vertragen?

Mir selbst ist nicht ganz klar und einsichtig, was mit dem Begriff der Multireligiosität bzw. des Multireligiösen gemeint ist. Als Religionswissenschaftler kamen mir zwei inhaltliche Anknüpfungspunkte in den Sinn:

Multireligiosität bezeichnet die lebensbiographisch unterschiedene Verwendung religiöser Anschauungen und Praktiken, so etwa wie ein Großteil von Japanern und Japanerinnen shintoistisch sozialisiert werden, christlich heiraten und buddhistisch bestattet werden.

Oder bezeichnet Multireligiosität die zweck- und zielorientierte Zuwendung eines Gläubigen zu unterschiedlichen religiösen Autoritäten, Lehren und Praktiken? Gemeint ist die Praxis, wird etwa Heilung oder ein erwünschtes Ziel nicht in dieser religiösen Tradition und bei jenem Gott/Göttin erreicht, so wendet man sich einer zweiten oder dritten Tradition und ihren Göttern und Heilswesen zu. In China oder im

heutigen Brasilien sind solche Formen von „Multireligiosität“ gängig und gewissermaßen die Norm. Anhänger der vielfältigen, zusammenfassend als „New Age“ bezeichneten unterschiedlichen Praktiken und Lehren kämen dieser Form von Multireligiosität wohl recht nahe.

Ich vermute jedoch, keine der skizzierten Formen von Multireligiosität sind hier gemeint. Denn in der in Europa weithin durch ein monotheistisches Religionsverständnis geprägten Vorstellung, was Religion sei, kann ein Individuum nur ein Bekenntnis und eine spezifische Religionspraxis haben. Vielmehr, so meine Vermutung, ist mit Multireligiös schlicht die Vielfalt und Unterschiedlichkeit religiöser Traditionen in einer Region, in einem urbanen Raum gemeint. Im Folgenden soll daher anstatt von Multireligiosität von der Pluralität von Religionen bzw. von Religionspluralität die Rede sein.

Die Ausgangsfrage des ersten Beitrags reformuliert sich damit zur Frage „Wie viele Religionen kann eine Stadt/eine Gesellschaft vertragen?“

Ich komme damit zu den impliziten Prämissen der Frage: Unschwerwiegend geht mit dieser Frage die Auffassung einher, dass es einen Grad von Religionspluralität und damit eine bestimmbare kritische Anzahl von Religionen gibt, ab der die „Verträglichkeit“ für eine Stadt oder Gesellschaft gefährdet ist. Zu viele unterschiedliche Religionen und religiöse Gruppen würden das mehr

Leistete Religion in vormodernen Gesellschaften noch die Funktion gesellschaftlichen Zusammenhalts und Legitimierung von Herrschaftsgewalt, so kommt ihr in modernen Gesellschaften diese gesamtgesellschaftliche Aufgabe nicht mehr zu.

Das Argument, dass eine Religionsvielfalt den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet, ist in universalhistorischer Perspektive nicht haltbar. Kultur- und gesellschaftsvergleichend ist die monoreligiöse Prägung einer Gesellschaft bzw. eines Herrschaftsbereichs eher die Ausnahme denn der Regelfall.

oder weniger friedvolle Zusammenleben der in der Stadt oder Gesellschaft lebenden Individuen gefährden. Zugrunde liegt offensichtlich die Auffassung, dass das Vorhandensein von nur einer Religion den gesellschaftlichen Zusammenhalt leiste und garantiere. Dem gegenüber wirke sich eine Pluralität von Religionen zersetzend und gesellschaftsdesintegrativ aus. Dieser Auffassung sollen zwei – sicherlich gibt es noch mehr – kritische Einwände entgegen gehalten werden: Zur Sprache kommen werden gesellschaftsanalytisch soziologische Überlegungen sowie religionsgeschichtliche Befunde.

Gesellschaftsanalytische Gesichtspunkte

Als Religionswissenschaftler erstaunt mich zusehends, dass dem Faktor Religion für die moderne, ausdifferenzierte Gesellschaft eine solche Sprengkraft zugetraut wird. Sicherlich ist eine solche Zuweisung disziplinbezogen der Sicherung religionswissenschaftlicher Lehrstühle und dem Erhalt von Forschungsgeldern förderlich¹. Doch ob die Auffassung die Sachlage angemessen sieht, mag bezweifelt werden. Wurde Religion vor drei Jahrzehnten noch als überholt, vormodern und auf dem unweigerlichen Niedergang dargestellt, so ist das Pendel der Wahrnehmung und Kategorisierung von Religion in den vergangenen Jahren in die Gegenrich-

tung ausgeschlagen: Religion ist omnipräsent, in beinahe Allem verwickelt und mit dem paradigmatischen Feindbild „der Islam“ unter Verdacht geraten.

Meines Erachtens ist der Einfluss und Stellenwert von Religion in der modernen, in eine Vielzahl von Funktionsbereichen unterschiedenen Gesellschaft überschätzt. Genauer formuliert: Leistete Religion in vormodernen Gesellschaften noch die Funktion gesellschaftlichen Zusammenhalts und Legitimierung von Herrschaftsgewalt, so kommt ihr in modernen Gesellschaften diese gesamtgesellschaftliche Aufgabe nicht mehr zu. Ist denn Religion – sprich religiöse Praktiken, Bekenntnisse, Erfahrungen und Gemeinschaften – tatsächlich noch in den gegenwärtigen Gesellschaften Europas, Nordamerikas oder Japans für den Zusammenhalt von Gesellschaft zuständig? Beeinflusst Religion die Bereiche Ökonomie, Recht, Politik, Wissenschaft, Medizin, Kunst und andere Gesellschaftsbereiche wirklich so weitgehend? Ich bezweifele dieses. Anwärter auf die Zuständigkeit gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalts sind m. E. viel eher die weitgehende ökonomische Absicherung, Konsumorientierung, Vertrauen in die Rechtsstaatlichkeit, Wertekonsens wie Freiheit und Gleichheit, vielleicht auch noch Solidarität.

In historischer Perspektive war es gerade die Emanzipation von Religion, die den modernen, rechtlich säkular und religionsneutral

verfassten Staat hervorgebracht hat. Diese Unabhängigkeit von und die Selbstständigkeit gegenüber Religion hatte jedoch zur Folge, dass sich die Moderne als neue Zeitepoche in schroffem, oft beinahe emphatisch striktem Gegensatz zu Religion und allem Religiösem definierte. Modern war und ist, was Vernunft- und Erfahrungsbegründet ist und Religion überwunden hat. Folge war, nicht zuletzt auch im Zusammenhang des Phänomens Migration und Zuwanderung, dass der Faktor Religion gänzlich aus dem Spektrum möglicher Handlungs- und Untersuchungsoptionen heraus fiel, ja, systematisch ignoriert wurde (Seiwert 1995). Die „Wiederentdeckung“ von Religion als gesellschaftswirksame Kraft ist sicherlich an Daten wie die islamische Revolution 1979 im Iran geknüpft. Jedoch auch die Tatsache, dass Migranten ihre religiösen Bindungen und Orientierungen in der modernen Gesellschaft nicht ablegten, sondern vielfach neu entdeckten, bewusster lebten und allen voran religiöse Andachts- und Verehrungsstätten errichteten, ließ Religion erneut in die öffentliche und medienwirksame Wahrnehmung rücken.

Der skizzierte gesellschaftsanalytische Einwand einer unterstellten Gesellschaftsgefährdung durch viele oder zu viele Religionen soll zusammengefasst werden: Für die moderne, ausdifferenzierte Gesellschaft ist die gesamtgesellschaftliche Integrations- wie Desintegrationskraft von Religi-

on – unabhängig ob eine oder viele – überschätzt und dramatisiert. Andere Kandidaten erachte ich als relevanter und stoßkräftiger, den Zusammenhalt der modernen Gesellschaft nachhaltig zu gefährden, so etwa ungleiche ökonomische und politische Beteiligungsmöglichkeiten für die Mitglieder der Gesellschaft.

Religionsgeschichtliche Befunde

Das Argument, dass eine Religionsvielfalt den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet, ist in universalhistorischer Perspektive nicht haltbar. Kultur- und gesellschaftsvergleichend ist die monoreligiöse Prägung einer Gesellschaft bzw. eines Herrschaftsreichs eher die Ausnahme denn der Regelfall. Aus diesem Blickwinkel stellt sich die europäische Situation des zweiten Jahrtausends mit der Monopolstellung des Christentums als ein singulärer, gesonderter Fall dar. Vor dem Aufstieg des Christentums zur alleinigen Staatskirche ab dem ausgehenden 4. Jahrhundert existierte in der hellenistischen Antike eine Pluralität und ein Nebeneinander von Kulturen und religiösen Vereinen, in einer Region, in einer Stadt. Stichwort ist hier der Begriff des Polytheismus, des Vorhandenseins vieler Götter. In der Vorstellung existierten die Götter parallel nebeneinander. Sie garantierten Herrschaft, Gerechtigkeit, Fruchtbarkeit, Kriegs-

Das Nebeneinander, ob in friedlicher Koexistenz oder polemischer Konkurrenz, ist für viele Kulturräume prägend und der Normalfall. Eine von vorn herein gesellschaftsdestabilisierende Funktion durch Religionspluralität ist nicht gegeben.

erfolg, Gesundheit oder stellten diese wieder her. Ein Bürger der Stadt war in solch polytheistischen Vorstellungen nicht für die Gesamtheit seiner Lebensbezüge von nur einem einzigen Gott abhängig. Zwischen ihnen, den Göttern, konnte eine Wahl getroffen werden, in unterschiedlichen Lebenssituationen konnten mehrer Götter verehrt und jeweils andere Priesterschaften herangezogen werden (Gladigow 2000, S. 40).

Diese Situation religiöser Pluralität war nicht notwendig ein friedliches Beisammensein, es gab klare Kriterien für religiöse Legitimität und welche Religion bzw. welcher Kult gemäß der römischen Rechtsprechung erlaubt war und welche nicht. Geheimhaltung, geheime Rituale galten im römischen Recht als illegitim, Astrologie und Prophetie wurden häufig erst dann verfolgt, wenn sie im Geheimen praktiziert wurden. Bürger gehörten nicht selten verschiedenen Religions- bzw. Kultgemeinden gleichzeitig an. Erst die allmähliche Durchsetzung monotheistischer Denkmuster brachte die Vorstellung hervor, dass Religionszugehörigkeit sich gegenseitig ausschließt, dass ein Gläubiger nur einer, und nicht zugleich mehreren Religionen angehören könne. (Kippenberg / von Stuckrad 2003, S. 131-132)

Verlässt man den europäischen Raum und blickt nach Asien, so wird der „Normalfall“ von Religionspluralität in Geschichte und Gegenwart noch deutlicher. Im indischen Kulturraum existierten

über Jahrhunderte, über Jahrtausende unterschiedliche religiöse Traditionen und lokale Kulte nebeneinander. Zu nennen sind die vielen unterschiedlichen Traditionen der Hindu-Religionen, die verschiedenen buddhistischen Schulen, unterschiedlichen Traditionen der Jaina sowie die zahlreichen Lokaltraditionen der Stammesvölker. Auch hier ist nicht von vornherein von einer friedlichen Koexistenz auszugehen. So gab es etwa militärisch organisierte Orden von Sadhus – von hinduistischen Asketen –, die andere Orden bekämpften. Vornehmlich ging es jedoch um macht- und prestigepolitische Angelegenheiten, nicht um die „Bekehrung“ zu der jeweils eigenen Religionsauffassung. Und auch unter islamischer Herrschaft ab dem 12. Jahrhundert existierte die Religionspluralität weiter. Islamisiert wurden allenfalls die Eliten, der weit überwiegende Teil der Bevölkerung behielt die bisherige religiöse Praxis bei und bezahlte als Nicht-Muslim eine Kopfsteuer. Das Vorhandensein der Vielzahl von unterschiedlichen Religionen kann in keiner Weise als gesellschaftsdesintegrativ für die einzelnen indischen Königs- und Fürstentümer interpretiert werden².

Im chinesischen Kulturraum, um ein drittes Beispiel von Religionspluralität und Gesellschaftszusammenhalt anzuführen, bestanden seit Mitte des 1. Jahrtausends die drei Religionen des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus parallel nebenein-

ander. Konzeptionell war von den „drei Lehren“ (chin. san jiao) die Rede. Jede Lehre (jiao) hatte ihr Recht der Deutung von Welt und Kosmos, eine Vermischung oder Verschmelzung der drei Religionen wurde ausdrücklich vermieden. Am kaiserlichen Hof fanden Debatten über die jeweiligen religiösen Konzepte statt. Gegenseitige Polemiken zielten darauf ab, den Einfluss am Kaiserhof zu stärken (Reiter 2002). Neben diesen Religionen, denen Gebildete der Elite chinesischer Gesellschaft zugehörten, existierte gewissermaßen randständig ein großes Repertoire an volksreligiösen Kulturen (Seiwert 2003). Solche volksreligiöse Kulte hatten in ökonomisch-politisch instabilen Zeiten großen Zulauf und waren in einzelnen, prominenten Fällen Ausgangspunkt von Revolten und Erhebungen. Die Skepsis chinesischer Staatsführer gegenüber solchen Kulturen und Vereinigungen richtete sich nicht gegen das Faktum der Pluralität, sondern gegen die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit der Kontrolle.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass aus religionsgeschichtlicher Perspektive eine Religionsvielfalt in einer Region, einer Stadt nichts Ungewöhnliches und schon gar nicht spezifisch Modernes ist. Das Nebeneinander, ob in friedlicher Koexistenz oder polemischer Konkurrenz, ist für viele Kulturräume prägend und der Normalfall. Eine von vorn herein gesellschaftsdestabilisierende Funktion durch Religionspluralität ist nicht gegeben.

Eine Stadt verträgt viele Religionen

Der Beitrag hatte mit Hinweisen zu Lokalstudien, die die Religionsvielfalt einer Stadt dokumentieren, begonnen. Solche Erhebungen, alle in den vergangenen fünfzehn Jahren erstellt, zeigen eindrücklich auf, dass mittlerweile in vielen Städten eine Pluralität von unterschiedlichen Religionen und religiösen Gruppen existiert und dass die Städte diese Vielzahl vertragen und verkraften können. Für den deutschsprachigen Bereich existieren bislang Studien, in alphabetischer Ordnung, für die Städte Basel, Berlin, Bonn, Bremen, Erlangen, Essen, Frankfurt/Main, Freiburg im Breisgau, Halle an der Saale, Hamburg, Hannover, Leipzig, Marburg, Landkreis Marburg-Biedenkopf, Nürnberg, Regensburg und Zürich. Weitere Studien zu Fribourg (Schweiz), Kanton Luzern, Wuppertal und dem Raum Ruhrgebiet stehen kurz vor der Fertigstellung (siehe die Auflistung der Titel von Lokalstudien in der separaten Bibliographie).

Die Qualität, Breite der Erhebung und Form der Darstellung variieren erheblich. Einige Studien streben die möglichst komplette Dokumentation aller religiösen Institutionen an, andere stellen exemplarisch ausgewählte Religionen und ihre Versammlungsorte vor. Als ein gemeinsames Resultat der Studien lässt sich ablesen, dass der Prozess der Pluralisierung durch den Faktor Migration in den letzten vier Jahrzehnten

Mittlerweile existiert in vielen Städten eine Pluralität von unterschiedlichen Religionen und religiösen Gruppen, und die Städte können diese Vielzahl vertragen und verkraften.

In vielen Städten lässt sich beobachten, dass seit Mitte der neunziger Jahre zunehmend ein Bestreben besteht, die so genannten Hinterhofmoscheen zu verlassen und eigene, wenn möglich repräsentative und in der Öffentlichkeit wahrgenommene Bauten zu errichten.

erheblich beschleunigt wurde. Dieser Vorgang der Pluralisierung und Diversifizierung der Religionslandschaft führte mitunter zu Spannungen und Problemen, eröffnete jedoch auch Chancen und neue Optionen. Darauf soll abschließend eingegangen werden. Zuvor jedoch:

Wie stellt sich die Pluralität von Religionen in einer Stadt überhaupt konkret dar? Was bedeutet Religionsvielfalt bzw. Multireligiosität einer Stadt? Anhand von drei exemplarisch herangezogenen Erhebungen sollen Aspekte benannt werden.

Im Dezember 2003 erschien die Studie „Glaubenssache. Religion in Bonn“. Die aus einem Arbeitskreis religionswissenschaftlicher Studenten und Studentinnen entstandene Erhebung stellt die Religionsvielfalt Bonns exemplarisch anhand von neunundzwanzig Einzelportraits dar. Präsentiert werden die Jüdische Gemeinde, siebzehn verschiedene christliche Kirchen und Gemeinden, fünf islamische Vereine und Moscheen, vier buddhistische Gruppen sowie zwei weitere Religionsgemeinschaften. Der Adressteil führt hundertzweiundsechzig Adressen an, die ausgewählten Portraits decken damit etwa ein Sechstel der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften ab.

Aufschlussreich ist die religionstopographische Karte. Sie gibt die geographische Lage von vierundzwanzig Kirchen, Moscheen und weiteren Sakralstätten im Raum Bonn an. Im Zentrum Bonns

zeigt sich eine Ballung religiöser, zumeist christlicher oder freikirchlicher Orte. Jedoch auch zwei Moscheen, ein buddhistisches Zentrum sowie die jüdische Synagoge liegen zentrumsnah. Nichtchristliche Religiosität - und von besonderem Interesse sind hier die zwei Moscheen, die Resultat der Zuwanderung türkischer Muslime sind - ist nicht, wie vielfach zu beobachten, vornehmlich in wenig attraktive Wohnmisch- und Gewerbegebiete verbannt. Die Pluralität von Religionen zeigt sich in einem Nebeneinander, ansatzweise Miteinander, unterschiedlicher religiöser Traditionen. Am größten ist dabei die Pluralität innerhalb des Christentums. Insgesamt lässt sich eine inter- und beim Christentum große intrareligiöse Vielfalt festhalten.

Gleiches trifft für die Stadt Frankfurt am Main zu. Ebenfalls im Dezember 2003 erschien das vom Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt/Main herausgegebene Handbuch „Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main“, nunmehr in zweiter Auflage. Das Handbuch verzeichnet hundertzweiunddreißig religiöse Gemeinden und Versammlungsorte. Nicht berücksichtigt wurden Institutionen mit vorwiegend deutscher Mitgliederstruktur. Das Auswahlkriterium lag vielmehr auf Gemeinden, die im Zuge des Zuzugs von Migranten und Migrantinnen gebildet wurden. Das Gros solcher Zuwanderergemeinden, annähernd zwei Drittel, wird durch

christliche Kirchen und Gemeinden gestellt: an je eigenen Orten versammeln sich chinesische, eritreische, japanische, äthiopische, italienische, tamilische, serbische, griechische und zahlreiche weitere muttersprachig oder volksgruppegebundene Christen und Christinnen. Es bestehen allein fünfzehn verschiedene christlich-koreanische Gemeinden, Institutionen wie die Christus Pro Orient - Persische Christengemeinde, die pfingstlerische Aladura-Kirche und viele weitere mehr. Pluralität von Religionen bezieht sich auch und besonders auf eine intraplurale Vielfalt. Dieses zeigt sich auch bei den zwei- und dreißig islamischen Vereinen und Moscheen, aber auch bei den acht buddhistischen und fünf hinduistischen Andachtsstätten und Tempeln.

Auch hier ist die geographische Verteilung der religiösen Versammlungsorte der Karte im Anhang zu entnehmen: Allein elf Moscheen liegen zentrumsnah im Innenstadt-, Gutleut- und Galusviertel und melden durch ihre geographische Lokalisierung schon eine gewisse Präsenz im öffentlichen Raum an. Eine gleiche Anzahl liegt zentrumsfern in weniger attraktiven Misch- und Gewerbegebieten, in Höchst, Griesheim und im Frankfurter Osten. Die Zentrumsferne drückt in diesem Zusammenhang jedoch den Prozess der Stadtteil bezogenen Verortung und damit einer „lokalen Verankerung im Wohnviertel“ (S. 157) aus. Statt einer Zentrumszentrierung zeichnet sich eine

Struktur von Zweit- und Dritzentren ab, ein Heimischwerden jeweiliger Moscheen im Stadtteil.

Wie in anderen Städten lässt sich beobachten, dass seit Mitte der neunziger Jahre zunehmend ein Bestreben besteht, die so genannten Hinterhofmoscheen zu verlassen und eigene, wenn möglich repräsentative und in der Öffentlichkeit wahrgenommene Bauten zu errichten. Interessanterweise findet sich dieser Prozess auch bei tamilischen Hindus; sie kamen als Asylsuchende seit den 1980er nach Deutschland: Auch hier war bzw. ist man bemüht, die z. T. in Kellern oder Mietwohnungen beengt eingerichteten Hindu-Tempel in großflächige, den religiösen Bedürfnissen nach umgestaltete Werkshallen zu überführen. Markantestes Beispiel dieses Vorgangs ist der in südindischer Architektur errichtete Sri Kamadchi Ampal Tempel im westfälischen Hamm (Baumann 2000, S. 171; Baumann/ Luchesi/ Wilke 2003).

Ein drittes städtisches Pluralismusbeispiel, dieses Mal aus der Schweiz, sei abschließend angeführt. Ebenso wie in Deutschland lange Zeit, hinkt in der Schweiz die öffentliche Wahrnehmung und politische Anerkennung der Zu- und Einwanderung den tatsächlichen Gegebenheiten hinterher. Debatten, ob man ein Einwanderungsland sei oder nicht, werden in 2003/2004 in der Schweiz wie vor fünf oder zehn Jahren in Deutschland geführt. Ähnlich zeitverzögert erhitzen derzeit in der Schweiz Diskussio-

nen und Kontroversen um zugewanderte, „fremde“ Religionen und zugebilligte Möglichkeiten öffentlicher Teilhabe und Präsenz die Gemüter.

Das religionswissenschaftliche Seminar der Universität Luzern arbeitet an der Erhebung der Religionsgeographie des Kantons. Ebenso wie bei dem Frankfurter Handbuch stehen durch Migranten gebrachte Religionen im Mittelpunkt der Untersuchung. In dem stark römisch-katholisch geprägten Kanton leben 350.000 Einwohner, 71% gehören der katholischen Kirche an, 12% sind Protestanten und knapp 5% gehören muslimischen, hinduistischen, buddhistischen oder jüdischen Traditionen zu. Die Versammlungsorte nicht-christlicher Religiosität konzentrieren sich auffallend auf die Kantonshauptstadt Luzern und dessen Agglomeration. Außerhalb dieses Ballungsraums finden sich fast keine weiteren nicht-christlichen Sakralstätten.

Charakteristisch ist, dass durch Migranten gebildete Andachts- und Verehrungsorte zentrumsfern in wohnumfeldbezogen wenig attraktiven Stadtgemeinden eingerichtet wurden. Man kann mit Bezug auf Luzern mit gutem Recht von einer versteckten Religionspluralität und Unsichtbarkeit „fremder“ Religionen sprechen; es finden sich klassische Hinterhofmoscheen in Gewerbegebieten und umfunktionierten Lagerhallen.

Wird hingegen die hier zusammenfassend als „fremde“ Religion bezeichnete nicht-christli-

che Religiosität von Schweizern praktiziert, zeigt sich, dass ihre Versammlungsorte zentrumsnah liegen. Sie treten auch, wie etwa eine tibetisch-buddhistische Gruppe, offensiv an die Öffentlichkeit heran. Insgesamt, so der bisherige Befund, existiert ein, wenn auch im Vergleich zu anderen Städten, bescheidener Religionspluralismus. Der Prozess der Pluralisierung und Diversifizierung der Religionslandschaft ist in der breiten Öffentlichkeit bislang kaum wahrgenommen und stößt, wenn thematisiert, auf Vorbehalte und Ängste.³

Ich komme damit zu den Problemen und Chancen der neuen Religionsvielfalt. Lediglich stichwortartig können hier Aspekte benannt werden.

Die Pluralisierung der Religionslandschaft und die Existenz einer Religionsvielfalt in Europa sind sicherlich nicht reibungsfrei und ohne Konflikte abgelaufen. Eine erste Wahrnehmung des Aufbrechens des bis jetzt unhinterfragt geltenden Religionsmonopols Christentum lässt sich schon im ausgehenden 19. Jahrhundert festhalten. Seinerzeit kamen religiös-philosophische Ideen des vorderen Orients und Asiens durch verherrlichende Schriften und erste Konvertiten nach Europa, nach Deutschland. In einer allegorischen Zeichnung warnte kein Geringerer als Kaiser Wilhelm II. 1898 die Völker Europas, ihre „heiligsten Güter“ – gemeint war das Christentum – vor dem Ansturm der Religionen und religiösen Ideen Asiens zu wahren.⁴

Die Auseinandersetzung mit nicht-christlichen, so bezeichneten „fremdreligiösen“ Inhalten und Praktiken setzte sich in Deutschland in Polemiken, Streitschriften und öffentlichen Debatten der 1920er fort. In den 1970er und 1980er Jahren erregten neue religiöse Bewegungen Aufsehen. Kirchliche Apologeten und Weltanschauungsexperten kategorisierten sie schnell als „Jugendsekten“ und „destruktive Kulte“ (Usarski 1988). Nachdem es in den 1990er Jahren zunehmend still um diese neuen Religionen geworden war, nicht zuletzt da die Mitgliederzahlen und mögliche gesamtgesellschaftliche Einflüsse weit geringer als dramatisiert waren (Murken 2002), fokussierte sich die Auseinandersetzung auf Migrantenreligionen, allen voran pauschalisierend auf „den Islam“. Die Kontroversen um den Bau von Minaretten und Moscheen, den öffentlichen Gebetsruf des Muezzin, um das Tragen des Kopftuches, um Fragen muslimischer Praxis im Schul- und Arbeitsbereich sind weithin bekannt (u. a. Schmidt 1995, Baumann 1999). Die oftmals äußerst hitzig und emotional geführten Debatten brachen nicht auf, weil Muslime und Muslima gewissermaßen „plötzlich“ in Städten Deutschlands vorhanden waren. Nein, sie lebten schon seit dreißig Jahren in Deutschland, doch wurden sie im Zuge des Heranwachsens einer zweiten, zunehmend selbstbewussteren Generation sichtbar. Die vielfach erstmalige bewusste Wahrnehmung verunsicherte

- zumal hiesige Muslime sich anschickten, den gesellschaftspolitischen Kampf um Anerkennung aufzunehmen. Das Verlassen der Hinterhofmoscheen durch Anliegen, repräsentative Moscheen mit Kuppeldach und Minarett in zentrumsnahen und wohnattraktiveren Stadtgebieten zu bauen; das selbstbewusste, frei gewählte Tragen des Kopftuches durch junge Muslima, Begehren um eigene Friedhofsstätten und manches mehr lassen sich unter dem Begriff der Politik gesellschaftlicher Anerkennung lesen (Taylor 1992). Das Heraustreten aus der Unsichtbarkeit führte zum Gewahrwerden und in Folge nicht selten zu Spannungen. Es ist ein Muster, wie es sich etwa auch im Fall tamilischer Hindus und der Debatte um die räumliche Verlagerung des Sri Kamadchi Tempels in ein zentrumsfernes Gewerbegebiet Hamms zeigte (Baumann 2000, S. 149-152).

Konflikte sind nicht von vornherein ausschließlich negativ zu bewerten. Konflikte tragen auch dazu bei, den Konfliktgegner erst einmal wahrzunehmen und ihn mittels des Konfliktes ein Stück anzuerkennen. Die Konflikte haben vielfach zu einem gegenseitig besseren Kenntnisstand, zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Gegenüber und schließlich zu Kompromissen und Konzessionen auf beiden Seiten geführt. Dennoch: Die Ängste und Befürchtungen auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft dürfen nicht ignoriert und Vorbehalte sollten nicht vorschnell als Ras-

***Die fremde Religion
- sei es „der Islam“,
„der Hinduismus“
- verlor in der
Personalisierung die
Ferne und schaffte ein
Stück neue Vertraut-
heit, womöglich
Partnerschaft.***

Religionspluralität lässt sich, so zeigt die Religionsgeschichte, aushalten und managen. Die Aufregung über ein vermeintliches Zuviel an unterschiedlichen Religionen ist lediglich der Reflex einer eurozentrischen Sichtweise.

sismus und Fremdenfeindlichkeit eingestuft werden. Sie sind ebenso ernst zu nehmen wie Beschwerden über Benachteiligung und Diskriminierung auf Migrantenseite. Analytisch ist der gesamte Konfliktprozess höchst interessant, da er Reaktionen und Adaptionsstrategien auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse aufzeigt. Die Pluralisierung des Religionsfeldes bildet dabei lediglich einen Aspekt fortlaufender gesellschaftlicher Veränderungen.

Der neue Religionspluralismus hat jedoch nicht nur zu Problemen geführt. Auch Chancen, Herausforderungen und Gewinne gehen mit ihm einher. Der Austausch mit den neuen, andersreligiösen Nachbarn ist vielfach als persönliche Bereicherung und Erweiterung des eigenen Horizontes aufgefasst worden. In der persönlichen Begegnung mit Bekennern anderen Glaubens wurden Vorbehalte und Ängste abgebaut. Die fremde Religion – sei es „der Islam“, „der Hinduismus“ – verlor in der Personalisierung die Ferne und schaffte ein Stück neue Vertrautheit, womöglich Partnerschaft. Die mitunter strikte religiöse Praxis oder tiefe Frömmigkeit von Zugezogenen hat überdies Fragen an die eigene religiöse Praxis und Identität aufgeworfen. Im Spiegel der bei Migranten – sicherlich auch hier nur eine Minderheit – beobachteten großen Gläubigkeit und Devotion wird der eigene Grad von Verbindlichkeit und Religiosität auf neue Weise herausgefordert

und verändert, oftmals fester bestimmt.

Jedoch nicht nur für religiös Gläubige enthält die neue Pluralität Chancen. Sowohl Gläubige wie religiös Nichtgebundene können der Existenz eines Religionspluralismus entnehmen, dass es vielfältige und völlig unterschiedliche Formen der Ordnung und Deutung von Welt und Wirklichkeit gibt. Dieses kann zu einer reflexiven, selbstüberdenkenden Position eigener Meinungen und Haltungen beitragen. Der Vergleich der eigenen mit anderen Lebensorientierungen regt zur Reflexion und zum selbstkritischen Überdenken an. Und sie stimuliert, auf einem höheren Abstraktionsniveau nach Gemeinsamkeiten in der Unterschiedlichkeit zu suchen. Anstoß zur Reflexivität könnte dieses benannt werden.⁵ Dieses trifft sowohl auf der personalen Ebene des Einzelnen wie auf der kollektiven Ebene des Selbstverständnisses einer Religion zu. Nicht wenige Vertreter christlicher Kirchen begreifen die Begegnungen im Rahmen des religiösen Pluralismus als Chance und Herausforderung, das eigene Profil zu überdenken und zu schärfen.

Schließlich: Im Zuge des Religionspluralismus und dem Herausreten zugewanderter Religionen in den öffentlichen Raum können in einer Stadt neue markante Punkte entstehen. Mit markanten Punkten sind ganz konkret räumliche Orte, Gebäude gemeint. So eröffneten Britische Hindus indischer Abstammung 1995 im

Nordwesten Londons mit großem Pomp einen neuen Hindutempel. Der Tempel wurde ganz aus Marmor errichtet, getreu den quasi mythischen Vorlagen Indiens. Die Presse feierte das Bauwerk enthusiastisch als neuen Taj Mahal. Der Tempel stellt heute einen festen Bestandteil jeder touristischen Londontour dar.

Ähnliches ist im westfälischen Hamm noch auffällender abzulesen. Der Hindutempel, durch Spendengelder von Tamilen errichtet, war einst vom Westen der Stadt in ein randständiges Industriegebiet ausgelagert worden. Nach Eröffnung des großen Hallentempels im Sommer 2002 häuften sich jedoch die Anfragen bei der Stadt nach Führungen und Informationen. Keine Werbekampagne, dazu noch für die Stadt kostenneutral, hätte die unscheinbare, gediegene Stadt derart in die Medien bringen können wie der Hindutempel. Die Stadt reagierte folgerichtig und brachte als erste ihrer städtischen Imagebroschüren ein Faltblatt zum Sri Kamadchi Ampal Tempel heraus.

Zusammenfassung und Schluss

Im ersten Teil der Ausführungen wurden gesellschaftsanalytische und religionsgeschichtliche Einwände gegen die Fragestellung, wie viele Religionen eine Stadt verträgt, dargelegt. Die Ausführungen vermieden den

Begriff der Multireligiosität und sprachen stattdessen von Religionspluralität. Aus gesellschaftsanalytischer Perspektive argumentierte ich, dass der Stellenwert von Religion für die moderne, in Teilbereiche differenzierte Gesellschaft überschätzt und dramatisiert sei. Aus religionshistorischer Perspektive lässt sich zeigen, dass die Pluralität von Religionen in vielen Kulturräumen der Regelfall ist und dass die europäische Situation in ihrer weitgehend monoreligiösen Prägung eine singuläre Form darstellt. Religionspluralität lässt sich, so zeigt die Religionsgeschichte, aushalten und managen. Die Aufregung über ein vermeintliches Zuviel an unterschiedlichen Religionen ist lediglich der Reflex einer eurozentrischen Sichtweise.

Der zweite Teil des Beitrages verdeutlichte anhand von drei Regionalstudien, was Religionspluralität in einer Stadt konkret bedeuten kann. Auffällig war, dass der Prozess der Pluralisierung insbesondere durch den Faktor Migration beschleunigt worden war. Die größten Auswirkungen des Pluralisierungsprozesses liegen innerhalb des Christentums vor. In einigen Städten ist eine hochgradige Diversifizierung, eine Vergrößerung der bestehenden Vielfalt, eingetreten. Bleibt die Frage gültig, wie viele Religionen eine Stadt vertragen kann, so wäre insbesondere anzufragen, wie viele unterschiedliche christliche Traditionen und Gruppierungen sie verkraften kann. Ich vermute, nicht viele werden die

Man mag über Religionspluralität streiten. Dass die Vielfalt da und vorhanden ist, dürfte unbestreitbar sein. Ein Zurück wird es nicht geben. Es geht nun darum, wie mit der Vielfalt umgegangen wird und wie ein Zusammenleben in gegenseitigem Respekt und Achtung gestaltet werden kann.

Fragestellung so zuspitzen wollen.

Die Benennung von Problemen und Chancen der neuen Religionsvielfalt folgte im Anschluss. Hilfreich in der derzeitigen Diskussion erscheint mir wahrzunehmen, dass die weitgehend monoreligiöse Prägung bzw. dominante Bi-Konfessionalität Europas schon vor mehr als einem Jahrhundert in Frage gestellt wurde. Manche Diskussionen und Problembereiche sind gar nicht so neu, wie sie ausgegeben werden.

Ein letzter Punkt: Man mag über Religionspluralität streiten. Dass die Vielfalt da und vorhanden ist, dürfte unbestreitbar sein. Ein Zurück wird es nicht geben. Es geht nun darum, wie mit der Vielfalt umgegangen wird und wie ein Zusammenleben in gegenseitigem Respekt und Achtung gestaltet werden kann.

Literatur:

Baumann, Martin: Religion und umstrittener öffentlicher Raum: Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7/2, 1999, S. 187-204.

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

Baumann, Martin/ Luchesi, Brigitte/ Wilke, Annette (Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachi-

gen und skandinavischen Raum. Würzburg, Ergon Verlag 2003.

Deeg, Max: Multiculturalism in Asian Religions: North India, Central Asia and China in Ancient Times. In: Diskus Internet Journal, online (<http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/deeg.html>).

Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) (Hg.): Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Eine Dokumentation. Marburg, diagonal 2001.

Gladigow, Burkhard: Polytheismus. In: Metzler Lexikon Religion. Stuttgart, Metzler 2000, S. 38-43.

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

Murken, Sebastian: Neue religiöse Bewegungen. In: Peter Antes (Hg.): Vielfalt der Religionen. Hannover, Lutherisches Verlagshaus 2002, S. 285-313.

Reiter, Florian C.: Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur. München, Beck 2002.

Seiwert, Hubert: Religion in der Geschichte der Moderne. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3/1, 1995, S. 91-101.

Seiwert, Hubert: Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History, unter Mitarbeit von Ma Xisha Brill, Leiden 2003.

Schmidt, Ekkehart: Moscheen: Stein des Anstoßes. Prüfstein der Toleranz. Moscheebauprojekte - Ausdruck der Emanzipation der Muslime. In: Ausländer in Deutschland, 11/2, 1995, S. 5-6.

Taylor, Charles: Multiculturalism and the Politics of Recognition. Princeton 1992. In deutscher Übersetzung: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1993.

Usarski, Frank: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Köln, Böhlau 1988.

Religionspluralität in der Stadt/Region. Verzeichnis existierender Studien Stand: Mai 2004

Basel

Christoph Peter Baumann: Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Basel, Manava 2000.

Berlin

Gabriele Yonan: Weltreligionen in Berlin. (Hg.): Ausländerbeauftragte des Senats Berlin. Berlin, Senat Berlin, 2. Aufl. 1993.

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

Bonn

Krischan Ostenrath/ Wilhelm-Peter Schneemelcher (Hg.): Glaubenssache. Religion in Bonn. Bonn, Wissenschaftsladen 2003.

Bremen

Peter-Meier Hüsing: Religiöse Gemeinschaften in Bremen. Ein Handbuch. Marburg, diagonal 1990.

Aktualisierung durch Peter-Meier Hüsing/ Dirk Otten. Bremen, Edition Temmen 2003.

Erlangen

Oliver Koch et al.: Sehnsucht nach Heil. Neben den Kirchen - Neue Religiosität, Esoterik, Sekten und Psychogruppen in Erlangen. Neuendetsau, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 1999.

Essen

Christine Gantzel/ Wolfgang Kimmeskamp/ Ralf Ventur: Religiöse Gemeinschaften in Essen. Die religiöse Landschaft neben den großen Kirchen. Marburg, diagonal 1994.

Frankfurt am Main

Abena Bernasko/ Stefan Rech: Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am

Main. (Hg.): Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main, Fachhochschulverlag, 2. erweiterte und überarbeitete Auflage 2003. 1. Auflage 1996.

Freiburg

Thomas Körbel/ Albert Lampe/ Joachim Valentin: Heilssuche und Erlösungssehnsucht. Esoterische und christliche Landschaften exemplifiziert am Raum Freiburg. Münster, Lit-Verlag 2000.

Fribourg (Schweiz)

Petra Bouzar Bleisch/ Rey Walsler: Religionen in Fribourg. Freiburg 2004 (In Druckvorbereitung).

Halle/Saale

Daniel Cyrianka/ Helmut Obst (Hg.): Inmitten der Stadt. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Halle 2001.

Hamburg

Arbeitsstelle Kirche und Stadt. Seminar für praktische Theologie der Universität Hamburg (Hg.): Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt von A bis Z. Hamburg, Dölling und Galitz 1994.

Hannover

WCRP und Aktionskreis der Religionen und Kulturen Hannover (Hg.): Religionen in Hannover. Hannover, WCRP 1997.

Edith Franke (Hg.): Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover. Marburg, diagonal 2004/05.

Leipzig

Religionswissenschaftliches Forum Leipzig (Hg.): Religionen in Leipzig. Leipzig, Leipziger Campusverlag 2003.

Luzern (Kanton)

Religionsgeografie Kanton Luzern. Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern, Projektbe-

schreibung und Auswertung unter www.religionenlu.ch (Abschluss zum Herbst 2004)

Marburg

Hermann Ruttmann: Religion-Kirchen-Konfessionen. Glaubensgemeinschaften in Marburg. Marburg, Remid 1993.

Marburg-Biedenkopf

Hermann Ruttmann: Vielfalt der Religionen am Beispiel der Glaubensgemeinschaften im Landkreis Marburg-Biedenkopf. Marburg, Remid 1995.

Regensburg

World Conference on Religion and Peace (WCRP) Regensburg (Hg.): Offene Türen. Regensburger Religionsgemeinschaften stellen sich vor. Regensburg, WCRP 2000.

Ruhrgebiet

Wolfgang Hering/ Peter Noss (Hg.): Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet. Theologisches Seminar der Ruhr-Universität Bochum 2004 (in Druckvorbereitung).

Wuppertal

Atlas der christlichen Glaubensgemeinschaften in Wuppertal (In Planung; Leitung: Prof. Erlemann, Universität - GH Wuppertal).

Zürich

Claude-Alain Humbert: Religionsführer Zürich. Die dreihundertsiebzig Kirchen, religiös/spirituellen Gruppierungen, Zentren und weltanschauliche Bewegungen der Stadt Zürich. Orell Füssli 2004.

Anmerkungen

- 1 Zur Religionswissenschaft in Deutschland siehe die informative Zusammenstellung DVRG (Hg.): Religionswissenschaft, 2001. Aktuelle Informationen zu den mehr als zwanzig universitären Institutionen, an denen Religionswissenschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz studiert werden kann, finden sich unter www.religionswissenschaft.de
- 2 Siehe zur indischen Situation sowie zum nachfolgenden religionshistorischen Beispiel China den Beitrag von Deeg (1999) und die dortigen Literaturverweise.
- 3 Eine erste kartographische Auswertung und Dokumentation der Lage von muslimischen, hinduistischen, buddhistischen und jüdischen Versammlungsorten ist ins Internet eingestellt unter www.religionenlu.ch. Eine Publikation und Ausstellung zur Religionspluralität im Kanton Luzern bereitet das religionswissenschaftliche Seminar der Universität Luzern vor.
- 4 Die allegorische Zeichnung, ausgeführt vom Maler Knackfuß und von Kaiser Wilhelm II. 1898, ist mit der persönlichen Notiz „Völker Europas wahrt Eure heiligsten Güter“, versehen.
- 5 Das Argument entlehne ich Überlegungen von Prof. Gaetano Romano, Universität Luzern, präsentiert in seinem Vortrag „Religion und soziale Ordnung - wie viel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?“, Luzern am 28.01.2004. Das religionswissenschaftliche Seminar Luzern (www.unilu.ch/relwiss) bereitet die Publikation des Vortrages vor.

Martin Herz: Das multireligiöse Individuum. Eine Rede über Gott und die Welt.

Neben seinen Meditationen über Abraham, Babel, Sinai, den Garten Eden und den Messias findet sich im Werk des jüdischen Schriftstellers Franz Kafka eine Parabel, die mit Prometheus überschrieben ist. Ich stelle sie an den Anfang meines Textes, weil Prometheus als der gilt, der den Menschen die Kulturentwicklung ermöglichte, indem er den Göttern das Feuer stahl. Zweitens ist sie ein Gleichnis Europas - von den hellenischen Wurzeln bis zur heutigen Religionsmüdigkeit. Drittens handelt sie von Geheimnis und Deutung, Wahrheit und Offenbarung - und schließlich ist Prometheus das einsam leidende, von Zeus, dem obersten Gott, für ein Vergehen bestrafte Individuum. Ein Leiden, das ungerecht und unverständlich ist.

Mitteln auseinander zu legen, schützt uns der Rahmen der Veranstaltung. Gegenstand dieser Tagung ist nicht ein abstrakter, sondern ein überaus lebendiger Zusammenhang, dessen Facetten in den Vorträgen ausgeleuchtet und in den Arbeitsgruppen konkretisiert werden.

In allen deutschen Großstädten leben heute Zuwanderergemeinden aller Weltreligionen. Ihre Mitglieder befassen sich mit ökonomischen, rechtlichen und sozialen Fragen; sie über den Kern ihres Tuns, nämlich ihre kulturellen Werte und ihre religiösen Überzeugungen informieren und womöglich belehren zu wollen, wäre wahrlich 'deutsch' im negativen Sinne. Allgemein gilt: Wären Deutsche im Ausland mit Verhaltensweisen konfrontiert,

„Von Prometheus berichten vier Sagen: Nach der ersten wurde er, weil er die Götter an die Menschen verraten hatte, am Kaukasus festgeschmiedet, und die Götter schickten Adler, die von seiner immer wachsenden Leber fraßen. Nach der zweiten drückte sich Prometheus im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen, bis er mit ihm eins wurde. Nach der dritten wurde in den Jahrtausenden sein Verrat vergessen, die Götter vergaßen, die Adler, er selbst. Nach der vierten wurde man des grundlos Gewordenen müde. Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloss sich müde. blieb das unerklärliche Felsengebirge. - Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muss sie wieder im Unerklärlichen enden.“¹

Wie viel Religion verträgt das Individuum? Vor der Versuchung, diese Frage mit philologischen

die unsere so genannten „ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger“ hierzulande tagtäglich

Wie das wichtigste Element der Demokratie die Toleranz und die nächstliegende Übersetzung von „Kultur“ die respektvolle Pflege ist, so gibt es auch ein Gemeinsames, das alle Differenzen in religiösen Fragen überbrücken könnte. Diese Brücke heißt Aufrichtigkeit, gutes Benehmen und Wahrhaftigkeit.

erdulden müssen - in Amtsstuben, am Arbeitsplatz, im Freizeit- und Konsumbereich - sie fänden den Ton und den Umgangsstil zuweilen schlicht „unerträglich“.

Das Problem, was und wie viel jemand ertragen kann, stellt sich auf vielerlei Weise und für das Verhältnis von Inländern und Ausländern existiert es auch unabhängig von der Frage nach der Religion. Die Beziehung „der Deutschen“ zu „den Ausländern“² ist nämlich vor allem eine ökonomisch-politische, dann eine kulturell-soziale und erst in dritter Linie eine ethisch-religiöse. Diese dreifache Beziehungsproblematik hat gleichwohl einen gemeinsamen Nenner: Wie das wichtigste Element der Demokratie die Toleranz und die nächstliegende Übersetzung von „Kultur“ die respektvolle Pflege ist, so gibt es auch ein Gemeinsames, das alle Differenzen in religiösen Fragen überbrücken könnte. Diese Brücke heißt Aufrichtigkeit, gutes Benehmen und Wahrhaftigkeit. Die Bildung und Kultivierung eines ganzheitlichen, aufrichtigen Menschen ist der transreligiöse, universale Dreh- und Angelpunkt und alle Weltreligionen sind geradezu, wenigstens teilweise, ein solches Bestreben.³

Angesichts ihres Selbstverständnisses als demokratisch verfasste, christlich geprägte „Kulturnation“ genügt es nicht, über ‚typisch deutsche‘ Negativeigenschaften wie Fremdenfeindlichkeit, Intoleranz und schlechte Manieren nur ungläubig den Kopf zu schütteln. Bloße Verwunderung oder verneinende Gesten eröffnen kei-

nen Dialog - sie verzichten darauf oder verhindern ihn. Aber ein Dialog muss vernunftfähig sein. Er kann so wenig von der Unterstellung eines pathologischen Verhältnisses zwischen Deutschen und Ausländern seinen Ausgang nehmen, wie von dialogunfähigen Fundamentalisten auf beiden Seiten. Vernunftfähigkeit heißt nicht Harmonisierungszwang und dialogisches Verhalten schließt Streit nicht aus: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, dieser ‚kategorische Imperativ‘ Immanuel Kants ist einer der wichtigsten Leitsätze der philosophischen Ethik. Ein fundamentales Problem mit uns Deutschen ist, dass wir uns einbilden, auf den Schultern von Geistesriesen wie Kant zu stehen. Sein ‚kategorischer Imperativ‘ im eigenen Lande aber bleibt stets abstrakt und soll niemals für uns selber gelten. Die beschämende und menschenverachtende asylrechtliche Praxis ist ein Beispiel aus der Praxis; die Unfähigkeit oder der Unwillen, zwischen dem Thema „Asyl“ und dem Thema „Ausländer“ zu unterscheiden, ein zweites; der unsägliche „Kopftuch“-Streit ein drittes Beispiel aus der gegenwärtigen Diskussion.

Bei jedem Dialog über das Beziehungsgeflecht von Eigenem und Fremdem wären zunächst einmal den Wortführern und sogenannten ‚Bevollmächtigten‘ auf beiden Seiten ihre eigenen Begriffe und Werte wie in einem Spiegel vorzuhalten und zu ihrem individuellen Verhalten wie zur sozia-

len Praxis ins Verhältnis zu setzen. Auch hier ist also, wie es ein zeit-
lebens verfemter Berliner Jude
ausgedrückt hat, „Geschichte gegen
den Strich zu bürsten“⁴.

Statt das zweifellos reizvolle Thema
fremder Kulturen und Religionen
zu bearbeiten, beleuchte ich
meinen eigenen Kulturzusammenhang
und stelle zwei einander entgegengesetzte
Thesen auf. Die Nachteile von Extremen
sind bekannt – sie verzerren, polarisieren
und nötigen zum ‚Entweder-Oder‘. In
Diskussionszusammenhängen haben
Extreme allerdings auch einen großen
Vorteil: Sie klären, wo die Grenzen
der Argumentation liegen. In diesem
Sinne sind sie konstruktiv und fruchtbar.
Meine Antwort auf die Frage „Wie viel
Religion verträgt das Individuum?“
lautet also einerseits: „unendlich viel“
und andererseits: „gar keine“. Von
diesen beiden Positionen handelt
der Rest meines Beitrags.

Das Individuum verträgt unendlich viel Religion

Betrachten wir die erste These:
Das Individuum verträgt unendlich
viel Religion. Das klingt schon
deshalb extrem, weil selbst das
Christentum mit seiner schönen
Lehre von der Nächstenliebe
bis in unsere Tage stets auch ein
Hort menschlicher Grausamkeit
gewesen ist. Angesichts der Risiken
und Nebenwirkungen, die alle
Religionen sogar ihren eigenen
Mitgliedern im Laufe der
Geschichte zugemutet haben,

bedarf der Allmachtsanspruch
dieser Antwort also einer sorgfältigen
Begründung:

Alle Religionen sind aus stammes-
verbandlichen Kultformen hervorgegangen.
Alle Religionen sind Deutungsversuche
der Welt, soweit diese nicht als bloße
Lebensroutine fraglos und selbst-
verständlich hingenommen wird.
Wo der Glaube an Stammesgötter
durch Mythen, Heldenverehrung,
Magie und Rituale befriedigt wurde,
fehlte jeder Antriebsimpuls zu
Höherem. Diese Frühformen der
Religion waren also ‚wahr‘ in einem
pragmatischen Sinne: Sie funktionierten.
Kulthandlungen, Religion und
Sozialordnung bedingten sich
wechselseitig und da alle berufen
waren und alle auserwählt wurden,
bestand kein Grund für einen
Zusammenprall zwischen den lokal
begrenzten Kulturen. Die Hochreligionen
erben aus dieser Epoche die Not,
auf befriedigende Weise Sinn
und Bedeutung in ein unverstandenes
Chaos zu bringen.

„Die Geschichte der rationalen Religion ist voll von Berichten über die Loslösung von der unmittelbaren sozialen Routine. Wenn wir uns an die Bibel halten: Abraham wanderte, die Juden wurden nach Babylon deportiert und durften nach zwei Generationen friedlich zurückkehren, die Bekehrung des Paulus erfolgte auf einer Reise, und auf Reisen arbeitete er seine Theologie aus ... Die großen Reiche und die Handelseinrichtungen machten das Reisen leicht; jedermann reiste und fand die Welt frisch und neu. Ein Weltbewusstsein bildete sich heraus“⁵.

Der Unterschied zu den mythisch-
religiösen Frühformen liegt darin,
dass das menschliche Denken seinen
begrenzten Horizont durchbrach.

Weltreligionen sind Botschaften der Einsamkeit

Es bedurfte ganzer Zeitalter, bevor exemplarische Propheten selbstbewusst die Berechtigung und den Eigenwert der Religion formulieren und veranschaulichen konnten: Dass es ein Wesenzug des Menschen ist, um seiner selbst willen allein zu sein; dass er gut und böse unterscheiden, sein In-der-Welt-sein rechtfertigen und mit dem Bewusstsein um sein Sterbenmüssen leben muss. Erst die Hochreligionen beziehen sich auf ein Individuum, das sich allein weiß in der Auseinandersetzung mit seinem Gott und zu dessen tiefster religiöser Erfahrung die Einsamkeit und das Gefühl des Verlassenseins gehört - verlassen selbst von Gott: Der an den Felsen gekettete, einsame Prometheus; die vierzig Tage in der Wüste und die Frage des einsamen Mannes am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“; Buddhas meditative Selbstverenkung unterm Bô-Baum und seine Lehre von der Auslöschung der individuellen Persönlichkeit; Mohammeds einsame Grübeleien in einer Berghöhle; Moses allein auf dem Berg Sinai.

Die kürzeste Fassung der Religionsentwicklung - von ihren animistischen Anfängen bis zu ihrer rationalen Form als Theologie - wäre wohl die: In ihren Anfängen waren alle auserwählt und alle berufen; zuletzt sind viele berufen, „aber wenige sind auserwählt“. Am Ende ist das Individuum

allein. „Religion ist das, was das Individuum aus seinem Solitärsein macht“, schreibt Alfred North Whitehead.⁶

Gattungsgeschichtlich betrachtet, machte der Mensch zwei große Revolutionen durch: Die eine ereignete sich mit der Umwandlung von Jäger- und Hirtenvölkern in sesshafte Ackerbauern und Viehzüchter und kulminierte im Städtebau. Die zweite war der Übergang von der vorindustriellen Epoche zur Industriegesellschaft. Bis dahin fungierten religiöse Institutionen als Entlastungsinstanzen. Natur, Ökonomie und Religion standen noch ungeschieden nebeneinander und bildeten den ganzheitlichen, undurchschauten Hintergrund des Lebens. Gewaltkontrolle, Sinnstiftung und die Regelung des kultischen Handelns lagen in den Händen charismatischer Führer, ausgestattet mit der einmaligen Gnadengabe des Sehens- und Glaubenmachens sowie der Macht, das Handeln zu befehlen. Die Ausprägung von Individualität und die Entwicklung eines persönlichen Ich war entweder das Privileg einer Oberschicht oder das Stigma des Außenseiters. Für die gesamte vorindustrielle Epoche war der Wunsch nach Ausbildung einer individuellen Persönlichkeit unbekannt, unerhört und unverständlich: Ein jeder wurde in seinen Stand hineingeboren wie in eine Kaste und die Normen, Regeln und Werte des Denkens, Fühlens und Verhaltens umgaben ihn wie ein nur begrenzt dehnbare Kokon. Dieser Kokon war Schutzhülle

und Gefängniszelle zugleich; sie in Frage zu stellen, blieb außergewöhnlichen Menschen vorbehalten: Märtyrern, prophetischen Mahnern und Warnern, Rebellen und Leuten mit fixen Ideen. Der Schustersohn hingegen blieb fraglos, unkritisch und wie selbstverständlich „bei seinen Leisten“.

Anderthalb Jahrtausende ungebrochener, geistiger Herrschaft der christlichen Religion hatten diesen Kokon flexibel und stabil gehalten. Dass „viele berufen“, aber „wenige auserwählt“ sind, stand ohne Zweifel fest und der Satz „alles ist von Gott gegeben“ war weder Argument noch Theorie, sondern selber ein Akt der Frömmigkeit. Wie alle Religionen, so war auch die christliche wesentlich Einverständnis mit der Welt: Sie ist da und muss in Demut hingenommen werden. Dass sie geschichtlich geworden, also veränderbar sei, wäre als Gotteslästerung vor die Inquisition gekommen. Giordano Bruno und Galileo Galilei galten als Ketzer. Ihr Beispiel zeigt, wie wenig Einspruch und Kritik die organisierte Religion zu ertragen vermochte.

Wenn Ich-Stärke die Fähigkeit bedeutet, Nein sagen zu können, d.h. zwischen äußerer Zumutung und innerem Leidensdruck oder – psychoanalytisch gesprochen – zwischen Triebenergie und Triebziel eine bewusste Distanz aufzubauen, so konnte es unter diesen Umständen zur allgemeinen Ausbildung Ich-starker Individuen gar nicht kommen. Gewiss konnte man persönliche Begabungen entfalten und im

Rahmen einer rigiden Sozialkontrolle eigene Positionen vertreten, aber so schnell hat keiner protestiert und „gleiches Recht für Frauen“, „freie Berufswahl“ oder die Abschaffung der Sklaverei gefordert! Dieses Distanzierungsvermögen mag man „kritisches Bewusstsein“, „Autonomie“ oder „Persönlichkeit“ nennen – nichts davon findet sich in Clanverbänden oder der breiten Masse vormoderner Untertanen. Den traditionellen Gemeinschaften ist das Individuum deshalb gleichgültig, weil es ihnen schlechthin unbekannt ist. Nur insofern die Forderung nach Ausbildung eines „persönlichen Ich“ ebenso undenkbar war wie die Unterscheidung von Natur, Wirtschaft und Religion, vertrat der traditionale Kollektivismus „unendlich viel“ Religion. Er hatte nicht Religion im Sinne eines Gegenüber, zu dem er sich verhielt, sondern er war religiös – und zwar durch und durch.

„Wir in der westlichen Welt sind umgeben von Zivilisationsarealen, welche für diese Forderung nicht das geringste Verständnis haben; wir sollten zudem über all den Erbauern von Kathedralen, über all den Malern, Musikern, Erfindern und Entdeckern nicht vergessen, dass auch in unserem Zivilisationsbereich die allerlängste Zeit genau das gleiche mangelnde Verständnis für die Forderung bestanden hätte – wäre sie überhaupt erhoben worden – unauffällige, durch gar nichts außergewöhnliche Individuen sollten ein persönliches Ich entwickeln, das womöglich an irgendeinem Kreuzweg, vor irgendeinem Konflikt in der Lage ist, sich den Handlungsanweisungen seiner Kultur zu widersetzen, ‚nein‘ zu sagen und diese Entscheidung vernünftig zu begründen...“

Der Übergang zur Neuzeit

Alle Religionen sind Deutungsversuche der Welt ... Wo der Glaube an Stammesgötter durch Mythen, Heldenverehrung, Magie und Rituale befriedigt wurde, fehlte jeder Antrieb zu Höherem. Diese Frühformen der Religion waren also „wahr“ in einem pragmatischen Sinne: Sie funktionierten.

Die kopernikanische Wende hatte die Erde aus dem Zentrum gedrängt, der Mensch wurde haltlos und unsicher. Francis Bacon verkündete „Wissen ist Macht“. Mit der Privatbeichte hatte der Calvinismus das wichtigste Mittel der Schuldabfuhr weggeschafft und die Individuen auf sich selbst zurückgeworfen. Heilsgewissheit war nun nicht mehr fraglos verbürgt, sondern musste durch Selbst-Erforschung erlangt werden. Dieser Weg führte nicht über religiöse Gefühle, sondern über das Bewusstsein. „Ich zweifle, also bin ich“, dieser Satz René Descartes' begründete eine neue Form des Erkennens. Die aufkommenden Naturwissenschaften enthüllten eine komplizierte Welt. Zugleich förderten sie eine bislang unbekannte Form der Neugier und ermutigten den individuellen Forscher- und Unternehmergeist. Mit der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) verdünnte sich das „Fürwahrhalten“ Gottes zum bloß noch „hoffenden Glauben“. Der Gott der Offenbarung hatte sich in einen „verborgenen Gott“ verwandelt.

Der kritisch-rationale Umgang mit allgemeinen Ideen ist jedenfalls eine ebenso späte Errungenschaft wie die Durchlässigkeit der Standesschranken. Erst die Französische Revolution forderte Bürger-, Frauen- und Menschenrechte. Sie rief „die Vernunft“ als neuen Gott aus. Diese Vernunft, hieß es, kenne keine Unterschiede und sei in allen Menschen

gleich. Schon wagte der Astronom Laplace den Satz, dass er für seine Theorien der Hypothese eines Gottes nicht mehr bedürfe. Gleichzeitig kündigte sich im Militär die Auflösung der Standesgrenzen an: Napoleon meinte, jeder Soldat trage den Marschallstab in seinem Tornister. Und was die interkulturelle Welt- und Lebensdeutung angeht, so verband eine hymnische Literatur auf friedliche Weise Orient und Okzident. Im „West-östlichen Divan“ feiert Goethes *Suleika* einen ganz neuen Begriff von Individualität, wenn sie sagt:

**„Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.
Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man sich nicht selbst vermisst;
Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe, was man ist.“**

Unter dem zivilisierenden Einfluss der mit Riesenschritten vorausweisenden Industrialisierung konnte gar nichts bleiben, wie es war: Die bei Goethe noch „herrlich leuchtende Natur“ wurde in ‚Rohstoff‘ verwandelt und manche Landschaften sahen bald aus, als sei ein böser Gott mit einem giftigen Pflug darüber hinweg gefahren. Ingenieure erfüllten die Menschheitsträume vom Fliegen, von Sieben-Meilen-Stiefeln, vom Weiterwerfen-als-man-sehen-kann. Mit der Fotografie schuf sich der Mensch ganz neue Bilder - auch von sich selbst. Sogar das biblische „Licht der Welt“ leuchtet

anders in elektrifizierten Zeiten. Weder Gott noch Christenheit blieben, wie sie vordem waren: Schopenhauer hatte den Aufstieg des Buddhismus in Europa kommen sehen; Nietzsche geißelte die Dekadenz des Christentums und ließ seinen Zarathustra verkünden: „Gott ist tot“. Selbst die revolutionären Forderungen hatten keinen Bestand. Nach Jahrhunderten der Knechtschaft wurden die Landbewohner unter dem Motto „Stadtluft macht frei“ allerdings befreit, nämlich von Leibeigenschaft und Fürstenwillkür; gleich waren sie fortan als Industriearbeiter und brüderlich sollte ihr Einverständnis sein mit der neuen Religion des expandierenden Kapitalismus. Zu lange schon hatte die katholische Kirche Erbsünde, Schuld und die Bestimmung des Menschen zum Leiden betont, aber die biblische Frage nach der Gerechtigkeit für die Unschuldigen verdrängt und verschwiegen. Der Protestantismus war ärmer, aber klarer. „Auch die protestantische Religion mag das Opium des Volkes gewesen sein, aber ein Opium, durch das es jenen vom Rationalismus verordneten Eingriff ertragen hat: die industrielle Revolution an Leib und Seele.“⁸ Anders als Horkheimer und Max Weber sah Walter Benjamin den Kapitalismus nicht bloß als religiös bedingtes Gebilde: „Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, es hat sich in Kapitalismus verwandelt.“ Im Kapitalismus sei „eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell

der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“, schrieb er 1921.⁹ Was Religion einst war, ist jetzt der Kapitalismus: demütig ertragenes Schicksal. Heute zeigt sich in den neoliberalen Markttheorien mit ihren business angels und Ich-AGs sogar der Ansatz zu einer negativen Theologie. Negativ ist diese Theologie deshalb, weil sie negative Tugenden fordert und fördert: Unaufrichtigkeit, kalkulierte Höflichkeit, Ich- und Habsucht. Die Selbsterhaltung erfordert Flexibilisierung und Mobilität. So verkehrt sich die ursprüngliche Entlastungsfunktion der Religionen vollends in ihr Gegenteil: Bei maximaler Unsicherheit soll das Individuum nun die volle Last des zerrissenen Lebens alleine tragen! Und doch gibt es, wie Pierre Bourdieu 1982 sagte,

„... eine Philosophie des Elends, die der Trostlosigkeit der Beckett'schen Helden, dieser alten lächerlichen Clochards, näher steht als dem voluntaristischen Optimismus, den das Fortschrittsdenken traditionell pflegt. Das Elend des gottlosen Menschen – so Pascal. Elend des Menschen ohne gesellschaftliche Mission und Anerkennung. In der Tat würde ich sagen, ohne mich bis zu Durkheims ‚die Gesellschaft ist Gott‘ zu versteigen: Gott, das ist immer nur die Gesellschaft. Was man von Gott erwartet, erhält man stets nur von der Gesellschaft. Nur sie hat die Macht, Anerkennung zu verleihen, der Faktizität, der Kontingenz, der Absurdität zu entreißen ... Das Urteil der anderen ist das Jüngste Gericht; so wie die gesellschaftliche Ausschließung die konkrete Form von Hölle und Verdammnis. Weil der Mensch dem Menschen ein Gott, ist der Mensch dem Menschen auch Wolf.“¹⁰

Im Lichte dieser Gesellschaftstheorien sowie angesichts der erstaunlichen Formbarkeit des modernen Menschen, ist also

die Frage, wie viel Religion das Individuum verträgt, auch für die Gegenwart mit „unendlich viel“ zu beantworten; allerdings mit dem unvermeidlichen Zusatz: Um welche Art „Religion“ handelt es sich? Für welches Individuum gilt das? – und: zu welchem Preis?

Religion und Migration

Erst jetzt macht es Sinn, von Migration zu sprechen: Wie die deutsche Gesellschaft, so bestehen auch Migrantengemeinschaften aus Gleichgültigen, Engagierten und Würdenträgern. Die Unterscheidung der hierzulande vertretenen Religionen in lebensbejahende und weltverneinende mag für abstrakte, religionssoziologische Klassifikationen zutreffen – für die konkreten Anforderungen an die individuelle Lebensbewältigung im deutschen Alltag ist sie wenig hilfreich. Die Situation der Migranten war immer diffizil, weil sie sowohl das Hintergrundrauschen der deutschen Kultur als auch die Stimmbrüche der eigenen Tradition zu bewältigen hatten. Ein kurzer Überblick soll dies in Erinnerung rufen:

Die erste Generation bestand aus Männern, die dem freundlich klingenden Lockruf, als „Gastarbeiter“ ins deutsche Wirtschaftswunderland zu kommen, gefolgt waren. Sie entstammten bildungsfernen Gesellschaftsschichten und zogen mit dem Mut der Tüchtigen oder dem der Verzweigung aus wirtschaft-

lich schwachen, aber religiös gefestigten Agrar- und Schwelmländern für begrenzte Zeit in die Glitzerwelt deutscher Großstädte. Sie wohnten bescheiden, verrichteten anspruchslose Tätigkeiten und schickten den Großteil ihres Lohns in die Heimat. Für diese Generation war die genussfeindliche Betriebsamkeit des hiesigen Wirtschaftslebens so wenig attraktiv wie die kulturelle Kälte, das schlechte Essen, die ärmlichen Ehrbegriffe und die humorlose Religion. Die Vision vom besseren Leben im Kopf und die Heimat im Herzen machten das Leben erträglich. Die sogenannten Kulturvereine halfen dabei. Aber in der Fremde verändern sich die eigenen Sitten und Überzeugungen. Wer den Absprung nicht rechtzeitig schaffte, musste auch dies ertragen oder erträglich gestalten. Mit den Ölkrisen der 70er Jahre hatte sich außerdem die Haltung der Gastgeber verändert; aus „Gastarbeitern“ waren „Fremdarbeiter“ geworden.

Sofern sie blieben und ihre Familien nachholten, besuchten ihre Kinder deutsche Kindergärten, Schulen, Lehrwerkstätten und höhere Bildungsanstalten. Der Bildungsbegriff war für diese zweite Generation mit Ängsten und Hoffnungen verknüpft, wie sie für Aufsteiger in einer Leistungsgesellschaft typisch sind. Dieses urdeutsche Wort ist höchst bedeutsam für den Zusammenhang von Identität, Individualität und Religion: Ursprünglich bezeichnet „Bildung“ einen

Weltreligionen sind Botschaften der Einsamkeit ... Erst die Hochreligionen beziehen sich auf ein Individuum, das sich allein weiß in der Auseinandersetzung mit seinem Gott und zu dessen tiefster religiöser Erfahrung die Einsamkeit und das Gefühl des Verlassenseins gehört – verlassen selbst von Gott.

Schöpfungsakt und im Mittelalter beschrieb Meister Eckhart damit die mystischen Erfahrungen der Gottesebenbildlichkeit. „Gott sich anzunähern, ja, mit ihm eins zu werden, war für ihn ein Bildungsakt ... Die Hingabe an Gott war ein Bildungserlebnis.“¹¹ Die deutschen Idealisten holten diese Wortbedeutung vom Himmel mystischer Erfahrungen auf den Boden der Nationalerziehung. Aber „Bildung“ sollte mehr sein als Erziehung, nämlich die Summe aller moralisch-ästhetischen Anstrengungen zu dem höheren Zweck der Emanzipation, der Zukunft, der Entwicklung zum vollkommenen Selbst. Der Romantiker Friedrich Schlegel schrieb: „Gott werden, Mensch sein, sich bilden sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten.“¹²

Dieser monumentale Anspruch überlebte die späte Industrialisierung Deutschlands und den Niedergang der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert. Er hielt sich über zwei Weltkriege in den Gymnasien und Fakultäten und sein Echo klang noch 1963 in der Prophezeiung einer drohenden „Bildungskatastrophe“ nach. Natürlich war der deutsche Bildungsbegriff längst zu einer leeren Worthülse geworden; doch diese Hülse bot viel Platz für Projektionen. Gerade die Aufstiegsorientierten und Integrationswilligen tauschten wissbegierig die elterlichen Kulturwerte gegen das glückverheißende, deutsche Bildungsversprechen. Immerhin bot die viel beschriebene „Chancengleichheit“ die Option, durch Fleiß und Aus-

dauer Bildungszertifikate zu erwerben, die eine unabdingbare Voraussetzung für den Zugang zu gesellschaftlich anerkannten Positionen waren. Der Preis, den die Migrantenkinder zu entrichten hatten, bestand entweder in der Unterwerfung unter eine fremde Sozialmoral oder im „Paktieren“ mit einer in elterliche Tradition und deutsche Bildungsdisziplin gespaltenen Wirklichkeit. Beides war ihrem Idealismus abträglich - auch dem religiösen. Denn Idealismus heißt, die Wirklichkeit nach Ideen formen und nicht, einem bestehenden System von Idealen hinterherzulaufen. Wer diesen Preis zahlte und noch das Glück des rechten Augenblicks erhaschte, der konnte sich - wenn nicht in die Gesellschaft, so doch in das deutsche Wirtschaftssystem - durchaus „integrieren“, sei es als Arzt, Rechtsanwalt oder Medienmensch. Auch diejenigen ohne höhere Bildungsabschlüsse fanden als Facharbeiter, Händler und Restaurantbesitzer ihr Auskommen.

All diese Menschen bereicherten Deutschland ungemein - und sei es nur damit, dieses Land nach westeuropäischen Maßstäben ein wenig bunter, vielfältiger, also „normaler“ gemacht zu haben. Die Notwehrreaktion der Übrigen bestand darin, sich in einem langsam absterbenden Sozialstaat einzuhausen. Für diese Menschen belegt die Quartiersentwicklung der letzten fünfundzwanzig Jahre in deutschen Metropolregionen im Wesentlichen eine misslungene Integration.

Religion ist das, was das Individuum aus seinem Solitärsein macht.

***Wir haben die
Gemeinschaft Gottes
verloren und
suchen sie.***

Die dritte und vierte Migrantengeneration wächst derzeit auf. Sofern es sich nicht um eingedeutschtes Nachkommen bereits integrierter Eltern handelt, lebt diese Generation in eigentümlicher Weise „entfremdet“: Mehr hier als dort heimisch, aber nirgendwo verwurzelt, in keiner Sprache und Kultur recht zuhause, um- und umhergetrieben von Not und Jobs und Langeweile; und: diese Generation lebt in aller Regel deutlich schlechter als die vorherige. Etwas reißerisch ausgedrückt, könnte man sagen: Das Elend im heutigen Deutschland hat schwarze Haare. In Kindergärten sind wieder zunehmende Lern- und Sprachschwächen beobachtbar; in Schulen und auf dem Lehrstellenmarkt zählen Migrantenkinder immer häufiger zu den „loosern“. Noch problematischer ist: Sie sehen sich tendenziell auch selbst so. Wachsende Arbeitslosigkeit, Verlust der moralischen und religiösen Spannkraft, gefährdete Familienstrukturen, vereitelte Aufstiegs- und Bildungschancen, die Ghettoisierung ganzer Stadtteile, die Finanznot der Städte, Kürzungen der Hilfen zu Erziehung und Lebensunterhalt, ethnische Rivalitäten und Gewalt, der Aufstieg fremdenfeindlicher, populistischer Parteien, die Sprach- und Machtlosigkeit der Kirchen und das politische Missmanagement bei Integrationsbemühungen – all das ist Schuld am Entstehen von Parallelgesellschaften.

Zugleich ist diese Lebensnot fruchtbarer Humus: Für verklären-

de Erinnerungen an die gealterte Schönheit der religiösen Ideen; für die Revanche, entwürdigt und stigmatisiert zu sein; für die Rettung der eigenen, kulturellen Identität, die in der Fremde verloren ging oder sich bis zur Unkenntlichkeit und Unerträglichkeit wandeln musste; für neue, geistige und politische Ziele und Lebensentwürfe.

Derzeit sieht vieles danach aus, als würden religiöse Institutionen diese Unübersichtlichkeit bündeln und kanalisieren. Den Individuen wird Entlastung und Orientierung geboten, die Bedrängung durch westliche Kulturbilder und Konsumwünsche wird abgefedert mittels eigener Werte und religiöser Traditionen. Insbesondere Kinder und Jugendliche sind neugierig und schnell fasziniert von den ‚großen Erzählungen‘ weiser Männer und der erhabenen Autorität ihrer Heiligen Schriften.

„Entfremdung“ hieß ehemals: das Bewusstsein von zwei Welten zu haben (Hegel). Die Entfremdung heutiger Migrantenkinder besteht aber darin, dass sie sich die moderne Welt, in der sie leben, nicht aneignen können, weil sie in weiten Teilen von ihr ausgesperrt sind und andererseits die Welt, aus der ihre Großeltern kamen, sich nicht angemessen erschließen können, weil es dafür einer gelebten Erfahrung bedürfte, die schon die Eltern nicht mehr besaßen. Aus dieser Entzweiung entstehen schizophrene Situationen und Ich-schwache Individuen. Sie haben weder der kulturindustri-

ellen Wunschmaschine des Kapitalismus noch der allzu schlichten Wahrheit der so genannten Religionsführer etwas Eigenes: Persönlichkeit, Autonomie, Distanzierungsvermögen, kritisches Selbst- und Traditionsbewusstsein entgegen zu setzen. Wie viel Kapitalismus, wie viel Religion, wie viel Nationalstolz solche Individuen vertragen, ohne ins Pathologische umzuschlagen, ist eine durchaus offene Frage.

Der warnende Unterton ist sehr wohl gerechtfertigt: Wer so unter den Bedingungen der Kulturindustrie aufgewachsen ist, dass er sich - darin den Zwangsgmitgliedern vormoderner Clangemeinschaften ähnlich - gar nicht erst zum Subjekt bilden konnte, sollte nicht mit geborgten Worten von einer Geistes- und Kulturtradition sprechen, die er entweder nicht kennt oder nicht genug in sich trägt, um sie zu erleiden und sie deshalb ablehnen zu können. Einfache Wahrheiten in einer komplexen Welt sind gefährliche Führer: sie versprechen Halt, aber sie tragen nicht - und gerade die deutsche Geschichte zeigt, wie schnell die Menschen in Barbarei zurückfallen, sobald die Halt gebenden Stützen weggeschlagen sind.

Als Diskussionsanreiz hatte ich versprochen, zwei entgegengesetzte Antworten auf die Frage zu geben, „wie viel Religion verträgt das Individuum?“ Die erste Antwort war sehr ausführlich und lautete: „unendlich viel“. Die Einschränkung lag darin, dass von einem Individuum, das vollkom-

men in der Gemeinschaft mit Gott aufgeht, im modernen Sinne einer distanzierungsfähigen, Ich-starken Persönlichkeit gar nicht die Rede sein kann. Der durch und durch religiöse Mensch ist der natürliche Mensch in dem Sinne, wie es natürlich ist, nicht an den Tod glauben zu wollen und Vorstellungen über das Jenseits auszubilden oder auf Götter, Schicksal und Wunder zu hoffen. Der natürliche Mensch sieht seine überall erfahrene Unterlegenheit als gottgewollt. Den leeren Raum zwischen wirklicher Welt, persönlichem Wollen und dem unsicheren Erfolg seiner Handlungen bevölkert er mit den hilfreichen Wesen seiner Phantasie und richtet all sein Tun und Lassen auf jene höheren Mächte aus.¹³

Das Individuum verträgt gar keine Religion

Die zweite Antwort kann entsprechend kürzer ausfallen und heißt: „gar keine“. Dabei verschiebt sich die Argumentation von einer historisch-deutenden zu einer aufklärend-kritischen: Der Mensch soll sich aus seinem Naturzustand herausarbeiten und zu einem mündigen Wesen bilden, das keiner Entlastung durch magische Institutionen und keiner Führung durch die Autorität der Religion bedarf.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“¹⁴

Dies ist der Einleitungssatz einer epochemachenden Schrift. Immanuel Kant hat die Frage „Was ist Aufklärung?“ in einem kurzen Aufsatz beantwortet, der auch nach 220 Jahren noch überaus lesenswert ist. Folgendes führt Kant als Bedingung solcher Aufklärung aus:

„Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsontiert nicht! Der Offizier sagt: räsontiert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsontiert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsontiert nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsontiert so viel ihr wollt und worüber ihr wollt; aber gehorcht!)“¹⁵

An Kants Text ist jedoch mehr erstaunlich als seine klaren, selbstbewussten Sätze. Hier fragt nämlich ein Philosoph zum ersten Mal nach seiner eigenen Gegenwart, seiner eigenen Aktualität:

„Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dass die Menschen ... schon imstande wären ..., in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ... sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein, dass jetzt ... die Hindernisse ... allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs.“¹⁶

Was Kant hier formulierte, war „ein einzigartiger kultureller Prozess, der sich seiner selbst be-

wusst wurde, indem er sich benannte, indem er sich in bezug auf seine Vergangenheit und seine Zukunft situierte, und indem er die Wirkungen bezeichnete, die er in seiner eigenen Gegenwart ausüben musste.¹⁷

Dieser Umstand schlägt eine Brücke zur Gegenwart und sogar zur heutigen Veranstaltung. Auch unsere Zeit gibt sich unter den Begriffen Postmoderne, Pluralistische und Multikulturelle Gesellschaft selbst ihre Namen. Indem sie dies tut, stellt sie sich selbst in Frage: Was geschieht jetzt? Wie ist dieses Heute beschaffen? Was ist unsere Gegenwart und welchen Sinn hat sie? Welche Bedeutung messen wir ihr bei? Welches Thema ist aktuell? Was sind wir, als Ausländer oder Inländer, in dieser Aktualität? In welchem Verhältnis steht unsere Aktualität zu den kulturellen und geschichtlichen Formen anderer Zivilisationsbereiche? Sind wir fähig, unsere eigene Geschichte zu ertragen? Müssen wir bleiben, was wir sind? Können wir die Formen der Individualität, die uns Jahrhunderte lang auferlegt wurden, zurückweisen? Haben wir die Kraft, neue Formen zu entdecken? Woher soll diese Kraft kommen? Sind wir imstande, neue Formen des Dialogs über Vernunft und Religion zu entwerfen? Kann das gelingen in einer globalen, „post-säkularen“¹⁸ und dennoch heillos desorientierten Welt?

Ganz im Sinne eines Brückenschlages zwischen dem 18. und dem 21. Jahrhundert, zwischen Aufklärung und Postmoderne,

scheinen mir für die heutige Veranstaltung zwei Fragen bedeutsam. Zunächst die äußere: Wie ist eigentlich eine Gesellschaft beschaffen, die sich das Thema Multireligiösität als „Problem“ vorlegt? Und dann die innere, von keiner geistigen Aufklärung und keinem technischen Fortschritt gelöste, vielmehr als einziges religiöses Dogma verbliebene und immer wieder neu zu wendende Frage: Was meinen wir mit „Gott“?¹⁹

Was verstehen wir unter „Gott“?

Wir haben die Gemeinschaft Gottes verloren und suchen sie. Die christliche Taufe war einst „der stärkste Ausdruck des Gegensatzes der Kirche gegen den Staat, ein Symbol des Eintritts in eine oppositionelle geistige Gemeinde, eine mystische Adaption, weniger eine Namensführung als ein Geführtwerden durch den Namen bei den ersten Schritten des inneren Weges.“²⁰ Heute ist die Taufe eine Sache bürokratischer Kontrolle und der Kirchensteuer. Wenn aber selbst der Katholizismus getränkt ist von bürgerlicher Vernünftigkeit, suchen die Menschen ihre Gegengemeinschaften anderswo. Gemeindeglieder und Gesellschaftsbürger gehen getrennte Wege.

Wir sind weltlich gebildet, vollengezo-gen mit Informationen und zugleich erfahrungsarm, wissensblind und gewissenlos. Die

Persönlichkeit wurde zum Kult erhoben und die Ideologie der Selbstverwirklichung zur Selbstvergottung getrieben. Die Schauspielerin Greta Garbo trug den Beinamen „die Göttliche“, und an einer Backsteinmauer steht geschrieben: „Eric Clapton ist Gott.“ So verschmelzen kulturindustrielle und religiöse Glaubensbekenntnisse und letztlich könnte sich die lang gesuchte, religiöse Weltformel, das Weltethos (Hans Küng), als Menetekel globaler Standardisierung erweisen.

Der westlich geprägte Mensch hat Gott totgesagt und sucht ihn: Im All, im Unbewussten, in den Genen und den Strukturen der Sprache; im Sufismus und der Kabbala, bei Kirchentagen und Zen-Meditation. Er sucht Glück und Erfüllung in exotischen Reisezielen und ist hungrig nach Bildungserlebnissen. Er hat nicht eine Religion, die ihn hält und ihm Halt gibt, sondern unendlich viele. Nur noch ein übergreifendes Heilsprinzip, vermag diese Unübersichtlichkeit zu bündeln; das ist die tröstliche Lehre des großen „japanischen Philosophen Toyota“: „Nichts ist unmöglich!“

Das hoch reflektierte Individuum ist auf Sinnsuche. Gerät es in Erklärungsnot oder bedarf es der Orientierung, so greift dieses ent-spiritualisierte Mängelwesen zu esoterischer Ratgeberliteratur; in Lebensnot und Zwangslagen vermischt es bereitwillig Allah, Buddha, die Gnade Christi, Schicksal, Sozialdeterminismus und Zufall oder behilft sich mit anderen Ungenauigkeiten. Religion ist die-

sem multikulturellen Mischwesen keine existenzielle, sondern eine beiläufig-zufällige Angelegenheit, die bei Bedarf aufbricht oder erfunden wird. In diesem Sinne ist Religion tatsächlich „Privatsache“ geworden. Wir ertragen ihre historisch gewordenen, amtskirchlichen Formen wie einen verregneten Urlaubstag und trösten uns damit, dass schließlich auch der Regen irgendeine Berechtigung und Notwendigkeit habe. Sicher, zuweilen empfinden wir ein diffuses, metaphysisches Bedürfnis und gelegentlich haben wir Traumgesichte. Aber das sind vorübergehende Erscheinungen, nichts Unerträgliches.

Bleibt das „unerklärliche Felsengebirge“ der Prometheus-Sage: Wie ein in den Kaukasus verlegter Sinai steht hier die Offenbarung auf der Grenzlinie zwischen Religion und Nihilismus. Sie bietet keinerlei rückversichernde Antworten. Aber das Unerklärliche erzwingt ewig drängende Fragen. Wie viel Religion verträgt das Individuum? Was meinen wir mit Gott? In Wahrheit ist das ein und dasselbe.

Literatur:

- Robert Alter: Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem. Übersetzt von Martin Herz, Berlin 2001.
- Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/M 1977.

- Walter Benjamin(1921): Kapitalismus als Religion. In: Gesammelte Schriften, Bd. VI. Frankfurt/M. 1985.
- Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Übersetzt von Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1985.
- Michel Foucault: Was ist Aufklärung? (Eine Vorlesung über Kants Text). In: die tageszeitung, 2 7.1984.
- Arnold Gehlen: Die Resultate Schopenhauers. In: Theorie der Willensfreiheit. Neuwied 1965.
- Jürgen Habermas: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: zur debatte, 34. Jg./1, München 2004.
- Max Horkheimer(1942): Vernunft und Selbsterhaltung. In: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt/M. 1987.
- Franz Kafka: Prometheus. In: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass. In: Gesammelte Werke in acht Bänden. Max Brod (Hg.), Frankfurt/M. 1996.
- Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung. Ehrhard Bahr (Hg.), Stuttgart 1983.
- Alexander Mitscherlich: Das soziale und das persönliche Ich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 18. Jg., 1966.
- Robert Musil: Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik. In: Gesammelte Werke, Bd. 8. Adolf Frisé (Hg.), Reinbek 1978.
- Michael Naumann: Bildung - eine deutsche Utopie. In: Die Zeit, 4.12.2003.
- Navjyothi Singh: Die Bedeutung des guten Benehmens als Brücke zwischen den Weltreligionen. In: Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung. Peter Koslowski (Hg.), München 2002.
- Alfred North Whitehead (1926): Wie entsteht Religion? Übersetzt von Hans Günter Holl, Frankfurt 1990.

Anmerkungen

- 1 Franz Kafka: Prometheus. In: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass. In: Gesammelte Werke in acht Bänden. (Hg.): Max Brod, Frankfurt 1996, S. 74.
- 2 Kollektivsubjekte und Pauschalisierungen wie die „Deutschen“ oder „die Ausländer“ haben natürlich den unschätzbaren Vorteil, dass man alles Mögliche von ihnen behaupten kann - und ebenso wohl das Gegenteil davon. Die Fehler und Mystifikationen sind Legion, die sich einfach dadurch ergeben, dass Begriffe für Institutionen oder Gruppen - Staat, Kirche, Schule, Familie, Ausländer, Deutsche usw. - in handelnde Subjekte mit eigenen Zielen und Zwecken umgedeutet werden. Statt sie als Faktoren und Beteiligte eines gesellschaftlichen Kräftefeldes zu begreifen, werden sie zu Aussagesubjekten stilisiert. Erst so sind Sätze möglich, wie z.B. „die Kirche hat entschieden“, „die Gewerkschaft beschließt“, „die Ausländer wollen“ usw., Sätze, die mühelos und ohne weitere Erklärungen alles zu rechtfertigen vermögen. Und indem alle - wenn auch in unterschiedlichen, manchmal gegensätzlichen Positionen - an diesem Spiel beteiligt sind, reproduzieren sie unentwegt die Struktur dieses Kräftefeldes - „womit sie nur wieder dazu beitragen, dass auch die übrigen Akteure die aus dem antagonistischen Zusammenleben erwachsenden, häufig als unerträglich empfundenen Zwänge zu spüren bekommen“ (Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt/M 1985, S. 73).
- 3 Vgl. Navjyothi Singh: Die Bedeutung des guten Benehmens als Brücke zwischen den Weltreligionen. In: Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung. (Hg.): Peter Koslowski, München 2002, S. 89-128.
- 4 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/M. 1977, S. 254.
- 5 Alfred North Whitehead: Wie entsteht Religion? Frankfurt 1990, S. 33.
- 6 Ebd., S. 39.
- 7 Alexander Mitscherlich: Das soziale und das persönliche Ich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 18. Jg., 1966, S. 22.
- 8 Max Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung (1942). In: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt/M. 1987, S. 332f.
- 9 Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion. In: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt/M. 1985, S. 100-103.
- 10 Pierre Bourdieu: a.a.O. (vgl. Fußnote 2), S. 76f.
- 11 Michael Naumann: Bildung - eine deutsche Utopie. In: Die Zeit, 4. Dezember 2003, S. 45.
- 12 Zitiert nach Naumann, a.a.O.
- 13 Vgl. Arnold Gehlen: Die Resultate Schopenhauers. In: Theorie der Willensfreiheit. Neuwied und Berlin 1965, S. 312-338, insbes. S. 335.
- 14 Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung. (Hg.): Ehrhard Bahr, Stuttgart 1983.
- 15 Ebd., S. 11.
- 16 Ebd., S. 15.
- 17 Michel Foucault: Was ist Aufklärung? (Eine Vorlesung über Kants Text). In: die tageszeitung vom 2. Juli 1984.
- 18 Vgl. Jürgen Habermas: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: zur debatte, 34. Jg./1, München 2004, S. 4.
- 19 Vgl. Whitehead, a.a.O., S. 53.
- 20 Vgl. Robert Musil: Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik. In: Gesammelte Werke. Band 8. (Hg.): Adolf Frisé, Reinbek 1978, S. 988

Shahid N. Sadiq: Wie schlägt sich Multireligiosität im Stadtbild nieder?

Stadt-Bild

Eine Stadt ist geprägt von ihrer wechselvollen Kulturgeschichte und Kulturentwicklung. Die Gesetzmäßigkeit dieser Kultur, die überwiegend aus Religion, Sprache, Politik, Wirtschaft und Bildung besteht, bringt unterschiedliche Stadtstrukturen zum Vorschein. Die Planer und Stadtbaumeister entwickeln durch die Umsetzung ihres Idealismus und Rationalismus vielfältige Stadtarchitekturen und geben der Stadt somit ein „Gesicht“. Durch die ganz eigene Kulturgeschichte bekommt die Stadt ihren unverwechselbaren Charakter, der sich am deutlichsten in der Stadtarchitektur zeigt. So wie jeder Mensch einen unterschiedlichen Charakter besitzt, so wird auch jeder Stadt ein individuell geschichtlicher Charakter zugeschrieben.

Wenn wir also von einer ganz bestimmten Stadt reden, reden wir eigentlich von ihrem Charakterbild. Deshalb sprechen wir immer über: die antike Stadt, die römische Stadt oder die mittelalterliche Stadt (...); die islamische, die christliche oder die jüdische Stadt; die Neue Stadt von Ernst May und die Raumstadt von Walter Schwagenscheidt in Frankfurt;

die utopische Stadt oder (...) die Trichterstadt.

Allein an diesen Begriffen kann man erkennen, dass die geographische Lage einer Stadt weniger interessant ist, als der persönliche Charakter, den wir einer Stadt geben oder über den sie sich definiert.

Wer in einer Stadt wohnt und sie nutzt, trägt viel dazu bei, dass sich dieses Gesicht bzw. Bild ständig verändert. Durch das tägliche „Benutzen“ der städtebaulichen Elemente seiner Stadt, z.B. den Straßen, Plätzen, Märkten, Gebäuden, Parkanlagen, erkennt der Mensch seinen persönlichen Bedarf. Das Fehlen von Orten z.B. zur Ausübung seiner Religion, oder ein Überangebot von Orten in einer Stadt können entsprechend verändert werden. Obwohl Städte viele Gemeinsamkeiten haben, hat jede Stadt ihr eigenes Stadtbild geschaffen, das wiederum von Bewohner zu Bewohner unterschiedlich wahrgenommen wird.

Die eigene Identität, d.h. Religion, Sprache, Bildung, die oft in Konflikt mit der Gesellschaft steht, beeinflusst die Wahrnehmung unseres Stadtbildes. Das, was wir als „Stadtbild“ wahrnehmen, sind immer zwei Komponenten. Sie bestehen aus (der) Stadt und

(dem) Bild. Genauer betrachtet werden damit zwei unterschiedliche Zeitebenen in einem Zustand wiedergeben.

Die Stadt symbolisiert immer die Gegenwart:

- das sich dauernd ändernde, alternde und erneuernde Gebilde,
- das dauernd mit der Gegenwart konfrontierte,
- das gerade erlebende,
- das in die Zukunft hinein schauende, Stadt ist immer zukunftsorientiert.

Das Bild symbolisiert immer die Vergangenheit:

- das immer Bleibende,
- das Unveränderliche,
- das Festhalten von Erlebnissen,
- in Bildern halten wir unsere Erinnerungen, Erfahrungen, kulturelle Werte fest.

Das Stadtbild ist eine Mischung aus Gegenwart (Veränderung), Zukunft (Vision) und Vergangenheit (Erinnerung). In dieser Komposition spielt der Mensch die wichtigste Rolle.

Da jeder Mensch aber eine andere Vergangenheit und einen anderen Bezug zur Gegenwart und Zukunft hat, setzt sich sein Stadtbild aus unterschiedlichen Elementen zusammen, aus denen sein Bedürfnis oder seine Sättigung ablesbar sind. Jeder von uns gestaltet auf diese Weise sein eigenes individuelles Bild von der Stadt, in der er lebt, gelebt hat oder gerne leben möchte. Daher sind unsere Stadtbilder,



**Jeder Mensch trägt das Bild seiner Stadt mit sich.
Viktor Naimark „Exodus“, 1996.**

die wir überall hin mit uns tragen, sehr abhängig von der Identität, die wir mit Hilfe unserer Stadt erst sichtbar machen. Jeder Mensch trägt das Bild seiner Stadt mit sich.

Ohne Stadt ist unsere Identität wertlos bzw. sinnlos. Obwohl wir in einer Großstadt auf unsere Anonymität nicht verzichten wollen, zeigen wir unsere Identität umso deutlicher in materiellen Dingen. Sobald wir in unserer Umgebung ein kulturelles oder nationales Zeichen setzen, erkennen wir unsere Identität im Stadtbild wieder. So tun es die Emigrierenden auf fremdem und neutralem Boden, indem sie ein optisches Zeichen ihrer Herkunft setzen und damit ausdrücken: „Von da komme ich her, aber hier will ich bleiben.“ Sie können sich im ersten Moment an die neue Umgebung gar nicht

anpassen, deshalb nutzen sie die Anpassungsmöglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen, die sie aus der Heimat kennen.

Das Stadtbild ist die Verkörperung unserer Identität

So wie jeder Mensch einen unterschiedlichen Charakter besitzt, so wird auch jeder Stadt ein individuell geschichtlicher Charakter zugeschrieben.

Wir tragen dieses Bild, in dem wir unsere Identität zu sehen pflegen, ständig mit uns. Wir benutzen die Stadt, um uns darin wieder zu erkennen. Deshalb ist den eingewanderten Gemeinden sehr daran gelegen, nicht nur in den Gebetsstätten und kulturellen Einrichtungen, die sie hier auf fremdem Boden errichten, sondern auch in ihrem Alltagsleben ihre religiösen und traditionellen Werte optisch wieder zu erkennen, um somit eine ihrer wichtigsten Identitäten auf Dauer zu bewahren.

Wir haben von Natur aus - unabhängig von Religion und Kultur - den Mut zur Stadt, wir entwickeln eine Leidenschaft zur Stadt, wir zeigen unsere Sesshaftigkeit in der Stadt - kurz gesagt, wir brauchen die Stadt. Diese Symbiose zwischen Mensch und Stadt wird erst im Stadtbild deutlich sichtbar.

Religiosität im Stadtbild

Der erste und wohl der wichtigste Schritt, seine Identität auf Dauer zu bewahren, ist die Errichtung von Räumen zur Ausübung religiöser bzw. meditativer Handlungen.

Die Religiosität im Stadtbild zeigt sich sowohl inhaltlich als auch äußerlich am deutlichsten durch Orte, Plätze und Räume in der Stadt, in denen sie ausgeübt wird. Die auf diese Weise entstandenen Sakralbauten haben, im Gegensatz zu Profan- oder Zweckbauten eine Sonderfunktion im Stadtbild. Während die beiden letzteren geneigt sind, sich im Stadtbild anzupassen und dadurch sich unter- bzw. einzuordnen, sind die Sakralgebäude bemüht aufzufallen und das Stadtbild zu dominieren.

Diese Dominanz der Religiosität kann man bei allen großen und auch bei den sogenannten primitiven Religionen der Welt, z.B. in Afrika, Lateinamerika, Neuseeland, deutlich an ihren Sakralbauten erkennen. Es ist also gleich, über welche Religion man spricht; die Einstellung derer, die bei der Realisierung einer Gebetsstätte mitwirken, ist in vielen Fällen identisch: Die Sakralbauten sollen in erster Linie gesehen und bestaunt werden. So können sie im Stadtbild nicht untergehen, sondern das Stadtbild prägen und die Menschen, die darin leben, widerspiegeln.

Religiöse Bauten stellen im Stadtbild Identifikationsmerkmale dar, die in Konfliktsituationen wegen ihrer Merkmale dafür prädestiniert sind, das Ziel für politische und nationale Auseinandersetzungen zwischen zwei Nationen bzw. Kulturen zu bilden.

Kreuzzüge im Mittelalter, Nationalsozialismus, Einmarsch der Alliierten im Zweiten Weltkrieg,

Krieg in Jugoslawien, Konflikt zwischen Indien und Pakistan.

Religiosität im Stadtbild zeigt sich am deutlichsten durch die Bauwerke, die sich bewusst formal von der Stadtoberfläche abheben und gewöhnlich eine Größe (Fläche/Volumen) im Stadtraum einnehmen, die sich aufgrund ihrer Überdimensionalität dem menschlichen Maßstab entzieht und in vielen Ländern das Stadtbild sehr stark bestimmt. Deshalb stehen religiöse Einrichtungen immer im Mittelpunkt eines Stadtbildes. Schon in der Antike oder im christlichen und islamischen Raum sind religiöse Bauwerke isolierte, sich von der gewachsenen Stadtstruktur loslösende Elemente, um die sich die Stadt kreisförmig entwickelte.

Durch ihre Form, Architektursprache, Ausrichtung und Platzierung fallen religiöse Bauten schon im zweidimensionalen Stadtbild, z.B. im Stadtplan auf. Durch die religiöse Macht, die sie ausstrahlen, erhalten sie einen monumentalen, fast schon übermenschlichen Charakter. Der Kirchturm einer Kathedrale z. B. war bis in das Industriezeitalter das höchste Gebäude in der Stadt. Der Innenhof einer Moschee bildet heute noch den größten leeren Raum in einem dichten Stadtzentrum und hat mit der umliegenden Stadtstruktur nichts oder sehr wenig zu tun. Unabhängig von der Art der Religion haben die Sakralbauten eines gemeinsam: sie fügen sich nicht in das „Raster“ der bestehenden Baugrenzen und Baulinien ein und haben meistens eine



Sakralbauten funktionieren als Kulisse in der Stadt. Lahore, Pakistan 1993.

geometrische Sonderform, die nur diesem Bautypus zugrunde gelegt wird.

So ist in fast jeder deutschen mittelalterlichen Stadt ihr Stadtkern geprägt von der Religiosität, die das Bauwerk Kirche mit ihrem Vorplatz darstellt. Man nimmt die Religiosität im Stadtbild aber nicht nur optisch wahr, sondern auch akustisch und psychisch. Das Läuten der Kirch- oder Tempelglocken, die Gebetsrufe eines Imams in der Moschee werden im Unterbewusstsein wahrgenommen; oder der kontrastreiche Geräuschpegel zwischen Kirchraum und Stadtraum, der von Außen nach Innen drastisch abnimmt und so für eine angenehme Stimmung im Innenraum sorgt. Die Religiosität schafft nicht nur Räume zur Ausübung religiöser Handlungen, sondern auch Räume der Ruhe, des Nachdenkens, des Verweilens und der Besinnlichkeit. Gerade unsere urbane

Das Stadtbild ist eine Mischung aus Gegenwart (Veränderung), Zukunft (Vision) und Vergangenheit (Erinnerung).



Stadtentwicklung und der Umgang mit Sakralbauten in den Industriestädten. Die Katharinen-Kirche in Frankfurt am Main, 2003.

Identität sucht nach Räumen mit diesen hohen Qualitäten. Räume, die ursprünglich in religiösem Zusammenhang entstanden sind, werden in einer urbanen Stadt „zweckentfremdet“, bzw. „zweckerweitert“ und vielseitig und multifunktional angenommen, was dem Stadtbild nach Außen hin sehr gut tut. Denn so kommen Religion und Alltag wieder auf einem „unreligiösen Weg“ zusammen.

Kirchräume als Ausstellungsräume, Gemeindesäle als Veranstaltungsräume, Plätze vor Kathedralen für Konzerte sind nur einige Beispiele.

Der moderne Kirchenbau in Deutschland und anderen europäischen Ländern nimmt die Merkmale der vergangenen Epochen auf, bewegt sich aber gleichzeitig in entgegengesetzte Richtung und schafft auf diese Weise neue Räume, die oft genau

das Gegenteil der historischen Kirchen darstellen. Das, was wir im allgemeinen vom Kirchoraum kennen, nämlich den dunklen, mit Gegenständen überladenen Raum, der keinen Bezug zur Außenwelt hat, weil die Fenster erst in vier Meter Höhe anfangen, wird in der modernen Architektursprache heller, kompakter und neutraler und steht sogar, wie z.B. bei Tadao Ando, im Einklang mit der Natur. So versucht man, den Menschen die Religion zeitgemäß näher zu bringen, ohne die religiösen Werte dabei zu vernachlässigen.

Der zeitgenössische Kirchen- und Synagogenbau hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Bedürfnisse des Menschen und ihn selbst in den Mittelpunkt zu stellen und alles Sakrale, Heilige und Göttliche und die damit verbundenen materiellen Werte auf ein Minimum zu reduzieren, um damit einen einfachen, leeren und stillen Raum zu schaffen, der sich ganz auf seine Nutzung hin konzentriert. Dabei wird die Innen- und Außengestaltung so neutral gehalten, dass jeder ihn zwanglos auf seine Weise annehmen kann.

Le Corbusier, Tadao Ando und Dominikus Böhm haben dem Kirchenbau und Louis Kahn und Alfred Jakobi dem Synagogenbau eine ganz neue geistige Richtung gegeben und Gotteshäuser geschaffen, die sich durch moderne Architektursprache und ihre Wahl der Baumaterialien in das Stadt- und Landschaftsbild einfügen. Das Verhältnis zwischen Innen und Außen wird im Gegensatz

zu den traditionellen Sakralgebäuden sehr fließend gehalten, um den Außenraum mit dem Innenraum zu verbinden. Auf diese Weise werden Kirchen und Synagogen von der breiten Öffentlichkeit viel offener angenommen und passen sich den zeitgemäßen Anforderungen des Menschen in seiner Gesellschaft an.

Der moderne Moscheebau in Deutschland hingegen tut sich sehr schwer, gleichzeitig seine traditionellen und religiösen Werte beizubehalten und sie in eine wertneutrale, bis ins Detail durchdachte und zeitgemäße Architektur zu transferieren.

Multireligiosität im Stadtbild

Ausgangssituation: Die Notwendigkeiten

Als Folge der Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges entstand bei den Deutschen ein gemeinsames starkes Bedürfnis nach Wohlstand, Sicherheit, wirtschaftlichem Aufschwung und Stabilität. Aus dieser Notwendigkeit heraus entwickelte sich Deutschland seit den späten 50er Jahren zu einem Einwandererland, dessen Ziel es war, mit Hilfe eben jener „Gastarbeiter“ den Wohlstand wieder zu erlangen. In Folge dieser Entwicklung entstanden in Deutschland unsere heutigen „multikulturellen und multireligiösen“ Städte. Einer der Ursprünge für Multireligiosität liegt also in der



Multireligiosität entsteht oft aus der Notwendigkeit heraus, wenn Menschen unterschiedlicher Herkunft an einer Sache lebenslang arbeiten. Pieter Bruegel d.Ä. „Turmbau zu Babel“, 1563.

Notsituation, in der sich Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg befand. So gesehen ist die Multireligiosität in Deutschland aus einer Notwendigkeit heraus entstanden.

Dies steht im Gegensatz zu den Kolonialmächten England und Frankreich, die in den entsprechenden Ländern, aus denen die Mehrheit ihrer heutigen Emigranten stammt, auch waren.

Multireligiosität ist aber durchaus keine Erfindung unserer modernen Gesellschaft, sondern ein Phänomen, das in vielen Gesellschaften schon immer existiert hat. Multireligiosität ist kein abgeschlossener, sondern ein unaufhaltsamer Prozess. Die Voraussetzung für diesen Prozess ist jedoch eine gesellschaftliche Basis, die in ihrer Grundstruktur (religiös und kulturell) neutral

Jeder Mensch trägt das Bild seiner Stadt mit sich.



Multireligiosität hat es schon immer gegeben. Jerusalem als Beispiel dafür, wie sich Vielfalt der Religionen im Stadtbild an den Sakralbauten erkennen lässt. Jerusalem, Israel 1990.

und demokratisch ist und die sich nach außen als eine „weltoffene Gesellschaft“ bezeichnet. Nur dann hat Multireligiosität eine Entwicklungschance. Das Fehlen einer religiösen Dominanz in der modernen europäischen Gesellschaft erlaubt es, dass zugewanderte Gemeinschaften ihre Religion und Kultur bis zu einem gewissen Grad frei ausüben können.

Die gegenwärtige Situation: Die Heimatlosigkeit

Zugewanderte Gemeinschaften „transportieren“ somit ihre Identität, die im Herkunftsland stark verankert ist, in das neue Stadt-

bild hinein und verändern es ihren Bedürfnissen und Wünschen entsprechend. Die sichtbaren und wahrnehmbaren Elemente einer multireligiösen Gesellschaft im Stadtbild (religiöse Gebäude, Schriften, Kleidung, Sprache) werden zu Spiegelbildern ihrer Identität. Überwiegend die erste Generation der Einwanderer sieht sich ihrem Heimatland stark verbunden. Aus der Ablehnung der vorgefundenen Gesellschaftsstruktur heraus entwickelte sich bei den Emigranten ein Gefühl der „Heimatlosigkeit“, welches durch die Ausübung eigener Rituale langsam verdrängt wurde. Die damit verbundene Bereitschaft und Entschlossenheit, hier zu bleiben, zeigt die Zufriedenheit einer Gemeinde in einer fremden Gesellschaft, was gleichzeitig eine Anpassung an die „verheimatlichte“ Gesellschaft bedeutet. Auf diese Weise entstehen ständig neue kulturelle und religiöse Gemeinschaften.

Die vorhandene Religiosität im Stadtbild wird durch den Zuwachs fremder, eingewanderter Religionsgemeinschaften erweitert. Die so entstandene multikulturelle Gesellschaft lebt vom Zusammenleben der unterschiedlichen Religionen. Für viele ist die eigene Religiosität eine Hilfe, um in der fremden Gesellschaft anerkannt zu werden. So werden z.B. der Moschee in einer multireligiösen Gesellschaft immer mehr soziale Funktionen zugeschrieben, als in einem islamischen Land. So haben sich die religiösen Gemeindeglieder in Deutschland in den

letzten Jahren als Treffpunkt ihrer Gemeindemitglieder entwickelt, die nicht nur zum „Beten“, sondern auch zum Lesen, Studieren, Reden, Essen oder einfach nur um Ratschläge zu holen, ihre Gemeindegemeinschaften aufsuchen. Die klassische Moschee, die ausschließlich rein religiösen Zwecken dient, gibt es hier in der multikulturellen Gesellschaft nicht. Sie wird als Gebetshaus gebaut und anschließend „zweckentfremdet“, bzw. „zweckerweitert“ und schließlich multifunktional genutzt. Auf diese Weise eignen sich die Gemeinden interdisziplinäre Aufgaben an, die verstärkt eine Zusammenarbeit mit der Stadt erfordern und somit einer Anpassung an das Stadtbild näher rücken. Z.B. die Türkische Moschee in der Münchenerstrasse, wo ein Obst- und Gemüseladen, ein Friseurladen, eine Koranschule, eine kleine Bibliothek und ein Cafe integriert sind.

Die Problematik: Kompromisslösungen

Durch diese Multireligiosität erlebt die Stadt viele soziale und städtebauliche Veränderungen. Die größte und problematischste Veränderung, die einer Stadt bevorsteht, ist, wenn es um das Schaffen von Orten und Räumen geht, wo Menschen anderer Kulturen ihre Religion ausleben können. Die Angehörigen einer fremden Religion wünschen sich das Vorhandensein ihrer religiösen Identität sichtbar im Stadtbild. Ihre eigene religiöse Identität



Multireligiosität ist kein Nebeneinander, sondern ein Miteinander. Die Verflechtung von Islam und Christentum symbolisch dargestellt durch Farbgestaltung und Transparenz der Formen. Monika Barone und Shahid N. Sadiq „Die Vision“ 1995.

schafft eine eigene Vorstellung eines Stadtbildes. Jede Religion hat aber das Recht, für sich einen ihrer Philosophie angemessenen Raum zu schaffen, auch wenn er zunächst in das Stadtbild nicht passt, damit das Gesamtbild „irritiert“ und dadurch zu Konflikten mit der umliegenden Nachbarschaft führt.

Architekten und Stadtplaner sind ständig darum bemüht, das Stadtbild positiv zu erhalten und dieses Bild langfristig zu bewahren. Diese Aufgabe wird in einer multireligiösen Gesellschaft als besonders schwierig betrachtet, da Kompromisslösungen, die schon im Entwurf eines Gebetshauses vorprogrammiert sind, erst nach der Realisierung des Gebäudes im Stadtbild sichtbar werden und mich persönlich als

Sobald wir in unserer Umgebung ein kulturelles oder nationales Zeichen setzen, erkennen wir unsere Identität im Stadtbild wieder.

Architekt nachdenklich stimmen. Es gibt dafür ausreichend Beispiele in Deutschland und Frankfurt und Umgebung, an denen eine Kompromisshaltung aller Projektbeteiligten am Gebäude deutlich wird, die sich auch im Stadtbild niederschlägt.

In den meisten multikulturellen Gesellschaften leben die Gemeinden unterschiedlicher Religionen und Herkunft nebeneinander und es entstehen im Laufe der Zeit riesige Stadtteile - wie z.B. Southhall, eine Londoner Vorstadt - die zu Gettoisierung neigen und sich von ihrer „gesellschaftlichen Basis“ (London City) lösen. Auch in Frankfurt neigen einige Stadtteile zu dieser Entwicklung, z.B. die Münchener Strasse. Sie gilt als die multikulturelle und multireligiöse Strasse unserer Stadt überhaupt. Sie ist aber städtebaulich von der Stadtmitte so ausgegrenzt, dass sie im Frankfurter Stadtbild kaum sichtbar wird. Denn in meinen Augen ist das bunte Leben, das in dieser Strasse herrscht, von der City, der Hauptwache, durch den toten Zwischenraum, den der Willy-Brandt-Platz darstellt, völlig abgetrennt.

Eine multikulturelle Gesellschaft und Multireligiosität im Stadtbild werden nur dann positiv angenommen, wenn nicht nur innerhalb der Gemeinden, sondern auch zwischen den Gemeinden und ihrer gesellschaftlichen Basis - also dem Immigrationsland/ Einwandererland - ein kultureller Austausch erkennbar ist.

Dieser Austausch wird bei einer zugewanderten Gemeinde erst in

ihrem Integrationsprozess sichtbar. Das „Endprodukt“ eines Integrationsprozesses ist nicht so wichtig, wie der Weg, der dazu geführt hat. Ein Integrationsprozess ist gleichzeitig ein Lernprozess, in dem die Bereitschaft zur Veränderung sehr entscheidend ist.

Wenn ein Emigrant seine Bereitschaft zum Lernen nicht zeigt, ist er meines Erachtens gegenüber der heranwachsenden Generation verantwortungslos und egoistisch. Dieser Lern- und Integrationsprozess ist auf vielen Wegen erreichbar. Die sichtbarste und wohl deutlichste Integration und Bereitschaft zur Eingliederung in das Stadtbild zeigt eine Gemeinde in dem Bau ihrer religiösen Gebäude, den Gebets- bzw. Gemeindehäusern.

Beispiel für einen Lösungsansatz: Der Moscheebau

Angesichts dieser Problematik und den Erfahrungen, die wir aus anderen Ländern gewonnen haben, bin ich der Meinung, dass wir z. B. dem Moscheebau in Deutschland eine neue geistige Richtung geben sollten. Deshalb haben wir kürzlich bei der Planung und Realisierung einer Moschee in der Offenbacher Landstrasse in Frankfurt am Main eine Gebäudeform entwickelt, bei der ein multifunktionaler und nach außen hin religionsneutraler Charakter sichtbar wird. Ein Moscheebau, der in seinem Grundkonzept (Funktion und Nutzung)

die islamischen Werte der Gemeinde nicht vernachlässigt, sondern sie zweckerweitert und sich trotzdem durch zeitgenössische Architektursprache und die Wahl der Baumaterialien in das Stadtbild einfügt.

Architektur kann also auch als ein Medium für die Integration einer zugewanderten Gemeinde genutzt werden.

Die gesamte Entwurfsphase unserer Arbeit bei diesem Projekt, von der Idee bis zur Realisierung der Moschee, zeigt gleichzeitig einen Lern- bzw. Integrationsprozess der Bauherrn, die überwiegend aus der ersten Generation stammen und natürlich auch versucht haben, das Bauvorhaben in Richtung Kompromisslösung zu steuern. Natürlich fing alles mit einer kleinen Skizze harmlos und nüchtern an und entwickelte sich nach fast fünfjähriger Entwurfsphase zu einem für jeden Menschen zugänglichem Gebäude, in dem formale Elemente nach und nach reduziert wurden. Entwerfen heißt für mich nicht, einen Raum zu schaffen und ihn anschließend mit einer Hülle zu dekorieren bzw. zu verkleiden.

Unser Anspruch jedoch ist, ein für alle Gemeinden zugängliches Gebäude zu entwerfen. Ein Gebäude, in dem die religiösen und kulturellen Werte nicht verloren gehen, aber in dem eine Bereitschaft zur Integration im Stadtbild sofort sichtbar wird. Ich halte viel vom „Tag der offenen Moschee“, finde aber, dass es zu wenig ist, denn religiöse Einrichtungen in einer multireligiösen Gesell-

schaft sollten für uns alle, egal welcher Religion wir angehören, immer und nicht nur einen Tag im Jahr zugänglich sein. Nur dann verstehen wir sie als Teil unseres Lebens. Diese Zugänglichkeit muss im Stadtbild sichtbar sein. Religiöse Bauten sind für mich öffentliche Räume und dürfen durch traditionelle Bauelemente nicht monoreligiösen Charakter ausstrahlen.

Multireligiosität darf nicht als Addition unterschiedlicher Religionen nebeneinander verstanden werden, sondern sollte den Anspruch haben, verschiedene Religionen zusammen in einem Gebäude verkörpern zu können, sodass wir von einem multireligiösen und multifunktionalen Gotteshaus reden, das nicht ausschließlich auf eine bestimmte Religion zugeschnitten ist.

Vielleicht ist mein Denken zu visionär, aber ein kleines Beispiel aus Iran und Deutschland soll uns als Abschluss meines Vortrages zum Nachdenken anregen:

Unbeabsichtigte Ähnlichkeiten bei zwei zeitgenössischen religiösen Bauten unterschiedlicher Religionsarten von unterschiedlichen Architekten und an unterschiedlichen Orten zeigen die einheitlichen Anforderungen einer Religionsgemeinschaft an ihr Gebetshaus.

Die moderne Sakralarchitektur stellt zunächst die menschlichen Bedürfnisse in den Mittelpunkt: Bedürfnis nach Ruhe, Besinnlichkeit, Leere, Gottesnähe, Medita-

Der Kirchturm einer Kathedrale war bis in das Industriezeitalter das höchste Gebäude in der Stadt. Der Innenhof einer Moschee bildet heute noch den größten leeren Raum in einem dichten Stadtzentrum und hat mit der umliegenden Stadtstruktur nichts oder sehr wenig zu tun.

Die Religiosität schafft nicht nur Räume zur Ausübung religiöser Handlungen, sondern auch Räume der Ruhe, des Nachdenkens, des Verweilens und der Besinnlichkeit.

tion, Geborgensein, Gemeinsamsein, sich versammeln, Nahrung zu sich nehmen, sich ausruhen. All das muss uns ein Gotteshaus geben können. Da diese Bedürfnisse religionsunabhängig sind, müssen folglich die Gotteshäuser diese Religionsunabhängigkeit im Stadtbild auch deutlich zeigen.

Dieser Feststellung nachgehend, stelle ich mir die Frage bei meinen Konzeptfindungen: warum

nicht dieses Thema aufgreifen und bewusst ein multifunktionales und religionsneutrales Gebäude bauen, das sich in das Stadtbild einfügt, anstatt es zu irritieren? Zumal multireligiöse und multifunktionale Gotteshäuser den Vorteil haben, dass sie unnutzbar sind und mit wenigen kleinen Umbauten im Innenraum einer anderen oder mehreren Religionsarten jederzeit angepasst werden können.

Erste Entwurfsphase, 1996: Die traditionelle Moschee, unabhängig vom Standort.



Letzte Entwurfsphase, 2002: Das multireligiöse/multifunktionale Gotteshaus fern ab von stilistischen und historisierenden Bauelementen.



Arbeitsgruppe: Die verborgene Tradition. Was können die Religionen an Wissen für eine demokratische Gesellschaft bieten?

Impulsreferat: Andreas Ackermann

Mit dieser AG wird ein aktuelles und akutes Spannungsfeld thematisiert, dass sich zwischen den Polen „Staat“ und „Religion“ erstreckt. Dieses Feld erhält seine Brisanz durch eine Reihe von Gegensatzpaaren, die einem unmittelbar in den Sinn kommen, wenn von dem Verhältnis von Staat und Religion die Rede ist. Zu diesen Gegensatzpaaren gehören Vernunft – Glauben, Individualität – Kollektivismus, Gleichheit aller vor dem Gesetz – religiöse Sonderrechte für einzelne sowie Mehrheitswahlrecht – göttliche Ordnung. Da wir unsere Gesellschaft gerne als in der Tradition der Aufklärung stehend begreifen, sind wir nur zu schnell bereit, die Probleme, die aus der Spannung zwischen Staat und Religion resultieren, vor allem bei den Anderen zu suchen. Das beispielhafte Andere aber ist – spätestens seit dem 11. September – der Islam, gerade diese Religion gilt als Beispiel für die Folgen einer nicht eingelösten Trennung der politischen und der religiösen Sphäre. Dabei wird häufig vergessen, dass es mehrere Jahrhunderte dauerte, bis das Christentum

auf den Anspruch der Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden verzichtete. Und es gibt Stimmen, die überzeugend darlegen, dass das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland auf (letztlich religiösen) Voraussetzungen basiere, die eine säkulare Verfassung gar nicht garantieren könne. In dieser Hinsicht gilt es also, vorsichtig zu argumentieren und nicht vorschnell auf die Anderen zu verweisen.

Um ein wenig die Brisanz aus dem Thema „Staat und Religion“ zu nehmen, und auch, um es ein wenig handhabbarer zu machen, schlage ich eine Umformulierung des Titels unserer AG vor. Wir sollten etwas genauer fragen: Welche religiösen Erfahrungen können Migranten in eine säkularisierte und multikulturelle Gesellschaft einbringen? Lassen Sie mich im Folgenden am Beispiel der Yeziden, mit denen ich mich als Ethnologe seit geraumer Zeit beschäftige, kurz erläutern, wohin uns diese Frage führen könnte.

Die Yeziden sind eine kurdischsprachige religiöse Minderheit, deren Zahl auf ungefähr 500.000 Menschen geschätzt wird, die – wie die übrigen Kurden – über die Staatsgebiete der Türkei, des Irak und Syriens sowie Georgiens

Religion stellt ein wichtiges identitätsstiftendes Element in der Fremde dar.

*Religiöse
Vorstellungen und
Handlungen
yezidischer Migranten
in Deutschland können
variieren, je nachdem
aus welchem Land sie
gekommen sind.*

und Armeniens verteilt leben. Da sie nicht wie die Mehrheit der Kurden sunnitische Muslime sind, sondern eine eigene Religion haben, kann man sie als eine „doppelte Minderheit“ bezeichnen. Sie werden also nicht nur als

„Kurden“, als eine ethnische Minderheit verfolgt, sondern auch als eine religiöse Minderheit, als nicht-Muslime, die häufig als „Teufelsanbeter“ diffamiert werden. Aufgrund des starken Verfolgungsdrucks haben viele Yeziden ihre Heimat in Richtung Europa verlassen, wobei die meisten von ihnen nach Deutschland geflüchtet sind, wo inzwischen schätzungsweise 50.000 Flüchtlinge leben.¹

Welche Erfahrungen bringen diese Flüchtlinge mit, die für ein multireligiöses Zusammenleben in einem säkularen Staat hilfreich sein könnten? Hier lassen sich vier Erfahrungshintergründe aufzeigen, die mit Pluralismus, Synkretismus, Orthopraxie und Diaspora stichwortartig benannt werden können.

Pluralismus verweist auf die Tatsache, dass die Yeziden schon immer in einem sowohl ethnisch als auch religiös gemischten Umfeld gelebt haben. In „Kurdistan“ leben u.a. Kurden, Araber, Armenier und Turkmenen, die sich als z.B. assyrische, nestorianische oder syrisch-orthodoxe Christen identifizieren, als sunnitische, schiitische oder alevitische Muslime, als Yeziden, Juden oder Zoroastrier. Auch wenn diese ethnischen und religiösen Gruppen nicht immer friedlich miteinander (bzw. neben-

einander) gelebt haben, so hat sich schon immer die Notwendigkeit eines geregelten Umgangs gestellt, mussten Formen der Kooperation und des Umgangs mit Konflikten gefunden werden.²

Synkretismus ist ein religionswissenschaftlicher Begriff, der die Vermischung zweier oder mehrerer religiöser Traditionen bezeichnet, die sich von ihrem Selbstverständnis her eigentlich als unvereinbar gegenüberstehen. Wie viele der im Vorderen Orient ansässigen Religionsgemeinschaften kann die yezidische Religion in höchstem Maße als synkretistisch bezeichnet werden. In ihr scheinen sich altmediterrane und altesopotamische, judenchristliche und islamische sowie zoroastrische Elemente vermischt zu haben. Dies hat u.a. dazu geführt, dass es in einem Gebet der Yeziden heißt: „Lieber Gott, schütze erst die zweiundsiebzig Völker und dann uns.“

Orthopraxie bedeutet im Unterschied zur Orthodoxie (dem Festhalten an einer „reinen“ Lehre), die Betonung des rechten Handelns in der Lebenspraxis. Die Yeziden besitzen keine Heilige Schrift, wie Juden, Christen oder Muslime, sie geben ihre Religion durch mündliche Unterweisung und das Vorbild rechter Lebensführung weiter. Aus diesem Grund können religiöse Vorstellungen und Handlungen yezidischer Migranten in Deutschland variieren, je nachdem aus welchem Land sie gekommen sind.

Diaspora, der Begriff der sich klassischer Weise mit der Zerstreuung

der Juden in aller Welt verbindet, trifft heute auf immer mehr Migrantengruppen zu. Inzwischen hat sich allerdings die Perspektive auf den Begriff gewandelt: Galt Diaspora lange Zeit als bedauernswertes Schicksal einer Gruppe, die ihre Heimat und damit auch ihre Identität verloren hatte, so werden nun immer häufiger auch positive Seiten der Diaspora deutlich (allerdings nur unter der Voraussetzung, dass keine akute Verfolgung zu befürchten ist), nämlich einer kreativen Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und des Anspruchs, diese auch über nationale Grenzen hinweg leben zu dürfen. Auch hier geben die Yeziden ein Beispiel: Einerseits fürchten sie um den Verlust ihrer kulturellen und religiösen Identität, die – obwohl nicht mehr der Unterdrückung und Verfolgung ausgesetzt – inmitten eines säkularen und „modernen“ Umfeldes wie „ein Zuckerstück im Wasser“ zu verschwinden drohe. Andererseits bietet das gleiche Umfeld den Yeziden die Chance, sich über die Gründung von Vereinen und Kulturzentren, Zeitschriften und Internetdiskussionsforen nicht nur zu organisieren, sondern auch über die Inhalte ihrer Religion neu zu verständigen. Die Bedeutung dessen, was es bedeutet, Yezide zu sein, wird zwischen den Generationen und Geschlechtern, aber auch zwischen Laien und Klerikern auf eine ganz andere Art und Weise verhandelt, als es in der Heimat möglich gewesen wäre.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die yezidischen Migranten folgende wertvolle Er-

fahrungen in eine säkularisierte multikulturelle Gesellschaft, wie sie die Bundesrepublik darstellt, einbringen können:

- Religion stellt ein wichtiges identitätsstiftendes Element in der Fremde dar. In einer pluralistischen Gesellschaft darf allerdings keiner Religion ein Alleinvertretungsanspruch zukommen, vielmehr ist auf die Gleichwertigkeit aller religiösen Bekenntnisse sowie Möglichkeiten der (punktuellen) Kooperation mit anderen Religionen zu verweisen.
- Dies ist vor allem dann möglich, wenn religiöse Praxis wichtiger ist als die Befolgung starrer Regeln. Wie (auch) die Erfahrung von Diasporagruppen zeigt, können sich Traditionen ändern, ohne einen Identitätsverlust heraufzubeschwören. D.h. religiöse Traditionen sind durchaus in der Lage, sich an die Bedingungen säkularer Gesellschaften anzupassen.

Religiöse Traditionen der Yeziden sind durchaus in der Lage, sich an die Bedingungen säkularer Gesellschaften anzupassen.

Anmerkungen

- 1 Ausführlicher dazu: Ackermann, Andreas (2003): Yeziden in Deutschland: Von der Minderheit zur Diaspora. In: Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde 49, S. 157-177.
- 2 Vgl. Ackermann, Andreas/Müller, Klaus E. (Hg.) (2002): Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften; Geschichte, Problematik und Chancen. Bielefeld, transcript Verlag.

Kurzbericht: Lutz Lemhöfer

In der älteren religiösen Tradition sowohl des Islam als auch des Christentums findet sich etwa das Element der Wahl.

Schon die Formulierung des Themas der Arbeitsgruppe mag überraschen. Gerade in der heutigen aufgeregten Debatte um „Fundamentalismus“ (insbesondere dem Islam angelastet) erscheinen religiöse Traditionen manchmal eher als Hindernis denn als Unterstützung für die Entwicklung zu mehr Demokratie. Das ist jedoch nach Meinung vieler, die in der Arbeitsgruppe mitdiskutierten, eine allzu vordergründige Sicht der Dinge. In der älteren religiösen Tradition sowohl des Islam als auch des Christentums findet sich etwa das Element der Wahl. Der Prophet Mohammed habe z.B. dringend empfohlen, sobald sich mehr als drei Menschen zu einer gemeinsamen Tätigkeit oder einem Vorhaben zusammenschließen, einen Führer durch Wahl zu bestimmen. Offenbar, um ungeordnete oder spontane Führungsansprüche durch ein geregeltes Verfahren zu kanalisieren. Auch habe die Tradition vorgesehen, etwa einen Kalifen umgehend abzuwählen, wenn er gegen Vorschriften der Religion verstoße. Auch der habe somit das religiöse Gesetz zu respektieren und könne sich nicht darüber hinwegsetzen. Insofern gebe das religiöse Gesetz den Untertanen mit der Abwahlmöglichkeit ein demokratisches Abwehrrecht in die Hand. Und Meinungen, nur das Christentum biete Instrumentarien und Anstöße für die Entwicklung

der Demokratie, wurden daher zurückgewiesen. Freilich wurden auch Zweifel an der Vereinbarkeit von islamischer Tradition und Demokratie laut, insbesondere von Teilnehmern aus dem Iran. Deren Erfahrung mit einem islamischen „Gottesstaat“ hatte sie ja zur Flucht gezwungen, um in demokratischen Verhältnissen leben zu können. Um so wichtiger, so wurde angemerkt, sei es, dass sie hier in Deutschland nicht so lange vom Wahlrecht ausgeschlossen seien wie nach der gegenwärtigen Gesetzeslage. Die Frage nach dem kommunalen oder weiter gehenden Wahlrecht für Ausländer stellte sich hier mit neuer Dringlichkeit.

Eine Tradition von Wahlen kennt auch das Christentum schon lange vor der Moderne. Nicht bei allen Ämtern, wohl aber seit alters her in den Klöstern und Ordensgemeinschaften. Schon in der Nachfolge der charismatischen Gründergestalten werden dort die Leitungämter durch Wahl bestimmt, sei es nun der Abt bei den Benediktinern oder der Guardian bei den Franziskanern. Letztere nehmen sogar für sich in Anspruch, das Rotationsprinzip erfunden zu haben: mehr als einmalige befristete Wiederwahl bei Leitungämtern ist nicht möglich. Ungeachtet autoritärer Strukturen in anderen Zusammenhängen, so wurde betont, kennt das Christentum Traditionen, die auf Gleichheit und Beteiligung drängen.

Eine offene Frage stellt heute allerdings die Beteiligung auch von

Vertretern nicht-christlicher Religionen in gesellschaftlichen Institutionen dar. Dies gilt insbesondere für Gremien innerhalb der demokratischen Gesellschaft, die nicht durch allgemeine Wahl, sondern durch Institutionen Vertretung nach vereinbartem Proporz zustande kommen. Wo bleibt die Vertretung der Muslime in den Rundfunkkräften? Eine Frage, die in der Arbeitsgruppe gestellt wurde, aber keine Antwort fand. Freilich spielt hier die Frage eine Rolle, welche Institution beanspruchen kann, die Gesamtheit der Muslime in Deutschland oder einer Region zu repräsentieren. Davon völlig unbelastet wäre allerdings die erkennbare Präsenz von Menschen „fremder“ Religion in den Medien-Programmen selbst. Wenn eine Moderatorin mit Kopftuch durch ein politisches Magazin führt, so wurde argumentiert, habe das womöglich eine höhere symbolische Bedeutung in der Öffentlichkeit als ein neuer Gremien-Proporz hinter verschlossenen Türen. Dazu passt ein Vorschlag, der erst ein Vierteljahr nach der Tagung in die Öffentlichkeit kam, der inhaltlichen Kongruenz wegen aber hier erwähnt werden soll: der Ratspräsident der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, hat unlängst angeregt, dem „Wort zum Sonntag“ im Fernsehen ein muslimisches „Wort zum Freitag“ an die Seite zu stellen.

Vielleicht würde der überraschende Blick auf fremde Religion im Alltag auch die eigene,

womöglich vergessene religiöse Tradition neu ins Spiel bringen, im besten Sinne fragwürdig machen. Mehrere Diskussionsteilnehmer berichteten jedenfalls von vergleichbaren Erfahrungen. Da hatte einer die klassische deutsche Philosophie erst auf dem Umweg über die vertriebenen jüdischen Lehrer wie Martin Buber oder Franz Rosenzweig wieder entdeckt. Oder Lehrer berichteten aus der Grundschule, wie Kinder erst unter den neugierigen Fragen muslimischer Freundinnen und Freunde sich mit neu erwachtem Interesse damit beschäftigten, was an christlichen Feiertagen wie Ostern oder Pfingsten eigentlich gefeiert wird und warum ein Kreuz in der Kirche hängt und neben dran ein rotes Lämpchen brennt. Das Fremde, so scheint es, kann neugierig machen und neue Perspektiven eröffnen. Vor allem dann, wenn es nicht durch wirkliche oder vermeintliche Machtansprüche Angst erzeugt. Vielleicht ist deshalb von machtarmeren Religionen am meisten zu lernen, wie dies am Beispiel der Yeziden im Eröffnungsbeitrag von Andreas Ackermann sichtbar und in die Diskussion eingebracht wurde.

Dem christlichen „Wort zum Sonntag“ im Fernsehen könnte man ein muslimisches „Wort zum Freitag“ an die Seite stellen.

Wenn Kinder erst unter den neugierigen Fragen muslimischer Freundinnen und Freunde sich mit neu erwachtem Interesse damit beschäftigten, was an christlichen Feiertagen wie Ostern oder Pfingsten eigentlich gefeiert wird und warum ein Kreuz in der Kirche hängt und neben dran ein rotes Lämpchen brennt.

Arbeitsgruppe: Welche Begegnungsmöglichkeiten haben Frauen in einer multireligiösen Stadt?

Impulsreferat: Nevâl Gültekin

In vielen Darstellungen über Migrationserfahrungen stellt Religion einen „Raum“ dar, über den Menschen die Verbindung zu ihrer Zugehörigkeit suchen.

Religion wird oft im übertragenen Sinne, also metaphysisch, zu einem Raum, der die Verbindung zur Familie, Gemeinschaft oder Heimat aufrecht erhält und die Trennung überbrückt. So erzählte eine Referentin bei der ersten Tagung hier im Dominikanerkloster, dass sie als junges Mädchen allein von Ägypten nach Deutschland kam, um in einem Internat ihre Schulbildung zu erhalten¹. In dieser Zeit suchte sie in der Religion, im Gebet und Zwiegespräch mit Gott die innere Verbindung zu ihren Eltern und Geschwistern. Für sie, die nicht streng religiös erzogen worden war, wurde Religion zur Zuflucht, zu „einer schwimmenden Insel im Meer der Fremdheit“. Die inneren Gespräche in der Muttersprache mit Gott waren Ersatz für Familienkommunikation, für Gespräche mit den Eltern, die sie nur selten anrufen konnte. Die Gebete waren Schutz vor der Angst und der Einsamkeit angesichts der gro-

ßen Entfernung zur Familie und der fehlenden elterlichen Fürsorge, Liebe und Zuwendung.

Religion bietet manchen aber den tatsächlichen Raum und den Ort, in dem sie die Begegnung mit Menschen eigener Herkunft leibhaftig verwirklichen können. Dort erhalten sie auch konkrete Hilfe für die Lösung von alltäglichen, migrationsspezifischen Problemen², zum Beispiel im Bericht eines italienischen Seelsorgers über seine jahrzehntelange Arbeitserfahrung mit Familien in der italienischen Mission. Religion ist demnach Ersatz für das „fehlende Haus“ mit der Geborgenheit der Familie oder Ersatz für die „Piazza“ als Ort der Begegnung und Kommunikation, und als Ort der Meinungsbildung. Somit ist Religion für viele andere Menschen im Einwanderungsland auch Ersatz für Familie und Heimat.

Religion hat manchmal die Funktion der Bewahrung von Familien- oder heimatlicher Tradition. Dabei spielt es für viele Menschen unterschiedlichen Glaubens offensichtlich keine Rolle, ob sie vor der Migration gläubig oder Atheisten waren. Eine aus Israel stammende Referentin der letzten Tagung bezeichnete sich und ihre in Israel sozialisierten AltersgenossInnen eher als eine Gott

*Religion hat manchmal
die Funktion der
Bewahrung von
Familien- oder heimatlicher
Tradition.*

hinterfragende bzw. atheistische Generation (- was unmittelbar mit der Shoa zu tun hatte -)³. Die jüdischen religiösen Feiertage und Feste wie Schabbat, Bar- oder Bat-Mizwa wurden von dieser Generation als Tradition und nicht zu sehr als religiöse Praxis gelebt. In der Migration wurde es anders: Eine bewusste Hinwendung zur Tradition als religiöse Praxis (- auch in der Synagoge -) ist heute ihre Haltung. Die Unmöglichkeit, religiöse Feiertage und Feste als alltägliches gesellschaftliches Ereignis zu erfahren, hat sie dazu bewegt, sich in der Migration zur Religion zu bekennen.

Eine ähnliche Erfahrung des Verlusts schilderte auch Giovanni di Florian für die erste Migrantengeneration aus dem katholischen Italien. Sie konnten die vielen „Feiern der Volksreligiosität“, wie z.B. die Prozessionen oder Wallfahrten im Heimatland nicht mehr in der neuen bundesrepublikanischen Öffentlichkeit gestalten und erleben.

Ist es für Frauen besonders wichtig, gemeinschaftliche Begegnung über die Religion zu erhalten? Was ist das Frauenspezifische in Verbindung mit Religion und Migration?

These 1: Frauen sind generell fast in allen Gesellschaften weder in ökonomischen noch in gesellschaftspolitischen Strukturen als Verantwortliche und das öffentliche Leben Gestaltende anzutreffen oder vorgesehen. Frauen gestalten zwar das Leben im Hintergrund, halten die Ökonomie

mit ihrer Familienarbeit aufrecht und haben jeweils in ihrem eigenen Land Mitspracherecht. Aber die vorhandenen Strukturen in wichtigen Bereichen des öffentlichen Lebens verhindern sie, eine ernstzunehmende Rolle in der Gesellschaft zu spielen und Macht auszuüben. Die Macht- und Sprachlosigkeit im gesellschaftspolitischen und ökonomischen Sinne macht Frauen besonders anfällig, um im Bereich der Religion und des Spirituellen aktiv zu werden und dort den Freiraum für Eigenverantwortlichkeit zu finden und zu nutzen⁴

These 2: Die Sprach- und Machtlosigkeit von Frauen werden bedrückend, wenn sie als Familienangehörige in ein fremdes Land einreisen. Sie haben in der Regel nicht einmal so viel Mitspracherecht in der Gesellschaft wie die einheimischen Frauen und wie in ihrem eigenen Land.

Darüber hinaus verlieren sie im Einwanderungsland die Akzeptanz, die im Heimatort fraglos gegeben ist. Der zugewiesene Platz in der heimatlichen Gemeinschaft geht durch die Migration verloren. Ein neuer Platz am neuen Ort muss von den Frauen gefunden, erarbeitet und erkämpft werden. Weder im Arbeitsprozess noch im gesellschaftlichen Leben aufgenommen und verwurzelt, finden viele Frauen in dieser Situation eine Stütze in der Religion. In dem sozialen Subsystem der Religion bzw. der religiösen Zugehörigkeit können sich viele gesellschaftlich verorten.

These 3: Durch das Leben im

Die Sprach- und Machtlosigkeit von Frauen werden bedrückend, wenn sie als Familienangehörige in ein fremdes Land einreisen. Sie haben in der Regel nicht einmal so viel Mitspracherecht in der Gesellschaft wie die einheimischen Frauen und wie in ihrem eigenen Land.

Durch das Leben im fremden Land werden viele Einwanderinnen mit widersprüchlichen Anforderungen des Herkunftslandes und des Einwanderungslandes konfrontiert. Religion hilft ihnen solche widersprüchliche Anteile ihres Lebens und Alltags miteinander zu vereinbaren.

Für viele Frauen wird die eigene Religion erst in der Konfrontation mit einer „anderen“ bzw. „fremden“ Religion erkennbar und bewusst.

fremden Land werden darüber hinaus viele Einwanderinnen mit widersprüchlichen Anforderungen des Herkunftslandes und des Einwanderungslandes konfrontiert. Religion hilft Frauen solche widersprüchlichen Anteile ihres Lebens und Alltags miteinander zu vereinbaren⁵.

Durch die Anlehnung an die Religion können insbesondere Frauen, ob einheimisch oder eingewandert, eine persönliche Sicherheit und Stärke entfalten, wie wir auch in den oben angeführten Beispielen erkennen konnten. Mit dieser Art Stärke ist allerdings „politische oder gesellschaftliche Macht (...) nicht zu erlangen.“ Ausgestattet mit einer solchen Stärke können sich Frauen in sozialen Räumen von männlich besetzten Strukturen frei machen. Im Bereich der Religion und des Spirituellen können Frauen sowohl in modernen als auch in traditionellen Gesellschaften einen Freiraum für Eigenverantwortlichkeit finden⁶

These 4: Frauen unterschiedlichen Glaubens können aber auch in der Religion aufgrund männlicher Dominanz Machtlosigkeit erfahren. So kämpfen deutsche katholische Theologinnen seit Jahrzehnten gemeinsam und verbittert für die Anerkennung ihrer Priesterweihe⁷. Auch evangelische Theologinnen, Musliminnen und Jüdinnen kämpfen für die Gleichstellung und Gleichwertigkeit von Frauen und Männern in den institutionellen Strukturen verschiedener Religionen.

These 5: Für viele Frauen wird die eigene Religion erst in der

Konfrontation mit einer „anderen“ bzw. „fremden“ Religion erkennbar und bewusst. Frauen, die vor der Immigration ihre Religion nicht praktizierten, lehnen sich in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft an ihre Ursprungsreligion und deren Vorschriften an, weil sie die religiösen Praktiken von Menschen anderer Glaubensrichtungen mitbekommen⁸. So definieren und interpretieren viele den Stellenwert und die Erfordernisse der eigenen Religion neu und verorten sich darin ebenfalls von neuem.

Orte der Begegnung für Frauen in der multikulturellen und multireligiösen Stadt Frankfurt - Wie ist es zurzeit mit ihnen bestellt?

Fragen für die Diskussion:

Wäre es nicht wichtig, dass Frauen über die eigene Religion hinaus den Dialog zu Andersgläubigen suchen und fördern?

Brauchen Frauen dafür Räume, die Religionen übergreifend sind?

Wie könnten solche Räume aussehen? Existieren sie vielleicht schon sogar, z.B. Projekte für und von Migrantinnen?

Literatur:

Daoud-Harms, Mounira: Eine schwimmende Insel im Meer der Fremdheit. In: Jansen/Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. PO-LIS 38, Wiesbaden 2003.

Di Florian, Giovanni: Das Haus, die Piazza, die Gemeinde. In: Jansen/Keval (Hg.): Religion und Migration.

Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. POLIS 38, Wiesbaden 2003.

Klinkhammer, Gritt-Maria: ... und ich war irgendwie auch nicht zufrieden mit meinem Leben. Über den Zusammenhang von Identitätsbildung und Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition . In: Ulrike Krasberg (Hg.): Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten. Marburg, Curupira 1999.

Krasberg, Ulrike: Einführung. In: Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten. Marburg, Curupira 1999.

Otterbach, Rina: Die Beziehung zu meiner religiösen Zugehörigkeit auf dem Hintergrund meines Lebens außerhalb von Israel. In: Jansen/Keval (Hg.): Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration. POLIS 38. Wiesbaden 2003.

Presse- u. Öffentlichkeitsarbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung: Konflikt ist Realität. In: INFO FES Nr.: 4/2003, Bonn.

Yalçın-Heckmann, Läle: The predicament of mixing „culture“ and „religion“. Turkish and Muslim commitments in post-migration Germany. In: Baumann/Sunier: Post-migration ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments and comparison, Amsterdam 1995.

Anmerkungen

- 1 Mounira Daoud-Harms 2003, S. 44ff.
- 2 Giovanni di Florian 2003, S. 40ff.
- 3 Rina Otterbach 2003, S. 38ff.
- 4 Krasberg 1999, S. 13
- 5 Ebenda, S. 12
- 6 Ebenda S. 12
- 7 Presse- u. Öffentlichkeitsarbeit der FES 4/2003, S. 9
- 8 Yalcin-Heckmann 1995, S. 78-94

Kurzbericht: Angela Kleiner

Die Referentin, Frau Dr. Gültekin, ist Migrantin aus der Türkei und als Muslimin groß geworden. Sie lebt schon lange in Deutschland in einer, wie sie selbst sagt „multireligiösen“ Familie, ist also sowohl beruflich als auch privat mit dem Thema befasst.

Mit folgenden Thesen leitete sie die Diskussion ein:

I. Religion bietet – so Gültekin – einen Raum, über den Menschen nach ihrer Herkunft suchen können. Dies gilt insbesondere für MigrantInnen, da mithilfe der Religion die Verbindung zur Heimat aufrecht erhalten werden kann. Eine Ägypterin, die in Deutschland die Schule besuchte, habe in diesem Zusammenhang Religion als eine „Insel der Vertrautheit in einem Meer der Fremdheit“ bezeichnet.

Religion bietet dabei auch Räume, wo der Kontakt zu Menschen eigener Herkunft leibhaftig realisiert werden kann (z.B. Moscheen), ist Ersatz für das fehlende Haus der Familie, für die Piazza, für die Heimat.

Egal, ob Menschen vor der Migration Atheisten oder Gläubige waren: Religiöse Feste werden in der Fremde wichtiger als Ausdruck der verlorenen Heimat.

Diese These wurde von den TeilnehmerInnen – überwiegend Nicht-MigrantInnen – durch Reiseerfahrungen bestätigt. In der Fremde wird der Rückzug in religiöse Riten

und Räume wichtig als Erfahrung von Vertrautem und Bekanntem.

II. Für Frauen ist es besonders wichtig, in der Religion einen Ort der Vertrautheit zu finden.

- Die vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen sind noch immer männerdominiert, Frauen erleben Sprachlosigkeit im öffentlichen Raum. Religion und Spiritualität bieten einen Freiraum, in dem sie sich ausdrücken können.
- Migrantinnen erleben Sprach- und Machtlosigkeit besonders bedrückend, weil für sie zusätzlich der Platz in der heimatischen Gesellschaft verloren geht. Religion wird deshalb zu einer wichtigen Stütze.
- Religion hilft Migrantinnen auch, die Widersprüche zwischen Herkunfts- und Einwanderungsland zu verarbeiten.
- Die eigene Religion wird in Konfrontation mit anderen Religionen erkennbarer und bewusst. Sie wird wichtiger durch Erfahrung der Unterschiede.
- Frauen können aber auch in der Religion Machtlosigkeit erfahren, wie beispielsweise katholische Frauen, denen die Priesterweihe verweigert wird.

Diese Thesen dienen als Einleitung zur eigentlichen Frage der Arbeitsgruppe: Ob es in Frankfurt religionsübergreifende Räume gibt, in denen Frauen Kontakte knüpfen können.

Die Teilnehmerinnen - fast alle Deutsche und fast alle beruflich mit Frauenthemen befasst - konnten tatsächlich einige solcher Räume benennen:

Die **Sarah-Hagar-Gruppe** der Evangelischen Kirche in Frankfurt, die den Dialog zwischen Christinnen, Jüdinnen und Muslimen fördern soll.

Interreligiöses Frauentreffen im „Haus der Familie“ der Evangelischen Kirche in der Darmstädter Landstraße existiert schon seit langem. Die Frauen treffen sich alle vier Wochen samstags, wo mehrere Teilnehmerinnen der Arbeitsgruppe bereits sehr anregende Begegnungen hatten.

Informelle Treffen zwischen Frauen verschiedenen Glaubens: Wichtige Orte des Austausches und der Begegnung von Frauen sind zum Beispiel der Kinderspielplatz, Kindergarten und Schule. Denn bei der Erörterung von Erziehungsfragen kommen auch kulturelle und religiöse Aspekte zur Sprache.

Außerkirchliche Frauentreffs und Bildungsangebote: Auch dies sind wichtige Begegnungsmöglichkeiten für Frauen. Das fängt beim Frauencafé an, geht über Koch- und Nähkurse, über Sprachkurse bis zu Kursen zur beruflichen Weiterbildung und Wiedereingliederung. Überall da, wo Frauen sich in einem für sie reservierten Raum treffen können, kommt es in einer multikulturellen Stadt wie Frankfurt auch zu Begegnungen mit MigrantInnen und leicht zum Gespräch über verschiedene Kulturen und Religionen.

Allerdings machen alle Frauen, und insbesondere die, die beruflich mit Fraueninteressen befasst sind, die Erfahrung, dass diese Begegnungsstätten derzeit stark unter den öffentlichen Sparmaßnahmen leiden. Für Frauenprojekte werden Gelder gekürzt und viele sind von der Schließung bedroht.

So berichtete zum Beispiel eine Mitarbeiterin eines Wohlfahrtsverbandes, dass wegen anstehender Stellenkürzungen insbesondere die Angebote für MigrantInnen auf der Kippe stünden.

Vor diesem Hintergrund schloss die Arbeitsgruppe mit folgenden Wünschen und Forderungen:

- Die Vernetzung von Frauenprojekten wird wichtiger denn je. Vor dem Hintergrund der Sparmaßnahmen besteht die Gefahr, dass jede versucht, Gelder für die eigenen Projekte ins Trockene zu bringen. Um möglichst viele Projekte zu erhalten, wäre es aber wichtig, zu kooperieren und Synergieeffekte zu nutzen.
- Frauen müssen sich öffentlich artikulieren und Forderungen an die Politik stellen. Was an Frauenprojekten da ist, muss erhalten und möglichst ausgebaut werden. Trotz der schwierigen Situation müssen auch neue und weiterführende Forderungen formuliert werden, damit es keinen Rückschritt gibt. So könnte zum Beispiel ein Modell für einen multireligiösen Kinderspielplatz eine weiterführende Forderung sein.

- Für den kirchlichen Bereich zeichnet sich wegen der knapper werdenden Gelder klar ab, dass Menschen - Frauen wie Männer - auch ohne Geld Verantwortung für Gemeindegarbeit und Frauenprojekte übernehmen müssen. Dabei sollen sie von der Amtskirche auch die nötige Freiheit zum Handeln erhalten, d.h. das Laienamt muss gestärkt werden. Dennoch, so ein Hinweis aus der Arbeitsgruppe, müssten die Frauen darauf achten, dass sie das Ehrenamt nicht als allzu selbstverständlich und frauenspezifisch hinnehmen.

Arbeitsgruppe: Religion in der zweiten und dritten Generation

Impulsreferat: Sven Sauter

*Formen der Aneignung
von Religion können
für Jugendliche aus
Immigrantenfamilien
tragfähige Bausteine
zur Schaffung von
Heimat sein.*

Das Thema der Arbeitsgruppe „Religion in der zweiten und dritten Generation“ weckt vielfache Assoziationen und Phantasien über die scheinbar fremdartige religiöse Praxis und Vorstellungswelt von Jugendlichen der so genannten zweiten und dritten Generation aus Einwandererfamilien. Ich betone so genannte, weil sich hinter diesem Begriff etwas sehr unkonkretes und verschleiernendes verbirgt. Dieser Begriff vermag die vielfältigen Geschichten, Verläufe und Lebensentwürfe von den Nachkommen der Einwanderer oder Flüchtlinge, die in Deutschland aus unterschiedlichen Gründen anlandeten nur unzureichend wiederzugeben. Nur vor dem Hintergrund der verwickelten Geschichte Deutschlands als ein lange verleugnetes Einwanderungsland sind diese Geschichten angemessen zu verstehen. Um die gegenwärtigen Bilder hinsichtlich Religion, Immigration und Jugendlichen aus Immigrantenfamilien ein wenig zu irritieren, möchte ich anhand von zehn Thesen andere Lesarten präsentieren und im Abschluss ein kleines Fallbeispiel aufzeigen, um meine Ausführungen anschaulich zu machen.

These 1: Die intuitiven Bilder zu dieser Thematik wie, „Fundamentalismusverdacht“ bei türkischen Jugendlichen, Kopftuchdebatte, Islamismus, antidemokratische Impulse integrationsunwilliger Gruppen und Geschlechterunterdrückung versperren den Blick auf Formen der Bewältigung der Migrationgeschichte, gelungene Integrationsleistungen, tragfähige Verbindungen von Tradition und Moderne, Freiheit des Glaubens und Trost in der Fremde, Bekenntnisse zu religiöser Transzendenz.

These 2: Unter der Perspektive der Tagung behaupte ich, dass die Formen der Aneignung von Religion tragfähige Bausteine der Schaffung von Heimat für Jugendliche aus Immigrantenfamilien bedeuten können.

These 3: Die vielschichtigen Prozesse der Aneignung und der Ingebrauchnahme von Religion lassen sich mit der gegenwärtigen Optik, die eine strikte Trennung zwischen Tradition und Moderne zieht, kaum begreifen. Um scheinbar paradoxe Strukturen religiöser Orientierungen sehen und verstehen zu können, welche die übliche Wahrnehmungs- und Deutungsweisen von hier und dort, fremd und vertraut, religiöse versus säkulare Lebenspraxis als viel zu schlicht erscheinen lassen, ist es wichtig sie als konstru-

ierte Oppositionen in den Blick zu nehmen. Welche Rolle spielt Religion im Leben von Menschen, die sich mit Migrationprozessen auseinander zu setzen haben? Über welche Religion wird dabei verhandelt? Angemessene Antworten auf diese Fragen prüfen eigene Vorannahmen und stellen diese kritisch in Frage.

These 4: Formen der Aneignung der Religion von Jugendlichen aus Immigrantenfamilien sind geprägt von vielschichtigen Aspekten, die das Spannungsfeld, in dem diese Auseinandersetzung stattfindet, reflektieren. Wichtig dabei ist, dass erkannt wird, wo und wie diese Auseinandersetzung stattfindet. Es ist vor allem der lokale Ort als eine urbane Positionierung, der ihnen ein Bekenntnis und die dazugehörige Auseinandersetzung abfordert und zugleich ermöglicht. In diesen neuen Erfahrungsräumen entstehen nicht nur jugendkulturelle Neuschöpfungen, sondern es entsteht auch die Möglichkeit das Eigene als etwas Fremdes neu zu entdecken, es in der Aneignung zu transformieren und ein reflexives Verständnis zur Herkunftskultur und der gelebten Religion der Eltern zu etablieren¹.

These 5: Die Auseinandersetzung mit den Eltern über Themen wie Tradition, Herkunftskultur und religiöse Vorstellungen findet auf einer Ebene statt, die vor allem von der Dynamik adoleszenter Ablösung geprägt ist. Das bedeutet, sich von den Eltern und ihren Vorstellungen unabhängig zu machen und ein eigenes

Leben zu entwerfen. Vom gelingenden Ausgang der Adoleszenzkrise hängt ab, ob sich Autonomiebestrebungen realisieren lassen - oder ob sie untergehen. So zeigt beispielsweise die empirische Studie von Schiffauer über die „Gottesmänner“ in Deutschland² sehr anschaulich auf, wie die Hinwendung eines männlichen Jugendlichen zu einer als fundamentalistisch beschriebenen islamischen Gemeinde vor allem durch einen ungelösten Pubertätskonflikt dynamisiert wird³. In diesem Rahmen der Elternablösung und innerhalb der adoleszenten Suche nach Abgrenzung von der Elterngeneration erscheint die Hinwendung zur Religion unter der Perspektive subjektiver Aneignung verstehbar. Es handelt sich dabei um eine Art Selbstbefreiung von den religiösen Praxen der Elterngeneration, die als defensive Verwässerung der Religion in der Diaspora erlebt wurde.

These 6: Im Hinblick auf türkische Migrantenjugendliche, die sich zu einer türkisch-islamischen Gemeinde in Deutschland bekennen, lassen sich scheinbar paradoxe Prozesse, in denen sich die Hinwendung zum Religiösen entfaltet, aufzeigen. Dabei fällt der Blick auf die gerade skizzierten Transformationsprozesse, die sich beispielsweise darin äußern, dass sich viele türkische Immigrant*innenjugendliche in religiösen Gemeinden organisieren. Es sind zum Beispiel Vereinigungen wie Milli Görüs oder der VIKZ, die mit islamisch-fundamentalistischen oder traditionalistischen Orientierungen

Die Auseinandersetzung mit den Eltern über Themen wie Tradition, Herkunftskultur und religiöse Vorstellungen findet auf einer Ebene statt, die vor allem von der Dynamik adoleszenter Ablösung geprägt ist.

gen in Verbindung gebracht werden. Die Jugendlichen bewegen sich allerdings innerhalb dieser Organisationen, um sich von einem an der Türkei orientierten, traditionellen Islamverständnis zu befreien sowie darüber hinaus, um ein neues europäisches Verständnis des Islam als eine neue europäisch-muslimische Identität aufzubauen⁴.

These 7: Es bestehen keinerlei Zweifel an einer Verortung der Mehrzahl der türkischen Immigrant*innenjugendlichen in Deutschland: Sie empfinden Deutschland als ihre Heimat, als das Land, in dem sie ihre Zukunft aufbauen möchten und wo sie gute Chancen für sich hinsichtlich ihrer schulischen und beruflichen Perspektive sehen⁵. Jedoch gibt es in diesem Zusammenhang ein Spannungsfeld, das durch eine verweigerte Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft und den dennoch gelungenen positiven Verortungen entsteht. Eine gelungene Auflösung dieser Spannung hat Auswirkungen auf die Orientierung hin zu religiösen Gemeinden. Sie sind vor allem für die Jugendlichen attraktiv, die bereits ein gewisses Maß an Integration, Akzeptanz und Selbstständigkeit in der deutschen Gesellschaft gefunden haben. Religiöse Gemeinden sind – wie oft unterstellt wird – kein Sammelbecken für unzufriedene, in der deutschen Gesellschaft isolierte muslimische Jugendliche mit fundamentalistischen Tendenzen.

These 8: Für nicht wenige der jungen Muslime und Muslimin-

nen stellt sich der Bezug zum Islam heute als eine Möglichkeit dar, sich von einer rein ethnisch definierten religiösen Identität zu lösen und eine universalistische Identität als moderne Muslima/moderner Muslim herauszubilden. Diese eigenständige Aneignung des Religiösen kann sich am besten innerhalb gelungener Anerkennungsprozesse vollziehen⁶. Der gegenwärtige „Kulturkampf“ in dem das Kopftuch gar als „eine sozial erzwungene Behinderung“, erscheint, und es eben nicht als Symbol, sondern vielmehr als Instrument eines patriarchalen Herrschaftsanspruches gedeutet wird, weil es die eigenständige Entwicklung weiblicher Persönlichkeit behindert⁷, ist vor allem das Ergebnis eines hegemonialen und exotisierenden Blickes der Mehrheitsgesellschaft. Der Topos der Behinderung suggeriert in diesem Zusammenhang Stigmatisierung und die Unfähigkeit, sich als Akteur seiner Lebensgeschichte aktiv und gestaltend zu begreifen. Gerade vor dem Hintergrund der eben skizzierten Entfaltungsprozesse einer modernen europäisch orientierten Persönlichkeit durch Aneignung und Transformation religiöser Erfahrung lassen sich jedoch viel reichhaltigere Perspektiven eröffnen, um diese schlichtweg ideologisch motivierten Deutungsmuster in der aktuellen Diskussion entschieden zurückzuweisen.

These 9: Die Warnungen vor Parallelgesellschaften und gängigen Darstellungsweisen des Fundamentalismus als Rückkehr

zu einer vormodernen oder traditionellen Welt und deren gesellschaftlichen Werten verhüllen mehr als sie erhellen. In diesem Kontext sind auch die heutigen Formen des islamischen Fundamentalismus nicht als Rückkehr zu vergangenen Gesellschaftswerten, sondern ebenfalls als Reaktion auf die gegenwärtige Gesellschaftsordnung zu verstehen. Sie sind sozusagen eine Neuerfindung. Im Hinblick auf den Diskurs über religiöse Praxis Jugendlicher aus Immigrantenfamilien haben diese Argumentationslinien keine Aussagekraft⁸.

These 10: Bezüglich des Themas der Aneignung von Religion, die von Jugendlichen aus Immigrantenfamilien zum großen Teil erkennbar von der gelebten zur überdachten, also reflexiven Religion transformiert worden ist, lassen sich wichtige Aussagen zur Schlüsselstellung der Jugendlichen aus Immigrantenfamilien für die Vermittlung und Transformation religiöser Praxis gewinnen. Sie haben eine Vermittlungsfunktion und wirken als „Übersetzer“ in zwei Richtungen: Sie vermitteln sowohl der Elterngeneration ein mögliches positives Selbstbild in der Diaspora-Situation, das defensive Positionen überwindet als auch der Mehrheitsgesellschaft differenzierte religiöse Praxis jenseits des mainstream-fixierten Blickes auf „den“ Islam als konstruiertes Anderes.

Ein Fallbeispiel zum Abschluss

Exemplarisch lesen lässt sich in diesem Zusammenhang „Das

Buch der von Neil Young Getöten“ des Publizisten und Islamwissenschaftlers Navid Kermani⁹. Er hat, ausgehend von den qualvollen erlebten Drei-Monats-Koliken seiner kleinen Tochter eine faszinierende Reflexion über menschliches Leid und heilenden Trost geschrieben. Darin spielt die Musik von Neil Young eine Hauptrolle. Vor allem aber hat das Thema Religion eine wichtige und zeitgemäße Würdigung erfahren. Wenn Kermani über die Texte und die Musik von Neil Young schreibt, er über den Verlust von Geborgenheit im Leben nachdenkt sowie die Fremdheit des Menschen in der Moderne in den Texten von Neil Young wieder erkennt, dann wird dabei auch über religiöse (oder besser: spirituelle) Erfahrungen verhandelt. Beim Hören der Musik von Neil Young empfand Kermani stets ein tiefes inneres Berührtwerden, eine Sinnesempfindung, die er als Gefühl beschreibt, zu glauben, für eine „Zehntelsekunde ersticken zu müssen“¹⁰.

Man kann dieses Gefühl auch als Schauer beschreiben, der einem über den Rücken laufen kann und als intensiven Moment, des außer sich seins. Etwas Rätselhaftes berührt durch die Musik einen in der Seele. Alles das fand Kermani in einem Buch beschrieben, das er bei seinen Studien über religiöse Erfahrung gelesen hat: Das „Buch der vom Koran getöten“. Es mag für westliche Leser ein weit reichendes Vorurteil treffen, nämlich „dem Islam“ Feindseligkeit und Irrationalität bis hin zum Tod zu unterstellen und damit ge-

Es bestehen keinerlei Zweifel an einer Verortung der Mehrzahl der türkischen Immigranteng Jugendlichen in Deutschland: Sie empfinden Deutschland als Heimat, als Land, in dem sie ihre Zukunft aufbauen möchten und wo sie gute Chancen für sich hinsichtlich ihrer schulischen und beruflichen Perspektive sehen.

Religiöse Gemeinden sind - wie oft unterstellt wird - kein Sammelbecken für unzufriedene, in der deutschen Gesellschaft isolierte muslimische Jugendliche mit fundamentalistischen Tendenzen.

Jugendliche aus Immigrantenfamilien haben eine Vermittlungsfunktion und wirken als „Übersetzer“ in zwei Richtungen: Sie vermitteln der Elterngeneration ein mögliches positives Selbstbild in der Diaspora-Situation, das defensive Positionen überwindet und der Mehrheitsgesellschaft differenzierte religiöse Praxis jenseits des mainstream-fixierten Blickes auf „den“ Islam als ein konstruiertes Anderes.

läufige Vorurteile des faktischen Nicht-Wissens bestätigt zu bekommen. Diese Deutungen liegen aber völlig falsch. Tatsächlich verhandelt das Buch (wie auch das von Kermani) das Thema einer ästhetischen Grunderfahrung, im ersten Falle der Musik von Neil Young, im zweiten der des Sufismus und seiner komplexen Rituale der Ekstase.

Hinsichtlich dieser Ausdrucksgehalt der unterschiedlichen Glaubensrichtungen und -praxen des Islams wurde von Menschen berichtet, die durch einen Gesang getötet worden sind. Was meint nun dieses Getötet-Werden? Natürlich muss dieser Begriff als Metapher verstanden werden. Aber es scheint genau dem zu entsprechen, was auch in der Musik von Neil Young (für einige, nicht für alle) spürbar wird: Genau diese eine magische Sekunde zu erleben, in der sich das Herz zusammenzieht, in dem man außer sich gerät. Im mystischen Zustand der Ekstase, einer dem Sufismus vertrauten Form religiöser Erfahrung, findet ein Übergang statt: „von der Mannigfaltigkeit in die Einheit, indem Subjektivität durch ihre Negierung hindurch gewonnen wird.“¹¹ Es kommt zur Entwerdung, dabei gefunden wird der Zustand der Ekstase, in dem der Findende zugleich sich Verlierender ist.

Mir scheint hier eine wesentliche religiöse Grunderfahrung sehr anschaulich beschrieben zu werden. Diese Grunderfahrung in Rockmusik wiederzuerkennen ist freilich eine ungewöhnliche Per-

spektive. Meiner Meinung nach wird unter dieser Perspektive am besten sichtbar, was ich mit der eigenständigen Aneignung des Religiösen beschrieben habe, die Religion erst reflexiv macht.

Literatur:

- Alacioglu, Hasan: Deutsche Heimat Islam. Münster, Waxmann 2000.
- Karakasoglu, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Frankfurt am Main, IKO 2000.
- Karakasoglu, Yasemin: Custom Tailored Islam? Second Generation Female Students of Turko-Muslim Origin in Germany and their Concept of Religiousness in the Light of Modernity and Education. In: Rosemarie Sackmann, Bernhard Peters, Thomas Faist (Ed.) Identity and Integration. Migrants in Western Europe. Aldershot, Ashgate 2003.
- Kermani, Navid: Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus. Göttingen, Wallstein 2002a.
- Kermani, Navid: Das Buch der von Neil Young Getöteten. Zürich, Amman 2002b.
- Münch, Niels-Arne: Wollen wir eine Parallelgesellschaft? In: Freitag 8, 2004.
- Sauter, Sven: Wir sind ‚Frankfurter Türken‘. Adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. Frankfurt am Main, Brandes & Apsel 2000.
- Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2000.
- Schröter, Hiltrud: Mohammeds deutsche Töchter. Königstein 2002.

Kurzbericht: Matthias Trautsch

Die Diskussion in der Arbeitsgruppe war geprägt von unterschiedlichen Erwartungen der Teilnehmer. Der Referent und ein Teil der Gruppe setzten sich eher grundsätzlich mit dem Thema auseinander, während ein anderer Teil konkrete Aussagen und Handlungsanweisungen für die pädagogische Praxis einforderte. Ein für alle Beteiligten aufschlussreicher Beitrag eines muslimischen Studenten schloss die Diskussion ab. Er schilderte, wie eine intellektuelle Schicht junger Migranten einen neuen Zugang zur Religion in der modernen Gesellschaft sucht.

Der Kulturwissenschaftler Dr. Sven Sauter erörterte in seinem einleitenden Kurzvortrag, was Religion jenseits der reinen Tradition bedeuten könne. Für jugendliche Migranten, so eine seiner Thesen, bestehe im Glauben eine Möglichkeit, in einer fremden Gesellschaft eine Heimat zu finden. Sie eigneten sich die Religion bewusst an, um sich eine eigenständige Identität gegenüber der Mehrheit, aber auch gegenüber ihren Familien zu schaffen.

Noch grundsätzlichere Probleme wurden bei der anschließenden, teils emotional geführten, Debatte aufgeworfen. Wer die dritte Generation eigentlich sei, fragte eine Teilnehmerin rhetorisch. Ihre Antwort: „Es gibt keine Generationen, wir sind alle Individuen.“ Dieser Warnung vor Verallge-

meinerungen fand Zustimmung, aber auch entschiedenen Widerspruch. Es gebe sehr wohl Tendenzen und es sei Aufgabe der Arbeitsgruppe, diese herauszuarbeiten. So müsse etwa geklärt werden, ob die Bedeutung von Religion bei jungen Migranten – wie oft zu lesen sei – tatsächlich zunehme.

Aus dieser Forderung ergab sich ein Erfahrungsaustausch zwischen den Gesprächsteilnehmern. Pädagogen und Sozialarbeiter berichteten aus ihrer Praxis vom schwierigen Umgang mit jugendlichen Migranten. Dabei spiele zunehmend auch die Religion eine Rolle, sagte ein Berufsschullehrer. In einer seiner Klassen habe eine Gruppe von marokkanischen Schülern ein religiöses Bewusstsein entwickelt und offensiv zur Schau getragen. Aus seiner Sicht war die Berufung auf den Glauben jedoch nur aufgesetzt, da sie sich auf Schlagworte beschränkte und zudem zur Rechtfertigung eines schon vorher auffälligen Verhaltens benutzt wurde. Die Jugendlichen hätten die Darstellung ihres muslimischen Selbstbewusstseins mit einer Verherrlichung ihres Heimatlandes verbunden und sich sehr intolerant gegenüber anderen Ansichten gezeigt. Überdies hätten sie die deutsche Gesellschaft, zumindest verbal, abgewehrt und abgewertet.

Zum Ende der Arbeitsgruppe ergab sich eine Wende von der eher problem-orientierten Sicht der Pädagogen hin zu einer optimistischeren Einschätzung. Ein

Menschen aus anderen Kulturen leben in der Spannung, das Eigene zu bewahren. Das Eigene gehört zur Identifikation, zur Persönlichkeit, zur Wahrnehmung von Welt und auch Gott.

Migranten wollen ihr Erbe bewahren - und sie stellen auch im katholischen Bereich bzw. Milieu fest, dass ihre religiöse Tradition nicht immer die religiöse Tradition der katholischen Kirche in Deutschland ist.

In der werteppluralen Welt schafft die religiöse Erziehung eine Sonderwelt, die die Gesellschaft nicht mehr deckt.

muslimischer Student, der seit drei Jahren in Deutschland lebt, berichtete von seinen Erfahrungen mit der älteren Generation von Zuwanderern. Viele Imame lehrten einen „altmodischen“ Islam, wie er in den Heimatländern längst überholt sei. „Es reicht nicht, den Koran auswendig zu können“, sagte der junge Mann. Deswegen habe er mit Freunden einen Verein gegründet, um über Glaubens- und Lebensfragen zu diskutieren. Mit Hilfe des Frankfurter Amtes für Multikulturelle Angelegenheiten versuche der Verein, dafür geeignete Räume und Unterstützung zu finden. Dieser Schritt zeige auch, wie sich das Selbstverständnis eines gebildeten Teils der jungen Muslime wandle. Anders als ihre Väter und Mütter versuchten sie, mit ihrer Religion einen Platz in der westlichen Gesellschaft zu beanspruchen.

Anmerkungen

- 1 Sauter 2000
- 2 Schiffauer 2000
- 3 Ebenda, S. 276ff.
- 4 Alacioglu 2000
- 5 Alacioglu 2000, Karakasoglu 2000 und 2003, Schroeter 2002
- 6 Karakasoglu 2003
- 7 Münch 2004
- 8 Kermani 2002a
- 9 Kermani 2002b
- 10 Ebenda S. 110
- 11 Ebenda S. 139

Arbeitsgruppe: Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Familie und Gesellschaft

Impulsreferat: Robert Nandkisoro

Mein Aufgabengebiet umfasst neben der Pfarrertätigkeit in einer normalen Frankfurter Stadtteilpfarrei die Koordination der ausländischen - muttersprachlichen - katholischen Gemeinden. Davon haben wir offiziell in der Stadt zweiundzwanzig. Sie sind als Gemeinden und Gruppen organisiert und erfahren durch die katholische Kirche Hilfe und Unterstützung.

Damit ist der Bereich, aus dem ich berichten kann, nur ein Segment in der Vielfalt, nämlich katholisch und bestehend aus Gemeinden aus zweiundzwanzig Ländern. Diese Gemeinden sind, was ihre Herkunft und Dauer ihrer Ansässigkeit in Frankfurt am Main und den Grad der Integration betrifft, sehr unterschiedlich.

Migranten sind sicher auch dadurch zu unterscheiden, ob sie in der ersten oder schon in der dritten Generation hier leben und ob der Prozess der Integration schon Teil der Familiengeschichte geworden ist. Hier eine Gesetzmäßigkeit ableiten zu wollen, scheint eher deutschem Ordnungsdenken als dem tatsächlichen „Leben“ zu entsprechen.

Ist das Unterscheidungsmerkmal des Migranten nur die fremde

Sprache oder unterscheidet er sich auch durch eine andere Kultur? Hier sind fließende Übergänge zu entdecken, die auch noch vom Bildungsgrad abhängig sind.

Menschen aus anderen Kulturen leben allgemein in der Spannung, das Eigene zu bewahren. Das Eigene gehört zur Identifikation, zur Persönlichkeit, zur Wahrnehmung von Welt und auch Gott.

Der katholischen Kirche sagt man von der Außenperspektive her Uniformität nach. Aber: inwiefern kann eine Weltkirche, die alle Sprachen und Kulturen umfasst, uniform sein? In der Tat, sie ist es nicht. Die Aufzählung der verschiedener Teilkirchen innerhalb der katholischen Kirche und damit das Feiern verschiedener liturgischer Riten, würde den Rahmen der Arbeitsgruppe sprengen.

Um was geht es?:

Migranten wollen ihr Erbe bewahren - und sie stellen auch im katholischen Milieu fest, dass ihre religiöse Tradition nicht immer die religiöse Tradition der katholischen Kirche in Deutschland ist oder nicht mehr ist. Sie misstrauen dem deutschen säkularen Denken, das auch in die Kirche Einzug gehalten hat. Wo Integra-

Menschen aus anderen Kulturen leben allgemein in der Spannung, das Eigene zu bewahren. Das Eigene gehört zur Identifikation, zur Persönlichkeit, zur Wahrnehmung von Welt und auch Gott.

Vor allem Großeltern entwickeln Befürchtungen, dass ihre Kinder „verloren“ gingen, nicht dass ihren Kindern „etwas“ verloren ginge.

tion gefördert werden könnte - z.B. im deutschen Erstkommunionunterricht - begegnen manche Eltern der deutschen Gemeinde mit Misstrauen.

Kinder aus diesen Familien stehen in der Spannung zwischen ihren Familien und dem dort vorherrschenden geistigen Klima (auch dem Wunsch, dem zu entsprechen, um nicht als „Verräter“ an der Tradition angesehen zu werden).

Eltern und Großeltern haben Angst, dass ihre Kinder „verloren gehen“, dass sie der Bedrohung, die sie hier sehen, nicht gewachsen sind.

Auf der anderen Seite bewundern teilweise deutsche Christen die Überzeugung und Selbstverständlichkeit, wie die Migranten ihr religiöses Leben praktizieren und weitergeben. Sie merken oder ahnen, dass ihnen selbst möglicherweise etwas verloren gegangen ist. Hin und wieder wird dies auch als Bedrohung gesehen, da die „anderen“ „anders“ leben: „Das ist doch nicht modern, das ist doch rückwärts-gewandt“.

Diese Situation wird sicher dadurch verschärft, dass eine andere Religion dazukommt, die in Deutschland ein Fremdelement ist. Hier geht es dann nicht mehr „nur“ um einen möglichen Modernisierungsschub innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, sondern um Sein oder Nichtsein einer Identität.

Letztlich - so meine These: Ist es in unseren Tagen ein Grundproblem für jeden religiösen

Menschen, der sein Kind in einer werteppluralen Welt erziehen will, dass er damit eine Sonderwelt schafft, die die Gesellschaft nicht mehr deckt.

Kurzbericht: Johannes Borgetto

Dr. Nandkisor betonte zunächst, dass seine Eindrücke aus der Perspektive der katholischen Kirche stammten.

1. Die Beziehung zu den MigrantInnen wird von einer deutschen Position aus bestimmt: „Die Anderen“ sind alle, von Italien bis Afrika, und alle gleich. Aber das Beispiel Borse zeigt: Von 1000 jungen Leuten dort aus allen Kulturen und Sprachen sind ca. 60% promoviert. Diese Gruppe ist in den Gemeinden anderer Muttersprachen nicht präsent. Die Gemeinden setzen sich zusammen aus Arbeitsmigranten mit anderem Bildungsstandard. Sie leben nicht nur mit einer anderen Sprache, sowohl zur Aufnahmegesellschaft, als auch zu anderen gesellschaftlichen Schichten des Herkunftslandes, sondern auch in einer anderen Kultur, möglicherweise auch in einer anderen religiösen Welt.

2. Viele MigrantInnen möchten ihr kulturell-religiöses Erbe bewahren. Die religiöse Tradition ihres Herkunftslandes ist nicht unbedingt identisch mit der religiösen Tradition des Aufnahmelandes. Sie möchten das eigene bewahren, Gott wahrnehmen, wie sie es zuhause gelernt haben. Allein im

Frankfurter Raum sind aus diesem Grund mehrere katholische Riten präsent. Diese Gruppe neigt dazu, die religiöse Sozialisation ihrer Kinder lieber der eigenen „herkunfts-religiösen“ Gemeinde anzuvertrauen. So gerät spätestens die zweite Generation in den Konflikt zwischen Bewahrung und Verrat. Vor allem Großeltern entwickeln Befürchtungen, dass ihre Kinder „verloren“ gingen, nicht dass ihren Kindern „etwas“ verloren ginge.

3. Eher „säkulare“ ChristInnen der Aufnahme-gesellschaft bewundern insgeheim das, was sie für eine konsequente ihnen ‚fremde‘ Praxis der Religion empfinden.

4. Es ist heute ein Grundproblem für jeden religiösen Menschen, dass er durch die religiöse Praxis eine Lebenswelt schafft, die durch die Umwelt nicht mehr gedeckt ist.

In der Diskussion wurden vielfältige Problemlagen der Erziehung angesprochen: Religiöse versus säkulare Erziehung, interreligiöse Erziehung und anderes mehr.

Um eine traditionelle religiöse Bildung zu gewährleisten, findet ein Rückzug in die eigene Familie und in die engere Gemeindeumgebung statt. In Extremfall kann dies eine Rücksendung der Kinder in das Herkunftsland zur Folge haben.

Die Kinder fühlen sich ungeachtet der Auseinandersetzungen mit den Eltern, in der säkularen Welt wohl. Es eröffnet ihnen die Gelegenheit, sich mit Kultur und Religion der Eltern neu auseinander zu setzen.

Es wird bestätigt, dass:

- es die Angst gibt, dass die Kinder an eine „Nike-Welt“ verloren gehen,
- es die Angst gibt, dass den Kindern fundamentale Werte, verloren gehen, und
- es die Angst gibt, dass die Muttersprache oder ein Teil der Familie verloren gehen.

Dem entgegengehalten wird,

- dass Religionsferne eventuell mit Kirchenferne verwechselt wird und,
- dass fundamentale Werte mit für fundamental gehaltenen Strukturen verwechselt werden.

Einwurf von buddhistischer Seite:

„Lernt eure Kinder in ihrer neuen Umwelt verstehen!“
Wenn wir in diesem Land leben, sollten wir uns nicht wie im Herkunftsland verhalten. Elterlicher Gehorsam, wie im Herkunftsland üblich, kann hier nicht praktiziert werden. Wir geben den Kindern körperliche Ernährung und seelische Ernährung, das wichtigste aber ist die Liebe. Die Kinder sind kein Besitz, auch Eltern müssen vor ihren Kindern Respekt entwickeln.

Feststellung und Frage:

Religiöse Erziehung ist für alle ein Problem. Eine Migrationsbiografie verstärkt das Problem zusätzlich. Was macht es (un)möglich, religiöse Werte zu leben?

Lernt eure Kinder in ihrer neuen Umwelt verstehen!

In der weiteren Diskussion wurden weitere Beispiele aus der Praxis benannt: Multireligiöser Unterricht in der Schule (Religion/Ethik), antiwestlicher Affekt bei Religionsgemeinschaften von MigrantInnen vornehmlich musli-

mischer Richtung, Vermittlungsschwierigkeiten von religiösen Werten angesichts unterentwickelter kirchlicher Sprache und Struktur, falscher Schutz der Kinder vor Grenzerfahrungen des Lebens.

Arbeitsgruppe: Religion, Migration und Alter

Impulsreferat: Semiray Altuner

Während meiner interkulturellen Arbeit mit Senioren beim Frankfurter Verband wurde mir Folgendes zu dem Thema Religion, Migration und Alter berichtet.

In der Migration nimmt der Stellenwert der Religion zu.

Ältere Migranten werden im Alter religiöser. Genauso wie auch ältere Deutsche bleiben sie im Alter oft allein. Der Familiensammenhalt ist nicht mehr so stark wie früher, viele Ehen haben die Belastungen der Migration nicht überstanden, gesundheitliche Probleme kommen hinzu. Die Migranten kamen mit vielen Erwartungen und Zielen nach Deutschland, aber nicht bei allen haben sich diese Erwartungen erfüllt. Hinzu kommt, dass sie oft ihre Familien in der Heimat finanziell unterstützt haben und die Mittel jetzt nicht mehr reichen. Alt geworden und krank, trauen

sie sich den Schritt in die alte Heimat zurückzukehren nicht mehr zu. Die soziale Absicherung ist in Deutschland meistens besser und die Kinder leben auch hier.

Das Heimweh, das sie immer wieder gehabt haben, kehrt auch im Alter immer noch zurück. Aber die Kinder hier zurückzulassen, das kommt für die meisten nicht in Frage. Das Hin- und Hergerissensein zwischen der alten Heimat und dem jetzigen Zuhause bleibt auch im Alter aufrechterhalten.

Im Alter möchten die Menschen zur Ruhe kommen. Sie finden Zeit, um über das vergangene Leben, die Fehler, die sie gemacht haben, was gut oder schlecht war, nachzudenken. Sie beginnen, ihr Leben zu verarbeiten. Der Tod kommt spürbar näher, die Ängste werden fühlbar, der Umgang mit dem Tod lässt sich nicht mehr hinausschieben, die Todesfälle im Bekanntenkreis werden häufiger. Die Menschen suchen Zufriedenheit und viele finden sie in Gebeten und Meditationen wieder. Im

*In der Migration
und im Alter nimmt der
Stellenwert der
Religion zu.*

Gegensatz zu früher haben sie mehr Zeit und Raum dafür. Die Zuflucht zu Gott gibt ihnen ein Gefühl des Friedens. Sie beginnen, Kontakt zu religiösen Gruppen und Gemeinden zu suchen, wollen mit ihresgleichen zusammen sein, ihre Sprache sprechen und nachbarschaftliche Beziehungen pflegen.

Religiöse Erziehung und Umfeld beeinflussen den späteren religiösen Verlauf.

Die Erziehung in der Kindheit spielt eine große Rolle. Waren die Eltern religiös, werden die Kinder religiös erzogen und dies beeinflusst das spätere Leben.

Aber auch das religiöse Umfeld kann die Menschen beeinflussen. Es gibt jüngere Frauen, die, nachdem sie eine Koranschule besucht, oder in einer eher religiösen Nachbarschaft leben, beginnen, das Kopftuch zu tragen.

Eine Frau in meinen Gruppen hat erzählt, dass sie es gehasst hat, wenn ihr Vater sie gezwungen hat, Gebete auswendig zu lernen. Jetzt im Alter ist sie ihrem Vater dankbar dafür, dass sie die Gebete kennt und sie nicht mehr lernen muss.

Kurzbericht: Wiebke Rannenberg

„Als ich jung war, habe ich mich gegen die muslimischen Rituale gewehrt. Aber jetzt bin ich meinem Vater dankbar, dass er mir die Gebete beigebracht hat.“ Mit diesen Worten zitierte Semiray Altuner eine ältere Frau, die regelmäßig in die Interkulturelle Begegnungsstätte des Frankfurter Verbands für Alten- und Behindertenpflege im Frankfurter Stadtteil Bockenheim kommt. „Religion, Migration und Alter“ hieß die kleinste der fünf Arbeitsgruppen. Nach 90-minütigem Gespräch, in dem es fast ausschließlich um die islamische Religion und überwiegend um Frauen ging, hatten sich drei Schwerpunkte herauskristallisiert: Die Bedeutung der Religion im Alter, Migration und Toleranz sowie sozialpolitische Fragen wie die nach Altenheimen.

Religion im Alter

Für ihr Eingangsstatement hatte Gruppenleiterin Semiray Altuner mit den muslimischen Frauen gesprochen, die den von ihr betreuten Seniorentreff in der Interkulturellen Begegnungsstätte besuchen. Sie fasste die Aussagen zusammen: Viele Frauen der ersten Einwanderergeneration, die heute Mitte sechzig und älter sind, legten früher nicht so großen Wert auf Kopftücher, traditionelle Riten und religiöse Rituale. Zudem hatten sie meist auch gar keine Zeit oder Gelegenheit, sich

Im Alter wollen die Menschen ihr Leben verarbeiten. Die Zuflucht zu Gott gibt ihnen dabei ein Gefühl von Frieden.

Als ich jung war, habe ich mich gegen die muslimischen Rituale gewehrt. Aber jetzt bin ich meinem Vater dankbar, dass er mir die Gebete beigebracht hat.

Die Frauen kehren mit dem Alter an ihre Wurzeln zurück.

fünfmal am Tag zum Gebet zurückzuziehen, geschweige denn, in die Moschee zu gehen - obwohl sie immer gläubig waren. Mit dem Älterwerden beschäftigten sich aber mehr Frauen wieder mit der Religion. „Sie werden gläubiger“ und sind froh, auf das zurückgreifen zu können, was sie früher gelernt haben. Zudem haben beispielweise die täglichen Gebete auch einen ganz praktischen Nutzen: Sie strukturieren den Tag und fordern Bewegung.

„Die Frauen kehren mit dem Alter an ihre Wurzeln zurück“, sagte eine Arbeitsgruppenteilnehmerin und berichtete von einer Muslimin, die ihr gesagt habe: Wenn ich sterbe, können meine Kinder nicht einmal die Gebete an meinem Grab sprechen, weil sie sie nicht gelernt haben. „Das ist bei den Katholikinnen, die ich kenne, nicht anders“, wies die älteste Teilnehmerin der Gruppe auf Gemeinsamkeiten hin.

Werden die Menschen in der Migration toleranter?

„Nein“, antwortete Altuner auf diese Frage. Obwohl sich in der Türkei im Umgang mit der Religion und in gesellschaftlichen Fragen wie dem Zusammenleben von Frauen und Männern viel getan habe, „haben sich die Menschen in der Migration nicht weiterentwickelt“. Im Alter gebe es sogar eine gewisse „Ghettobildung“. „Ich bin alt, ich will mit meinen eigenen Leuten sein“, zitierte Altuner eine alte Frau. Diese Einstellung könne aber auch damit zusammenhängen, dass

sich besonders die Frauen der ersten Generation oft nicht angenommen fühlten von den Deutschen. Heute wollten viele nicht so viel mit Deutschen zu tun haben, „früher wollten sie, aber sie fühlten sich nicht angenommen“. Das könne man so generell nicht sagen, dass Deutsche türkischstämmige Menschen generell ablehnten, wehrte sich die älteste Teilnehmerin gegen diese Aussage. Auch eine junge Deutsche meinte, die Ablehnung existiere oft nur in den Köpfen, „einige türkische Frauen denken schon vorher, dass Deutsche sie nicht wollen“. Doch abgesehen von diesen persönlichen Einschätzungen muss die Frage geklärt werden:

Wie können alte Migrantinnen und Migranten in Deutschland leben?

Drei Monate in Deutschland, vier in der Türkei, wieder fünf in Deutschland und drei in der alten Heimat - so beschrieb Altuner ein Modell, das noch mobile alte Frauen und Männer ihrer Erfahrung nach gern leben würden. Denkbar sei das mit einer Art Pension, in der sich alte Migrantinnen und Migranten monatsweise einmieten können. Doch auch gebrechliche oder pflegebedürftige Menschen müssen irgendwo wohnen und versorgt werden. Und das ist, auch wenn die Betroffenen es nicht immer wahr haben wollen, auch bei Nicht-Deutschen immer seltener die Wohnung der eigenen Kinder.

Doch auch ein allgemeines Altenheim ist nicht immer die richtige

Lösung, sagte Altuner und formulierte provokativ: „Das Zusammenleben von älteren Migranten und Deutschen klappt nicht.“ Das könne schon damit anfangen, dass Deutsche sich beklagten, die ausländischen Bewohner machten zu viel Lärm. „Da ist es dann schon zu laut, wie der Stuhl vom Tisch weg gerückt wird.“ Für diese Probleme müsse die Sozialpolitik Lösungen finden. Ab und an gebe es schon eigene Heimplätze für muslimische Menschen, zum Beispiel zehn Plätze vom Frankfurter Verband eingerichtet in einem Heim in Frankfurt-Höchst. „Die Nachfrage nach solchen Plätzen wird größer werden“, betonte Altuner.

Ein Fazit der Arbeitsgruppe...

... ist kaum zu ziehen. Es wurden keine Resolutionen verfasst oder offene Briefe formuliert. Klar geworden ist aber, dass über die Fragen, wie und wo Migrantinnen und Migranten im Alter leben werden und ob und wie sie ihre Religion und Traditionen leben wollen, noch viel mehr gesprochen werden muss. Vor allem auch mit den alten Frauen und Männern selbst.

Das Zusammenleben von älteren Migranten und Deutschen klappt nicht. Das könne schon damit anfangen, dass Deutsche sich beklagten, die ausländischen Bewohner machten zu viel Lärm.

Die interreligiöse Feier unter Mitwirkung Frankfurter religiöser Gemeinden

Mitwirkende aus sechs Gemeinden baten wir, ihren Beitrag so auszurichten, dass das Publikum in die Präsentation einbezogen wurde. Das Publikum in der Heiliggeistkirche war eingeladen, sich an den Präsentationen zu beteiligen. Stühle, in konzentrischen Kreisen um die Mitte des Kirchenraums angeordnet, sollten dazu inspirieren. Mit der Einbeziehung von Festen, die zwischen Februar und März stattfinden, wollten wir den Teilnehmern die gelebte Gegenwart der Festtage in den religiösen Gemeinden in Frankfurt am Main vorstellen.

Eröffnung

Orgel

Nicolas J. Lemmens: Fanfare

Herbert Manfred Hoffmann

Jüdisch

Purim.

Lesung von Auszügen aus der ‚Estherrolle‘.

Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main

Christlich

Hungertuch.

Ein Brauch zur Fastenzeit.

Unter Mitwirkung der Italienischen und Portugiesischen muttersprachlichen Gemeinden

Orthodox

Osterlieder zum Mitsingen

Orthodoxe Gemeinde eritreischer Flüchtlinge in Frankfurt am Main

Muslimisch
Hagars Suche nach Wasser

Koranrezitation

Marokkanischer Verein für die Förderung des Geistigen und
Kulturellen Gutes e.V.

Taqwa-Moschee

Buddhistisch
Tag der Opfergaben

Meditation

Deutsch-Vietnamesisch buddhistische Gemeinde -
Buddhistisches Meditationszentrum „Buddhas Visdom“

Phat Hue Pagode

Hinduistisch
Holi.

Das indische Frühlingsfest.
Rhein-Main Bengalischer Kulturverein

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

ANDREAS ACKERMANN, Dr. soz., Ethnologe, Mitarbeiter am Frobenius-Institut der Universität Frankfurt/M. Arbeitsschwerpunkte: Yezidische Diaspora, Multikulturalismus, Migration und Identität.

SEMIRAY ALTUNER, geboren in Istanbul/Türkei, lebt seit 1969 in der Bundesrepublik Deutschland. Leiterin der Begegnungsstätte für Alten- und Behindertenhilfe beim Frankfurter Verband. Dabei auch interkulturelle Arbeit.

MARTIN BAUMANN, Prof. Dr. phil., Religionswissenschaftler an der Universität Luzern. Lehrt und forscht über Buddhismus im Westen, hinduistische Traditionen in Europa und in der Karibik, sowie über Diasporathematik und dem Wechselverhältnis von Migration und Religion.

JOHANNES BORGETTO, Mitarbeiter beim Caritasverband Darmstadt-Migrationsdienst, Fachberatung Asyl. Interreligiöser Beauftragter der katholischen Kirche in Darmstadt und Mitarbeit in der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft Hessen.

NEVAL GÜLTEKIN, Dr. phil., geboren in Istanbul/ Türkei, 1971 Emigration in die Bundesrepublik Deutschland. Soziologin und Pädagogin, Lehrbeauftragte an der Fachhochschule Frankfurt/M.,

wissenschaftliche Autorin, Referentin und Beraterin. Arbeitsgebiete: Migration, Biographie, Gender, Bildung, interkulturelle Kompetenz.

MARTIN HERZ, Dr. phil., Diplomsoziologe. Viele Jahre als Auftragsbildhauer und Kunstgießer tätig. Arbeitet derzeit als Kunstpädagoge, Lehrbeauftragter und Übersetzer. Thematische Schwerpunkte: Ästhetik, Ethnopsychanalyse, Habitustheorie, Literatursoziologie und Subjektphilosophie.

MECHTILD M. JANSEN, Erziehungswissenschaftlerin, Leiterin des Referats Frauen/Gender Mainstreaming geschlechtsbezogene Pädagogik/Migration an der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ), Wiesbaden.

SUSANNA KEVAL, Dr. phil., geboren in der ehemaligen CSSR, lebt seit 1968 in Frankfurt/M. Kultur- und Sozialwissenschaftlerin, Leitende Redakteurin der Jüdischen Gemeindezeitung Frankfurt, Lehrbeauftragte an der Universität Frankfurt/M. Thematische Schwerpunkte: Nationalsozialismus und Widerstand, Judentum und Feminismus, interreligiöser Dialog, Trialog und Supervision.

ANGELA KLEINER, Studium der Germanistik und Politologie. Seit 1986

als Journalistin und Redakteurin tätig. Seit 1992 bei ARD-Aktuell zunächst beim Mitteldeutschen, seit 1998 beim Hessischen Rundfunk.

LUTZ LEMHÖFER, katholischer Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg. Freie publizistische Tätigkeit für Hörfunk und Zeitschriften.

ALBRECHT MAGEN, Dr. jur., Stadtrat, Dezernent für Integration der Stadt Frankfurt/M.

ROBERT NANDKISORE, Dr. theol., geboren in Frankfurt/M, Mutter Deutsche, Vater Inder. Studium an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1991 Priesterweihe. Seit 2000 Pfarrer im St. Antonius, Frankfurt/M, mit einem Teilauftrag für die „muttersprachlichen Gemeinden“.

WIEBKE RANNENBERG, Studium der evangelischen Theologie und der Politikwissenschaften. Ausbildung an der Evangelischen Journalistenschule in Berlin. Freie Journalistin u.a. für die Frankfurter Rundschau, Publik Forum und den Hessischen Rundfunk.

SHAHID N. SADIQ, geboren in Karachi/Pakistan, lebt seit 1973 in Frankfurt/M. Studium der Soziologie, Philosophie, Architektur und bildender Kunst. Seit 1999

eigenes Architekturbüro in Frankfurt/M. Mitarbeit an zahlreichen Architektur- und Kunstprojekten zum Thema Multireligiosität, darunter das Moscheebauprojekt „Offenbacher Landstraße“.

SVEN SAUTER, Dr. phil. Kultur-, Sozial- und Erziehungswissenschaftler. Vertretungsprofessor am Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften der FernUniversität in Hagen. Thematische Schwerpunkte: Migration, Adoleszenz und Bildung.

CHRISTIAN SCHWINDT, Pfarrer, Studium der evangelischen Theologie, Philosophie und Kulturmanagements. Leiter des Arbeitsbereiches „Bildung“ beim Evangelischen Regionalverband Frankfurt.

MATTHIAS TRAUTSCH M.A., Politologe. Freier Journalist und Korrespondent in Frankfurt/M und Mainz. Beiträge u.a. für die FAZ, die Berliner Zeitung, den Hessischen Rundfunk und die Nachrichtenagentur ddp.

Die Herausgeberinnen:

**MECHTILD M. JANSEN, Leiterin des Referats Frauen / Gender
Mainstreaming / geschlechtsbezogene Pädagogik / Migration in der
Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ)**

**SUSANNA KEVAL, Dr. phil., Kultur- und Sozialwissenschaftlerin,
Leitende Redakteurin der Jüdischen Gemeindezeitung Frankfurt**

**POLIS ist eine Publikationsreihe der Hessischen Landeszentrale
für politische Bildung (HLZ).**

Redaktion: Susanna Keval, Mechtild M. Jansen

Gestaltung/Satz: G-S Grafik & Satz, Mühlthal

Druck: Dinges & Frick, Wiesbaden

Auflage: 2000

© Wiesbaden 2004

ISBN 3-927127-54-X

**Schriftliche Bestellungen an die HLZ: Taunusstraße 4-6, 65183 Wiesbaden,
Telefon (0611) 32-4053, Fax (0611) 32-4055, E-Mail: hlz@hlz.hessen.de**

In der Reihe POLIS sind erhältlich:

Nr. 27 Mechtild M. Jansen (Hrsg.)
Hessen engagiert
Freiwilliges soziales Engagement in Hessen

Nr. 29 Dr. Hans-Joachim Jentsch
10 Jahre Hessen-Thüringen

Nr. 31 Wolfgang Benz
Gedenkstätten und Erinnerungsarbeit
Ein wichtiger Teil unserer politischen Kultur

Nr. 34 Mechtild M. Jansen, Christian Welniak (Hrsg.)
Politik am Ende oder am Ende Politik?
Neue Formen politischen Zusammenseins in Jugendkulturen

Nr. 35 Kathrin Hartmann
„Ist das nun Politik?“
Politikbegriff und Selbstverständnis von Bürgermeistern in Ost- und Westdeutschland

Nr. 36 Angelika Ehrhardt, Mechtild M. Jansen
Gender Mainstreaming
Grundlagen - Prinzipien - Instrumente

Nr. 37 Jürgen Kerwer, Uli Knoth, Lothar Scholz (Hrsg.)
Veränderte Lebenswelten!
Was wird, wenn alles anders wird?

Nr. 38 Mechtild M. Jansen, Susanna Keval (Hrsg.)
Religion und Migration
Die Bedeutung von Glauben in der Migration

Nr. 39 Bernd Heidenreich, Sönke Neitzel (Hrsg.)
Der Bombenkrieg und seine Opfer

Nr. 40 Mechtild M. Jansen, Susanna Keval (Hrsg.)
Die multireligiöse Stadt
Religion, Migration und urbane Identität