

# Reden über die Religion

Wolf-D. Bukow – 20. November 2011

Zumindest auf den ersten Blick hat die Debatte über die Reform des Bildungssystems und hier vor allem die der Schulen und der damit verknüpften Reform der Lehrerbildung vergleichsweise wenig mit dem Thema Religion zu tun. Natürlich gibt es da noch den überkommenen Religionsunterricht und die ReligionspädagogInnenausbildung an den Fakultäten. Doch trotz der Präsenz der Thematik im Bildungssystem wird ihr keine große Bedeutung beigemessen und sie wird als etwas eher Marginales betrachtet. Dass die Erfahrungen in diesem Zusammenhang wenig nachhaltig waren, hat aber sicherlich weniger mit der seit langem beklagten Qualität des Religionsunterrichts zu tun – falls man an ihm überhaupt noch teilgenommen hat und nicht einfach in das Fach Ethik ausgewichen ist –, als vielmehr damit, dass die Religion kaum noch als ein bedeutsames gesellschaftliches Querschnittsthema wahrgenommen wird. Gerade in diesem Zusammenhang ist die Thematik auf den ersten Blick kaum noch präsent. Natürlich gibt es da noch die großen Kirchen. Aber wo sie überhaupt noch ins Blickfeld rücken, da werden sie eher als soziale Dienstleister betrachtet, die dazu bestimmt sind, die unterschiedlichsten, eigentlich staatlichen Aufgaben preisgünstig zu bewältigen. Der Befund ist ziemlich eindeutig: Der Thematik wird weder im Bildungssystem noch im gesellschaftlichen Zusammenhang größere Bedeutung zugemessen, weshalb auch die Beschäftigung mit ihr im Blick auf das Bildungssystem wie im Blick auf die Wissenschaft wenig attraktiv scheint.

## 1. Warum dann heute noch über Religion reden?

Es gibt Hinweise darauf, dass der erste Eindruck täuscht und nur die halbe Wahrheit wieder gibt. Nur hat das nichts damit zu tun, dass die institutionalisierten großen Religionen vom Religionsunterricht bis zu den Kirchen plötzlich wieder an gesellschaftlicher Relevanz gewonnen haben, sondern es hat ganz einfach damit zu tun, dass sich im Zuge der Globalisierung generell und speziell auch durch die Einwanderung relativ überraschend neue Perspektiven eröffnet haben. Offenbar treten die alten religiösen Themen in diesem Zusammenhang ganz anders als bislang ins Blickfeld. Religion wird heute zunehmend anders arrangiert, und die neue Konkurrenz durch die wieder erstarkenden jüdischen Gemeinden und die neuen Moscheegemeinden “beleben das Geschäft”. Es lohnt sich also durchaus, noch einmal zu prüfen, ob das Thema Religion wirklich weiter so belanglos ist oder ob es nicht aus dem einen oder anderen Grund neue Aufmerksamkeit verdient.

Wenn man noch einmal genauer hinschaut, lassen sich bereits außerhalb bzw. im Alltag “unterhalb” des institutionellen Kontextes schnell neuartige Arrangements identifizieren. In der Regel geht es um spezielle Handlungssituationen – Situationen, in denen der Alltagsablauf ins Stocken geraten ist, ob nun ein Unfall passiert ist oder weil ein unerwartetes Ereignis eingetreten ist. In solch einem kritischen Fall mag es nahe liegen, über einen indexikalischen Verweis eine Relation zu einer magischen, zu einer traditionellen religiösen Deutung oder zu einer spirituellen Vorstellung herzustellen. Klassische Beispiele sind magische Redewendungen, Beschwörungen, Flüche, Gebete, aber genauso auch das Anzünden einer Kerze im Raum einer Kirche u.a.m. bis hin zur den bekannten kirchlich

betreuten Passageriten von der Taufe über Trauung, die Fastenphasen und Beerdigungen. Man kann auch so formulieren: In kritischen Handlungssituationen lässt sich über einen indexikalischen Verweis eine "Schnittstelle" zwischen einer alltäglichen Handlungssituation und einem religiösen Deutungsmuster herstellen. An dieser "Handlungs-Deutungs-Schnittstelle" werden dann die konkreten Handlungsprobleme mit darauf spezialisierten typischen Deutungsmustern verknüpft und in einem besonderen religiösen Handlungsformat ausgearbeitet. Das Ziel ist erreicht, wenn man sich wieder dem Alltagsablauf zuwenden kann. Es sind im Grunde über eine religiöse Sozialisation erworbene besondere Kompetenzen, die kreativ eingesetzt werden, um den Alltag in Ordnung zu halten. Es ist klar, dass solche Praktiken in die Alltagskultur eingebunden sind und sich unter dem Vorzeichen einer fortschreitenden "glokalen" Ausdifferenzierung zunehmend wandeln.

Handlungs-Deutungs-Schnittstellen lassen sich heute sowohl *in der individuellen Lebensführung* als auch im *Kontext des alltäglichen gemeinschaftlichen Zusammenlebens in religiösen Gruppierungen, Gemeinden und Kirchen* und schließlich auch *im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang* im Kontext politischer und öffentlicher Debatten beobachten. Die ersten zwei gesellschaftlichen Schnittstellen, an denen in der konkreten Situation religiöse Deutungen aktiviert werden, sind sicherlich recht schnell identifizierbar. Es sind konkrete Schnittstellen zwischen dem individuellen Arrangement einerseits und entsprechenden religiösen Deutungsmustern andererseits beziehungsweise zwischen kollektiven Arrangements von Wir-Gruppen bis Gemeinschaften einerseits und dazu passenden religiösen Deutungsmustern andererseits. Es handelt sich hier um zwei typisch unterschiedliche alltägliche "Handlungs/Deutungs"-Schnittstellen, die religionsethnologisch bzw. religionsgeschichtlich betrachtet durchaus vertraut sind, allerdings heute Dank der Globalisierung und der damit verknüpften Ausbreitung der neuen Medien und neuer Mobilitätsformen erneut ins Blickfeld rücken. Die dritte gesellschaftliche Schnittstelle, wo Religion gegenwärtig immer wieder und neuerdings sogar erstaunlich breit relevant wird, ist deutlich komplizierter gelagert: Hier handelt es sich um eine Schnittstelle zwischen *gesamtgesellschaftlich* orientierten Diskurs- bzw. Verständigungsprozessen, Machtdiskursen einerseits und entsprechend kollektiv ausgerichteten religiösen Deutungen andererseits, wo so etwas wie eine religiös affizierte Selbstinterpretation mitunter eines ganzen Staates angestrebt wird.

## **2. Religiöse Themen werden für die individuelle Lebensführung neu arrangiert**

Naheliegender ist es, sich zunächst die erste Schnittstelle genauer anzuschauen. Um hier ein wenig Licht in den Sachverhalt zu bringen, ist es praktisch, sogleich nach religiösen Komponenten innerhalb der urbanen Gesellschaft gewissermaßen unterhalb von religiösen Gemeinschaften oder gar Kirchen zu suchen, eine Strategie, die schon vor gut 60 Jahren von der Religionsforschung verfolgt wurde und besonders auf Erfahrungen in den USA mit ihrer Bürgerreligion basierte. Der Vorschlag war schon damals (Bukow 1983, Berger 2001), sich nicht weiter ausschließlich auf religiöse Praktiken innerhalb institutionalisierter Religionen zu konzentrieren, nicht länger bloß danach zu fragen, wer wie oft die Kirche oder religiöse Versammlungen besucht oder entsprechenden Verlautbarungen in den Zeitungen liest.

Richtet man die Aufmerksamkeit direkt auf *religiöse Formate im Alltagsleben*, also auf solche alltäglichen Handlungssituationen, in denen gewissermaßen “unterhalb” oder “vor” den einschlägigen Institutionen” bestimmte Formen sozialen Handelns mit religiösen Deutungen verbunden werden und auf diese Weise ein religiöses (Handlungs-)Format ausbilden, so kann man eine Fülle von Beispielen beobachten.



Abb.1 Erinnerung an einen Todesfall

Das Bild (Abb.1) oben gibt eine Variante eines solchen heute zunehmend verbreiteten und jedermann vertrauten religiösen Formats wieder – eine “Erinnerungsstätte”, in der eine zwei Symbole (Motorrad und Kreuz) miteinander verschmolzen werden und damit der Trauer über den Verlust eines Angehörigen Ausdruck verleihen sollen. Das Beispiel repräsentiert unstrittig ein religiöses Format, selbst wenn die Konstruktion des Formates nicht unbedingt der herrschenden theologischen Lehre entsprechen dürfte. An diesem Beispiel wird gut erkennbar, wie religiöse Formate durch das Verschmelzen geeigneter Handlungen mit zur Verfügung stehenden irgendwie passenden christlichen bzw. islamischen, jüdischen oder einfach nur allgemein spirituellen Deutungsmustern entstehen. Technisch wird das durch den Einbau von zur Handlung passend erscheinenden Verweisen erreicht.<sup>1</sup>

Interessant ist dabei an dieser Stelle nicht so sehr, wie dieses religiöse Format entsteht, wie es ausgeführt wird, und es kommt hier auch nicht darauf an, dass es nach wie vor praktiziert wird, sondern aus welchem Anlass das Arrangement in Szene gesetzt wird. Es steht nämlich zu vermuten, dass an dieser Stelle erkennbar wird, warum es heute zunehmend zum Gebrauch religiöser Formate kommt. Bei der Suche danach muss man sich die Orte anschauen, wo solche religiösen Formate platziert werden – wo also spezielle alltägliche Handlungsmuster mit entsprechenden religiösen Deutungsmustern zu religiösen Formaten verschmolzen werden. Hier trifft man sehr schnell auf diverse Grenzbereiche des Alltags – auf räumliche und zeitliche, auf physiologische und kognitive, aber auch auf biographisch-individuelle und sozio-kulturelle, auf berufliche wie gesellschaftliche Grenzbereiche. Es sind sehr unterschiedliche und teilweise unmittelbar von der gesellschaftlichen Entwicklung abhängige Situationen, wo der Dauerablauf des Alltags ins Stocken gerät, weil ein bekanntes und vertrautes, völlig selbstverständlich

---

<sup>1</sup> Zu dieser Thematik gibt es nur sehr wenig Forschung. Und bis heute ist das Interesse daran sehr gering, was aber vor allem damit zu tun hat, dass es faktisch keine kirchenunabhängige Religionsforschung über die Situation in den modernen Industriegesellschaften gibt. Auch die Ethnologen halten sich hier eher zurück. Freilich gibt es einige bedeutende Studien zu neuen religiösen Sekten und Bewegungen. Das ist allerdings nicht das Gleiche (Bukow 2012).

gehandhabtes Territorium, eine kognitiv geordnete Welt endet und sich etwas Neues auftut: Es geht um Brüche, Übergänge oder Störungen am Rande einer kognitiven Karte. Genau an diesen Stellen halten sich bis heute “hartnäckig” religiöse Formate, weil man offenbar “nichts Besseres” in der Hand hat. Sie halten sich nicht nur, sie werden sogar wieder zunehmend relevant.

Aber wie kommt es, dass die religiösen Formate neuerdings wieder an Bedeutung zunehmen? Das hat ganz eindeutig nichts mit den traditionellen Kirchen zu tun, auch wenn deren Wirkungsgeschichte dabei eine gewisse Rolle spielt. Offenbar wird es für den Einzelnen zunehmend komplizierter, sich in einer Gesellschaft zu arrangieren. Der gesellschaftliche Wandel hat also nicht, wie man das auf dem Weg in die Moderne, seit dem Beginn der Aufklärung erwartet hat, zu einer Entwicklung weg von religiösen Formaten und hin zu einem aufklärerischen und von religiösen Praktiken befreiten Lebensstil geführt, sondern ganz im Gegenteil zu einer zunehmend komplexen Situation, in der die alten religiösen Praktiken immer wieder neu gefragt zu sein scheinen. Eine nicht unerhebliche Rolle hat dabei offenbar die Globalisierung gespielt und die damit verknüpfte neue Mobilität und die neuen Medien, weil sich der Alltag zunehmend aufsplittert und man offenbar immer häufiger mit solchen Grenzen einer kognitiven Karte zu tun bekommt. Die Wirkungen sind impliziter wie expliziter Art:

- a) Wenn ich von “implizit” spreche, meine ich, dass die aktuelle Globalisierung Mobilität und damit Einwanderung forciert. Das bedeutet ganz einfach, dass neue Bevölkerungsgruppen mit eigenen religiösen Formaten das Angebot an religiösen Formaten verändern, und Konkurrenz erweckt Aufmerksamkeit und belebt das Geschäft.
- b) Von “explizit” kann man sprechen, weil die aktuelle Globalisierungswelle das Zusammenleben und damit das je individuelle Arrangement erheblich verkompliziert und sich damit immer mehr Situationen ergeben, die religiöse Formate des Deutens, Glättens, Überleitens, Reparierens usw. provozieren

Wenn man sich die Orte anschaut, wo religiöse Formate platziert werden – wo also spezielle alltägliche Handlungsmuster mit entsprechenden religiösen Deutungsmustern zu religiösen Formaten verschmolzen werden –, dann wird schnell deutlich, dass die aktuelle gesellschaftliche Entwicklung hier deutliche Spuren hinterlassen hat. Sie werden erkennbar, wenn man der zunehmenden Globalisierung nachgeht und hier untersucht, was die vor allem durch Entwicklung der neuen Medien hervorgerufene neue Konkurrenz auf dem Deutungsmarkt bedeutet und was es mit der daraus resultierenden Mobilisierung eigentlich selbstverständlich gewordener religiöser Formate auf sich hat. Außerdem kann man den durch die Globalisierung ebenfalls hervorgerufenen neuen Orientierungsanforderungen nachspüren. Und man kann prüfen, wohin die neuen Mobilitätsformen mit ihrer zunehmenden Mobilisierung ganzer Bevölkerungsgruppen führen, was ja nicht nur zu neuen sozio-kulturellen Arrangements, neuen Lebensstilen und neuen gesellschaftlichen Platzierungen, sondern auch zu komplexeren und mitunter auch sehr problematischen

Lebensweisen zwingt. Die zirkuläre Migration ist dafür ein plastisches Beispiel. Sie zerstört soziale Beziehungen und macht ein familiales Leben unmöglich. Auch werden Situationen wichtig, wo Einwanderer Unrechts- oder Rassismuserfahrungen machen, oder wenn sie unerwartet mit gesellschaftlichen Brüchen wie Abstiegserfahrungen, Deklassierung oder Ausgrenzung konfrontiert werden. Wenn man den Spuren der Einwanderung folgt, lässt sich einiges erkennen. Hier kann man nicht nur die Entstehung von Konkurrenz und deren Auswirkungen beobachten, sondern zugleich auch sehen, wie es zu der zunehmenden Relevanz religiöser Formate kommt – etwa wenn eine Bevölkerungsgruppe in einer besonderen Weise mit Brüchen und Grenzerfahrungen konfrontiert ist. Im Grunde haben die Einwanderer allerdings nur als erste eine Entwicklung durchgemacht, die heute immer mehr Menschen auch völlig unabhängig davon, ob sie irgendwann eingewandert sind, betrifft. Allerdings gibt es darüber bislang nur wenig empirische Arbeiten. Im Grunde weiß man darüber immer noch nichts Genaueres (Herbert 2003). Man hat bislang nur erste Konturen erforscht.

Insgesamt betrachtet ist wohl davon auszugehen, dass es einerseits einen verstärkten Handlungsbedarf und andererseits einen verstärkten Klärungsbedarf hinsichtlich religiöser Formate gibt. Es gibt also nicht nur so etwas wie ein Überdauern von religiösen Formaten, sondern auch eine Erneuerung von Alltagsreligiosität. Und klar wird darüber hinaus, dass der gesellschaftliche Wandel solche Formate irgendwie mobilisiert, weshalb man auch von einem *religious revival* sprechen könnte.

### **3. Religion im Kontext des gemeinschaftlichen Zusammenlebens**

Religion spielt aber nicht nur an konkreten “Orten” der individuellen Lebensführung eine gewisse Rolle. Es gibt, wie oben schon erwähnt, noch eine weitere alltagsnahe Schnittstelle, an der sich in Sachen Religion neue Perspektiven eröffnen, nämlich im Kontext des alltäglichen gemeinschaftlichen Zusammenlebens in religiösen Gruppierungen, Gemeinden und Kirchen. Hier geht es nicht darum, dass sich der Einzelne in einer bestimmten Situation individuell arrangiert, sondern dass sich Menschen gemeinsam, diskursiv, d.h. in Gruppen, in Milieus, eben in religiösen Gemeinschaften zusammen finden (Schiffauer 2011), in Diskursgemeinschaften nach religiösen Verweisen suchen und sich in der Gemeinschaft arrangieren. Hier agieren Gemeinschaftsmitglieder nicht als Einzelne, sondern in der Wir-Gruppe face-to face. Deutlich wird aber auch, dass es hier noch nicht um die großen gesellschaftlichen Machtdiskurse geht. Solche Machtdiskurse spielen an dieser Stelle noch keine große Rolle, jedenfalls nicht so ausgeprägt, weil es hier um gruppeninterne Platzierungen und Inszenierungen geht. Noch dreht sich alles um die Abstimmung von und die Einstimmung in kollektive religiöse Deutungen über das Alltagsleben. Genauer formuliert: Solche Gemeinschaften, Gemeinden und Kirchen dienen primär der *gemeinsamen* Vergewisserung *über* den Alltag – aber eben anders als oben kollektiv, d.h. diskursiv. Und das schließt zur Stabilisierung des kollektiven religiösen Diskurses rituelle und vor allem auch institutionelle Arrangements mit ein. Für

größere Debatten, wie sie in der Öffentlichkeit oder vom Staat im Blick auf Kirchen und Konfessionen geführt werden, gibt es hier nur an zwei Stellen Anlass, nämlich wenn es um die Organisation religiös "aufgestellter" Dienstleistungen oder wenn es um das Wohlergehen der Gemeindemitglieder als Gesellschaftsmitglieder geht. Im ersten Fall können die Diakonie, die Caritas und andere große religiös legitimierte Organisationen ein Anlass sein, sich in eine gesellschaftliche Debatte einzuschalten. Im zweiten Fall kann es sein, dass sich religiöse Gemeinschaften, Minderheitengemeinden oder Moscheen für ihre Mitglieder einsetzen wollen und sich deshalb in die allgemeine Debatte einzuschalten versuchen.

Spannend ist auch hier, noch ein zweites Mal genauer hinzuschauen. Es lassen sich nämlich in diesem Kontext zwei konträre Diskursstränge erkennen. Man kann hier von einem alten und einem neuen Diskursstrang sprechen.

- a) Der alte Diskursstrang steht in der Wirkungsgeschichte der Säkularisierung und hat damit zu tun, dass die europäischen Staaten, zumal Deutschland, sich einerseits schrittweise mehr oder weniger konsequent der Religion entledigt haben. Auch wenn der Staat die Kirchen und überkommenen Konfessionen immer wieder in der einen oder anderen Weise z.B. gemäß dem Subsidiaritätsprinzip etwa für karitative Aufgaben oder gemäß dem Mitbestimmungsgebot etwa im Rundfunkrat in Dienst genommen hat, ist klar, dass man sich allmählich auf den "privaten" Bereich zurückziehen muss.
- b) Der neue Diskursstrang resultiert letztlich aus der Globalisierung bzw. konkreter aus der Einwanderung. Wenn hier Menschen einwandern, für die es keine geeigneten Orte für religiöse Gemeinschaften gibt, sie aber auf eine religiöse Repräsentation Wert legen, sind sie genötigt, aktiv zu werden und die Dinge selbst in die Hand zu nehmen. Es ist klar, dass das nicht Katholiken aus Spanien oder Italien betrifft, aber bereits die Griechen und insbesondere religiös orientierte Türken, Marokkaner usw. So entstehen in Deutschland wie in anderen typischen Einwanderungsländern neue griechisch-orthodoxe Gemeinden genauso wie alevitische Kulturvereine oder schiitische Moscheegemeinden. Diese sehen sich mit einem zwar verblässenden, aber immer noch vorhandenen Staatskirchentum konfrontiert und lernen zwangsläufig nach religiöser und institutioneller Anerkennung zu streben.

Der Punkt, der eine ganz besondere Aufmerksamkeit erweckt, ist etwas Paradoxes. Während sich die autochthone Bevölkerung allmählich daran gewöhnt, dass die religiösen Institutionen immer mehr aus der Öffentlichkeit verschwinden, sehen sich manche Einwanderer zur Institutionalisierung ihrer Gemeinschaften genötigt um bestehen zu können. Und sie sind dazu nach dem Prinzip der Gleichbehandlung durchaus auch berechtigt. Während, um es pointiert zu formulieren, zunehmend evangelische wie katholische Kirchen umgewidmet (Abb.) und in den Kirchenorganisationen Sparhaushalte verabschiedet werden, entstehen erst an den Peripherien und jetzt in den urbanen Zentren

zunehmend neue religiöse Einrichtungen. Es ist klar, dass eine solche gegenläufige Entwicklung schnell Aufmerksamkeit erweckt. Es ist sicherlich irritierend, wenn die kopftuchtragenden Diakonissen und Nonnen aus der Öffentlichkeit verschwunden sind, längst fast alle Klöster und andere Gemeinschaften mangels Nachwuchs aufgelöst wurden, aber plötzlich Frauen aus den Einwanderungsmilieus mit Kopftüchern auftreten und die Repräsentanz des Religiösen im Alltag übernehmen. Aber es passiert noch mehr und hat auch mit Neid zu tun – und zwar mit dem Neid derer, die es gelernt haben, für die eigenen Probleme Sündenböcke zu suchen. Allein aus diesen Gründen richtet sich die Aufmerksamkeit schnell auf muslimische Teestuben, Hinterhofmoscheen und Kulturvereine. Und wenn es zu richtigen Moscheen mit eleganten Minaretts (Abb.3) und islamischen Bildungszentren kommt, dann gehen die Wogen schnell hoch her (Bukow 2009). Der Wunsch, mit den etablierten Kirchen gleich zu ziehen, gerät schnell zu einem Stein des Anstoßes – einem Ansinnen, das immer wieder auf Kritik und Widerstand stößt.

Letztlich geht es bei dem, was hier Aufmerksamkeit erregt und Neid erweckt, nicht nur um eine bloß paradoxe Entwicklung. Es geht auch um *die Verteilung bzw. Umverteilung der gesellschaftlichen Relevanz religiöser Institutionen im Kontext der gesellschaftlichen Wirklichkeit* und damit auch um deren Präsenz in der Öffentlichkeit und im gesellschaftlichen Machtdiskurs. Brisant wird dies spätestens dann, wenn es um die Organisation und Verteidigung der religiös legitimierten Dienstleistungen oder wenn es



Abb.2: Kirchen werden aufgegeben

um die Belange deprivierter Mitglieder geht. Diese Schnittstelle des Religiösen hat eben auch damit zu tun, wie innerhalb der Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit Religion platziert wird. Und das ist hinter beiden Diskurssträngen immer wieder zu spüren.

Wo es um die Platzierung in der Gesellschaft geht, wird in beiden Diskursen ganz ähnlich, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen argumentiert:

- a) Wegen dieser Entwicklung schweigt die eine Seite wohlbedacht darüber, dass die eigenen religiös legitimierten Institutionen wie die Kirchen schrumpfen und die kirchlichen Dienstleistungseinrichtungen im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips immer profaner werden. Statt dessen betont man lieber seine staatstragende Rolle (“christlich-jüdisches” Erbe) und polemisiert gerne immer mal wieder gegen die anderen, die noch nicht einmal in der Lage seien, eine geschlossene Institution aufzubauen, deren religiöse Legitimation brüchig sei und die außerdem für fundamentalistische Strömungen anfällig seien.
- b) Und deshalb schweigt die andere Seite lieber darüber, wie wenig Potential in einer sehr breit und diffus angelegten Alltagsreligion für eine über einfache Gemeinschaften hinausgehende Institutionalisierung von Religion steckt. Stattdessen betont man lieber, wie demokratisch und wie aktiv man sei und dass man eine “Großmoschee” bauen wolle. Und man kritisiert sicherlich zu Recht – aber eben

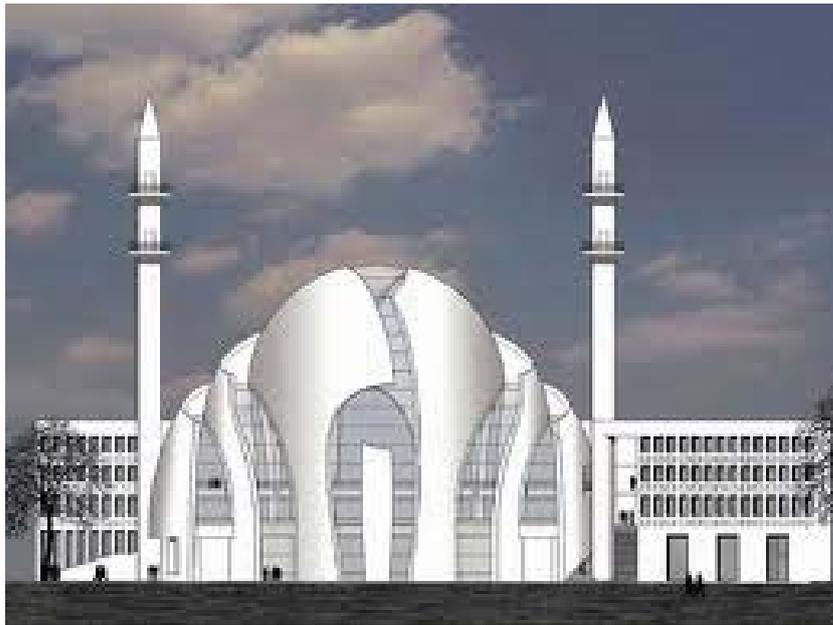


Abb.3: die umstrittene DITIB-Moschee in Köln

doch auch politisch zugespitzt – die andere Seite, dass man von ihr in eine vormoderne bis kriminelle Ecke gedrängt werde und dass einem das Grundrecht auf freie Religionsausübung vorenthalten werde.

Auf beiden Seiten entsteht eine unheilvolle Dynamik, die eine sachliche Diskussion über die Errichtung von religiösen Bauten genauso zu überlagern droht wie eine kritische Debatte über einen Religionsunterricht. Beide Seiten geraten schnell in ein Machtgerangel, wie nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um Moscheebauten in Duis-

burg, in Köln und an anderen Orten belegen (Bukow 2009:192f). Wenn man empirisch orientiert auf diese Debatten schaut, kommen einem angesichts des Anteils an Menschen, die religiös orientiert sind, Zweifel. Die Zahl der aktiven Gemeindemitglieder ist auf beiden Seiten nicht besonders groß. Unter den Einwanderern und ihren Kindern und Enkelkindern ist er zwar ein wenig größer als der Anteil der religiös orientierten Menschen unter den Alteingesessenen; aber wenn man noch den "Migranten-Konservatismus", den man weltweit bei Einwanderern beobachten kann, in Rechnung stellt, dann bleibt auch nicht mehr. Und die Zweifel verstärken sich, wenn man bedenkt, dass die Einwanderer sich nur wünschen, was die Alteingesessenen schon immer haben und tun.

#### **4. Zur Relevanz der Religion jenseits von individuellem Arrangement und gemeinschaftlichem Zusammenleben**

Bei der dritten gesellschaftlichen Schnittstelle, an der Religion relevant wird, handelt es sich um den Ort, an dem gesamtgesellschaftlich orientierte Diskurs- bzw. Verständigungsprozesse bzw. Machtdiskurse mit geeignet erscheinenden kollektiv ausgerichteten religiösen Deutungen verknüpft werden. Dass es immer wieder zu solchen Verbindungen zwischen gesamtgesellschaftlich orientierten Machtdiskursen und einschlägigen Verweisen und damit zu einer spirituell aufgeladenen Gesellschaftsinterpretation kommt, hat zunächst einmal noch nichts mit der aktuellen Situation zu tun, sondern ist den überkommenen staatskirchlichen Traditionen, die immer schon eng mit dem Nationalstaat verknüpft waren, geschuldet.

Wenn aber im Augenblick solche Verbindungen vermehrt beschworen werden, dann muss da schon etwas Besonderes vorgefallen sein. Entweder ist die Situation der Gemeinde- oder Kirchenmitglieder bzw. ihrer Dienstleistungseinrichtungen so prekär, dass sie vermehrt die Öffentlichkeit suchen oder es gibt in den Zentren der Macht Turbulenzen, die es beispielsweise nahe legen, in überkommener Weise religiöse Legitimationen zu beschaffen. Genau das passiert gegenwärtig, wenn man in dem Bemühen, sich "vom Rest der Welt" abzuschotten, Leitkulturen beschwört (Bukow 2010 Teil 3) um sich abzugrenzen. Das wird offenkundig, wenn man versucht, einfach die großen Religionen (christlich-jüdisch geprägtes Abendland) als Baustein für die gewünschte Ordnung von gesellschaftlicher Wirklichkeit in Dienst zu nehmen.

Aber ist eine Religion dafür heute überhaupt noch geeignet? Wenn man die vorherigen Überlegungen mit einbezieht, dann muss man sich fragen, wie das heute überhaupt noch gelingen kann. Der Verweis auf Turbulenzen bietet keine ausreichende Erklärung. Er ist notwendig, aber nicht hinreichend. Tatsächlich haben sich die traditionell vertrauten Religionen nicht nur bei uns, sondern sogar weltweit längst veralltäglicht – soweit es überhaupt jemals zu einer Kirchenbildung gekommen ist. Auf jeden Fall haben fast überall die religiösen Formate die Institutionen verlassen und sich verselb-

ständig und erscheinen von dort her längst ungeeignet für solche großen Inszenierungen. Die traditionellen Religionen haben massiv an Bedeutung verloren. Mit dem Ende der Moderne und dem Übergang in die Postmoderne kann man überall einen Bedeutungsverlust von überkommenen, zumeist nationalstaatlich gebundenen großen Ideologien und Institutionen und ihrem Deutungspotential beobachten.

Die in einem Land wie Deutschland althergebrachten christlichen Religionen trifft das Ende der Moderne gleich zweifach. Erst ist das traditionelle Staatskirchentum verschwunden und dann verlieren die verbliebenen durch das Staatskirchenrecht geschützten großen Religionen auch noch an Überzeugungs- und Bindekraft. Gleichzeitig nehmen religiöse und andere religiös affizierte informelle Bewegungen zu. Auch die vertrauten religiös gerahmten diakonischen bzw. caritativen Dienstleistungen "emanzipieren" sich von ihrem Background und werden für diesen Trend sogar noch gesellschaftlich belohnt, indem sie immer mehr Aufgaben zugewiesen bekommen. Es ist schon eigentümlich, dass sich die Kirchen leeren und auch deren Einrichtungen wie die Diakonie oder die Caritas ihren überkommenen spirituellen Rahmen einbüßen, kommunale Versorgungs- und Betreuungsaufgaben, Schuldnerberatung und Fahrradstationen übernehmen und auf diese Weise sogar zu den größten Arbeitgebern in einem Land wie Deutschland aufgestiegen sind. Diese Überlegungen verweisen darauf, dass es bei dem Beschwören von religiösen Legitimationen gar nicht mehr um die von den Kirchen repräsentierten Religionen geht, sondern um alltagsreligiöse Handlungs-/Deutungsformate – um alltagsreligiöse Erzählungen und damit um das, was in den USA als Bürgerreligion bezeichnet wird. Möglicherweise finden diese Beschwörungen deshalb überhaupt noch Resonanz in der Bevölkerung, weil sie mit einer längst hybridisierten, irgendwie spirituellen Alltagsreligion korrespondieren.

## **5. Das Ergebnis ist eine paradoxe "sowohl-als-auch" Situation**

Erst wenn man diese Dynamik mit in den Blick nimmt, dann versteht man, warum das Reden über Religion im Augenblick zunehmend kompliziert wird. Wir haben es einerseits mit einem klar postmodern geprägten Trend im Sinn einer Entinstitutionalisierung der Kirchen und einer Veralltäglichsung und Hybridisierung des Religiösen zu tun, andererseits mit einem aus Anpassungsgründen erzwungenen, gewissermaßen gegenläufigen, quasi rückwärts gerichteten Trend einer zumindest tendenziellen Verkirchlichung von längst veralltäglichten Einwanderreligionen. Und darüber hinaus wird Religion nach wie vor im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zur Stützung nationalstaatlicher Belange dienstbar gemacht.

Die Probleme wären sehr viel geringer, würden man zumindest im Prinzip zur Veralltäglichsung des Religiösen stehen und anerkennen, dass dieser "Trivialisierungsprozess" letztlich einen vielleicht ungewollten, aber gleichzeitig unumkehrbaren Trend

darstellt, dem man sich langfristig nicht entziehen kann, weil er fest mit dem “postkolonialen” Übergang zur Postmoderne (Köhler 2006:179ff) und der diesen Übergang begleitenden Globalisierung, der neuen Mobilität und den neuen Medien verknüpft ist. Tatsächlich sind die überkommenen Religionen schon lange nicht mehr für gesamtgesellschaftliche Legitimationsinteressen nützlich, schon weil sie in Stadtgesellschaften mit einer zunehmenden Supervielfalt (Vercovics 2012) nicht mehr eindeutig zu identifizieren sind. Die Kirchen mit ihren Dienstleistungseinrichtungen müssten sich darum bemühen, “bottom up” eine neue Legitimation zu erhalten. Klar ist, dass den sich zunehmend verändernden Alltagsverhältnissen und besonders der Hybridisierung der Alltagskultur die neuen Alltagsreligionen sehr viel besser entsprechen; sie sind ja weitgehend auch das Produkt dieser Veränderungen und damit per se passförmiger.

Solange man sich den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nicht stellt, bleiben große Probleme. Wenn sich die Kirchen nicht um eine neue Legitimation von unten bemühen, müssen sie fürchten, ihre religiösen Funktionen ebenso wie ihre Dienstleistungseinrichtungen einzubüßen. Sie werden freilich bei einer Hinwendung zum Alltag nur dann Risiken eingehen, wenn sie nicht überzeugen. Insofern wäre dies eher eine nützliche Bewährungsprobe. Ähnliches gilt für den Staat. Wenn er darauf verzichten würde, bei jeder politischen und ökonomischen Krise auf die überkommenen Kirchen und ihre machtvolle Deutungsproduktion zurück zu greifen, und statt dessen auf die Zivilgesellschaft setzen würde, so mag das auf den ersten Blick mühsamer und risikvoller erscheinen als auf die alten Deutungsmuster zurückzugreifen, aber es wäre demokratischer und böte die Chance für mehr religiöse Toleranz.

Was wir heute erleben, ist eine zunehmend paradoxe “sowohl-als auch” Situation der religiösen Formate:

- Einerseits bleibt es bei den großen Kirchen und der Attraktivität dieser Formate für Einwanderreligionen und damit bei einem ständigen Gerangel um Einfluss, ja Macht und beträchtliche ökonomische Ressourcen.
- Andererseits haben sich im Kontext der postkolonialen Entwicklung und dem Übergang in die Postmoderne längst tragfähige, hybride Alltagsreligionen ausgebildet, die zunehmend miteinander korrespondierende Fähigkeiten entwickeln und damit ein gemeinsames religiöses Deutungspotential darstellen.

Was hier als inkonsequent, unlogisch und nicht mehr zeitgemäß erscheint, hat allerdings wenn auch nur auf den ersten Blick einen gewissen Charme. Man kann nämlich relativ “freihändig” handeln:

- a) Was die Machtdiskurse und ihr Verhältnis zur Religion betrifft: Die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene geführten Machtdiskurse lassen sich nach Stand der Dinge relativ ungestört mit religiösen Versatzstücken aufladen. So hat schon der Politologe Samuel Huntington mit seinem Konzept vom Kampf der Kulturen, in das er geschickt religiöse Legitimationsmuster einfügte, im politischen Diskurs überzeu-

gend wirken können. Er ermöglichte es den amerikanischen Politikern, sich je nach Bedarf unter Bezug auf ihn einer kulturalistisch funktionalisierten Bürgerreligion zu bedienen und sogar das Regierungshandeln entsprechend religiös zu inszenieren und auf diese Weise breit zu legitimieren. Auch in der hiesigen Debatte finden sich analoge Strategien, wie allein schon die Debatte über die sogenannten "Parallelgesellschaften" belegt. Dabei geht es darum, die in Verbindung mit Einwanderung und Unterschichtung entstandenen Einwanderer-Cluster zu fremden Enklaven zu stilisieren und zu ethnisch-religiös fixierten feindlichen Brückenköpfen zu erheben. Auch in diesem Fall war es ein Wissenschaftler, der dazu das Interpretationsmuster geliefert hat, nämlich der Erziehungswissenschaftler Wilhelm Heitmeyer. Und dass diese Strategie bis heute aufgeht, belegt nicht zuletzt die Publikation "Deutschland schafft sich ab", die der Wirtschaftswissenschaftler Thilo Sarazin verfasst hat. In den gleichen Zusammenhang gehört die "Deutsche Islamkonferenz", die zum einen die Einwandererthematik auf den Islam reduziert und sie dann andererseits auch noch sicherheitspolitisch in Dienst nimmt. Hier ist nicht nur eine sehr wirkungsvolle Ethnisierung und Kulturalisierung von Migration gelungen, sondern zugleich auch noch eine sehr geschickte religiöse Indienstnahme. Das Auseinanderdriften der unterschiedlichen religiösen Formate macht es offenbar sehr einfach, sich der Religion steinbruchartig zu bedienen. Es ist ein Diskurs zwischen dem Staatsapparat, der institutionalisierten Wissenschaft und einer noch immer häufig nationalistischen Mythen verhafteten Öffentlichkeit. Dies gelingt umso leichter, als Teile der Wissenschaft mitspielen und diesem Treiben offenbar weder Theologie noch Kirchen etwas entgegen zu setzen vermögen. Im Gegenteil; eine solche Vorgehensweise scheint zumindest indirekt die Kirchen zu stärken. So brauchen sie sich vorerst noch nicht der fortschreitenden Veralltäglichen des Religiösen zu stellen und genau auch aus diesem Grund ist es für bislang im Land noch nicht erfolgreich etablierte Religionen durchaus attraktiv, ihren Teil zum Spiel beizutragen. Das verheißt ihnen ein wenig Einfluss, selbst wenn er nur von vorübergehender und eher problematischer Art ist.

- b) Das Auseinanderdriften der Religionsvorstellungen und religiösen Formate hat sich aber nicht nur "oben" als nützlich erwiesen. Auch die Ausbreitung von Alltagsreligionen scheint dadurch gestärkt worden zu sein. Solange diese religiösen Formate nicht weiter beachtet werden, können sie sich unreflektiert und relativ "freihändig" ausdifferenzieren, und hybridisieren. Sicherlich passen diese Prozesse zu der zunehmenden Individualisierung und Biographisierung der Einzelnen (Berger, Hitzler 2010). So beobachten wir, wie man im Alltag religiöse Formate entwickelt, um eine neue Absicherung der emotionalen Tiefenstruktur der je individuellen Lebensweise zu erzeugen. Man denke nur an die religiöse Aufwertung von "Ur-Vertrauen" in einer mobilisierten und virtualisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit oder das Entstehen neuer religiöser Diskursgemeinschaften und Bewegungen bis hin zur Errichtung von Kulturzentren, Moscheen

usw. Und längst geht es noch weiter. So wird in einem breit angelegten Forschungsverbund konstatiert:

“ Neue religiöse Bewegungen und Organisationen spielen in den Städten der Welt eine immer wichtigere Rolle. Sie verändern Räume und Ökonomien, sie treten als politische Akteure auf und ersetzen häufig sogar die Rolle des Staates – quer durch alle Regionen und Religionen. In Lagos fasst die größte Pfingstkirche fünfmal mehr Menschen als das weltgrößte Fußball-Stadion; am Rande der Metropole wird sogar eine eigene »City of God« errichtet. In Beirut übernehmen Islamisten den Wiederaufbau der kriegszerstörten Stadt und kontrollieren die Wohnungsversorgung. In den Favelas von Rio sind die Evangelikalen in der Drogenprävention aktiv, während in Mumbai Hindu-Nationalisten ganz offiziell an der Stadtregierung beteiligt sind ” ( Becker 2011: Cover)

Wenn die hier vorgestellte Skizze die Trends einigermaßen genau abbildet – und dafür spricht einiges – dann gibt es eine deutliche Polarisierung der religiösen Thematik. Einerseits haben wir mit einer sich weiter ausdifferenzierenden Alltagsreligion im Kontext von sich weiter “glokalisierenden” und hybridisierenden Alltagskulturen zu rechnen. Andererseits versuchen die Nationalstaaten offenbar vor allem auch aus Legitimationsbedürftigkeit heraus weiter auf die großen Religionen zu setzen, und sie schrecken auch nicht davor zurück, sie religiös-ethnisch vermischt für ihr Kalkül einzusetzen. Dazwischen konkurrieren die alten Kirchen und die neuen Religionsgemeinschaften um gesellschaftliche Macht und Einfluss, wobei es hier vor allem um die religiös legitimierten Dienstleistungen geht, die im Kontext des Subsidiaritätsprinzips nicht nur untereinander, sondern vor allem auch mit nicht religiös legitimierten Trägern von Dienstleistungen konkurrieren.

## **6. Reden über Religion im Bildungssystem**

Ganz offensichtlich handelt es sich bei der Religion um ein nach wie vor zentrales gesellschaftliches Querschnittsthema, das an verschiedenen gesellschaftlichen Orten eine erhebliche Relevanz besitzt. Deutlich wird freilich auch jetzt schon, dass ausgerechnet kirchlichen Aktivitäten in einem engeren Sinn, nämlich in der Weise, in der sie ihren spirituellen Auftrag (Seelsorge, Verkündigung) definieren, in diesem Kontext nur noch eine relativ geringe Bedeutung zukommt. Das bedeutet für ein Bildungssystem, das sich den gesellschaftlichen Herausforderungen stellt, dass es sich der Religion als einem nicht nur historisch gewachsenen, sondern vor allem auch zunehmend relevanten Phänomen stellen muss. Freilich müsste es dabei um eine kritische Sicht darauf, wie Religion heute in den modernen Stadtgesellschaft konstruiert wird, gehen.

Eine solche Sicht der Dinge erfordert einen wissenschaftlich orientierten Blick auf die alltägliche religiöse Vielfalt und die dort praktizierten religiösen Formate (z.B. die “religiöse Besetzung des Ur-Vertrauens”), eine kritische gesellschaftspolitische Auseinandersetzung mit den Bemühungen von Nationalstaaten um eine Erneuerung ihrer religiösen Legitimation und die Versuche, ihrem Handeln eine religiöse Aura zu verleihen (z.B. die Debatte um einen “gerechten Krieg”), und eine gesellschaftswissenschaftliche

Reflexion religiös legitimer Dienstleistungen (“konfessionelle Grundschulen” “Sprachkurse in kirchlichen Bildungseinrichtungen”). Es ist unmittelbar evident, dass solche sachkundlichen und ggf. kritischen Aufgaben niemals von einem konfessionellen Religionsunterricht zu leisten wären. Aber auch ein Ethikunterricht ginge in die falsche Richtung. Eine zunehmend multioptional ausdifferenzierte Religion verlangt einen Religionsunterricht, der sich der Vielfalt religiöser Formate, Diskurse und Indienstnahmen stellt – einen Unterricht, der religiöse Diversität zum Ausgangspunkt nimmt.

Reden über Religion im Bildungssystem bedeutet, religiöse Diversität in all ihren spirituellen Facetten und in all ihren aktuellen Formaten zu thematisieren. Und das kann man im Grunde genauso wie man beispielsweise das “doing gender” im Unterricht erarbeitet. Beides kann man am besten gemeinsam, dh. konfessions- bzw. geschlechterübergreifend, historisch genauso wie global orientiert. Und da es sich um ein gesellschaftliches Querschnittsthema mit empirisch fassbaren Handlungs- und Diskursformaten handelt, kann man wie in anderen Unterrichtsfächern auch die Instrumente moderner Unterrichtspädagogik, der individuell orientierten Didaktik und einer diversitätssensiblen Methodik einsetzen. Und wie bei allen solchen Querschnittsthemen bieten sich besonders projektorientierte, Fächergrenzen überschreitende, transdisziplinäre und zugleich quartierbezogene Methoden an.

### **Literaturverzeichnis**

Auf der Suche nach Sinn. Populärkultur und Alltagsreligion (2002). Hamburg: Verlag Junge Kirche GmbH (Junge Kirche, 63.2002,5).

Becker, Jochen (Hg.) (2011): Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Hamburg, Berlin: Assoziation A.

Berger, Peter L. (2001): Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder (Herder-Spektrum, 5193).

Berger, Peter A.; Hitzler, Ronald (Hg.) (2010): Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert "jenseits von Stand und Klasse"? VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bukow, Wolf-Dietrich (1983): Kritik der Alltagsreligion. Haag und Herchen, Frankfurt am Main, Köln.

Bukow, Wolf-Dietrich (2009): Verständigung über ein religiös-pluralistisches Zusammenleben. In: Mathias Tanner (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich: TVZ, Theol. Verl., S. 189–225.

Bukow, Wolf-Dietrich (2011): Die Bedeutung der Gülen-Bewegung als sozio-kulturelle Initiative in der Zivilgesellschaft In: Ursula Boos-Nünning u.a. (Hg.): Die Gülenbewegung zwischen Predigt und Praxis.

Münster: Aschendorff-Verlag S.175-290.

Bukow, Wolf-Dietrich (2012): Muslimische Parallelgesellschaft oder ein postmodernes religiöses Milieu? In: Reihe für Osnabrücker Islamstudien. Bd.3. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang (im Druck)

Darmstädter, Tim (2000): Aspekte der Alltagsreligion. Frankfurt am Main: Verl. Neue Kritik (Hannoversche Schriften, 3).

Klie, Thomas (2011): Alltagsreligion - Sonntagskultur. Das praktisch-theologische Interesse an den Oberflächen. In: Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 149–162.

Köhler, Benedikt (2006): Soziologie des Neuen Kosmopolitismus. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kramer, Sven (Hg.) (2002): Zeitschrift für kritische Theorie; Heft 14: Klampen, Dietrich zu. <http://www.lob.de/cgi-bin/work/suche2?titnr=216365948&flag=citavi>.

Rätz, Herbert (2003): Die Religion der Reinheit. Reformbewegung, Okkultismus und Nationalismus - Geschichte und Struktur einer Alltagsreligion: CONTE-VERLAG. Online verfügbar unter <http://www.lob.de/cgi-bin/work/suche2?titnr=221614971&flag=citavi>.

Schiffauer, Werner (2011): Die Bekämpfung des legalistischen Islamismus. In: Migrationsreport 2010. Frankfurt am Main: Campus, S. 161–200.

Streib, Heinz: Alltagsreligion oder: wie religiös ist der Alltag? Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse. In: 1998. - S. 23-51.

Tanner, Mathias (Hg.) (2009): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich: TVZ, Theol. Verl.

Vierling, Hermann (1994): Die profane Alltags-Religion. Ein Beitr. zum integralen Religionsverständnis. Frankfurt a.M. [etc.]: Lang.

Zeitschrift für kritische Theorie; Heft 12 (2001): Klampen, Dietrich zu. Online verfügbar unter <http://www.lob.de/cgi-bin/work/suche2?titnr=216325912&flag=citavi>.