

**RELIGIONSPLURALISMUS: EUROPÄISCHER
>NORMAL-< ODER >NOTFALL<?
MUSLIMISCHE MIGRANTEN IN DER SCHWEIZ
UND DIE EINBETTUNG IN DEN
ÖFFENTLICHEN RAUM**

SAMUEL M. BEHLOUL

Einleitende Überlegungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wollen wir die gegenwärtigen Prozesse und Zusammenhänge in Bezug auf die Religion innerhalb eines pluralen Kontextes besser verstehen, so scheint mir eine antagonistische Gegenüberstellung der Thesen von einem ›Rückgang‹, bzw. einer ›Rückkehr‹ der Religion wenig hilfreich¹. Weil beide Annahmen, sowohl die von dem ›Rückgang‹ als auch die von der ›Rückkehr‹ der Religion, einerseits von faktischen gesellschaftspolitischen Prozessen ausgehen, andererseits jedoch bei der Betrachtung des Phänomens Religion ein und dieselbe Vogelperspektive einnehmen, ist eine abstrakte Entscheidung für die eine und gegen die andere Position nicht viel versprechend. Da sich jedoch beide Ansätze auf die gleichzeitig zu beobachtenden gesellschaftspolitischen Entwicklungen – der Säkularisierung auf der einen und den Relevanzgewinn der Religion auf der anderen Seite – stützen, ist es sinnvoll zu prüfen, wie sie für eine angemessene Erfassung der sich gegenwärtig manifestierenden Entwicklungstendenzen des Phänomens Religion Gewinn bringend eingesetzt werden könnten.

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

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

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

I. Die (>Ab-)Normalität< des europäischen Religionspluralismus

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

Während die erste Position angesichts der in der Tat pluralen Religionsgeschichte Europas nicht haltbar ist (vgl. Clemen 1926/1931; Elsas 2002), jedoch als reaktiviertes und neukonzipiertes Gut als zutreffend kategorisiert wird², übersieht die zweite Position die empirisch-historische Komplexität des Phänomens des Religionspluralismus und die damit gegebene Pluralität des Religionspluralismus selbst.

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

Pluralismus und Migration sind unbestritten ein Kontinuum

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Schweiz und die Determinanten der Religionspluralität

Um die neue Qualität, welche der Prozess der infrastrukturellen Etablierung der nicht-christlich geprägten Migranten – allen voran der Muslime – in den religiös-kulturell pluralen ›Normalfall‹ der Schweiz brachte, begrifflich und differenzierend zu erfassen, wird hier zwischen der *Religionspluralität* auf der einen und dem *Religionspluralismus* auf der anderen Seite unterschieden. Während *Religionspluralität* als Beschreibungskategorie für den Zustand des tolerierten Nebeneinanders unterschiedlicher Religionstraditionen und Kultpraktiken verwendet wird, sollen mit dem Begriff *Religionspluralismus* vielfältige und nicht selten widersprüchliche Formen von religionsinternen und religionsexternen Interaktionsprozessen erfasst werden.

Konfessionelle Pluralität: aktive intrareligiöse Bipolarität

Im direkten Vergleich mit ihren Nachbarn war die Schweiz aufgrund ihrer föderalen Struktur und konfessionsgeschichtlichen Entwicklung seit Jahrhunderten von einer grundsätzlichen kulturellen und in religiöser Hinsicht konfessionellen Heterogenität geprägt. Auf kultureller Ebene waren es drei bedeutende europäische Kulturelemente – das Deutsche, Italienische und Französische – die das Land kulturell entscheidend geprägt haben. Auf religiösem Feld führte die infolge der Reformation ausgelöste Glaubenszweiheit durch staatskirchenrechtliche Regelungen zu einer konfessionellen Homogenisierung der meisten Kantone, sei es in römisch-katholischer oder protestantisch-reformierter Ausrichtung. Die einzige nicht-christliche Minderheit stellten lange Zeit die Juden dar. Ihnen wurde per Revision der Bundesverfassung von 1874 volle Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit gewährt (vgl. Pahud de Mortanges 1998).

Bis ins 19. Jahrhundert herrschte in der Schweiz das Staatskirchenrecht vor. Für das Verhältnis der Kirche zum Staat bedeutete dies, dass die Kirchen, vor allem in den protestantischen Kantonen, organisatorisch in den Staatsapparat integriert waren. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt ein von den Kirchen selbst angestrebter Prozess der allmählichen Distanzierung der Kirche vom Staat. Der Prozess wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogen mit der

Konsequenz, dass den Kirchen dadurch mehr Autonomie eingeräumt und der konfessionellen Heterogenität der Schweiz mehr Rechnung getragen wurde (vgl. Famos 1999; Grotefeld 2000). Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war die konfessionelle Pluralität der Schweiz generell durch eine *intrareligiöse Bipolarität* zwischen der katholischen und reformierten Kirche gekennzeichnet. Je nach Mehrheitsverhältnissen im jeweiligen Kanton war entweder die eine oder die andere Konfession vom Staat, bzw. Kanton deutlich privilegiert.

Rituelle Pluralität: passive intra- und interreligiöse Bipolarität

Zum wesentlichen Merkmal der religiösen Pluralität in der Schweiz gehören heute die Nicht-Einmischung des Staates in die individuelle religiöse Wahl- und Praxisfreiheit seiner Bürger. Der Staat garantiert jedem Bürger und Bürgerin die Freiheit, seine resp. ihre Welt- und Religionsanschauung selber auszuwählen und sie entsprechend auch rituell zu praktizieren. Diese Form der religiösen Pluralität, die hier *rituelle Pluralität* genannt wird, hat sich übrigens sowohl in demokratischen wie auch in den ehemals totalitären Gesellschaften Europas entwickelt. In den Verfassungen der ehemaligen DDR oder des ehemaligen Jugoslawiens war jedem Bürger volle Religions- und Glaubensfreiheit sowie das Recht auf Gründung religiöser Organisationen garantiert, sofern diese Freiheiten nicht politisch missbraucht wurden zwecks Destabilisierung der sozialistischen Gesellschaftsordnung.⁴

Die *rituelle Pluralität* in der Schweiz lässt nicht nur der einheimischen, resp. der Mehrheitsbevölkerung die volle Freiheit der Religionswahl und der damit zusammenhängenden rituellen Praxis zu, sondern gestattet – gemäß den Grundsätzen der Neutralität, Toleranz und Parität – auch den christlichen und nicht-christlichen Minderheiten ihre Religionsbräuche zu pflegen (vgl. Friedrich 1993).⁵ Neben den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen gab und gibt es gegenwärtig in der Schweiz eine Anzahl von christlichen Konfessionen (evangelisch-lutherische, evangelisch-methodistische, christkatholische, orthodoxe und anglikanische Kirche), die ähnlich wie nicht-christliche Religionstraditionen lediglich über einen privatrechtlichen Status verfügen (vgl. Pahud de Mortanges 1998). Die *intrareligiöse* und durch die Anwesenheit jüdischer Traditionen – mit ebenso privatrechtlichem Charakter – auch *interreligiöse Bipolarität* blieb also auch nach der

- 4 Dies bedeutet selbstredend nicht, dass das Kirche-Staat-Verhältnis in demokratischen und totalitären Systemen ein und dasselbe sei resp. war.
- 5 Adrian Loretans Beitrag in diesem Buch bietet eine zusammenfassende Übersicht über das gegenwärtige religionsrechtliche System der Schweiz.

Gleichstellung der katholischen und reformierten Kirche auf der Ebene der rituellen Pluralität passiv bestehen.

3. Der ›neue‹ Pluralismus.

Was ist neu am neuen Religionspluralismus?

Der große Umbruch, der in der schweizerischen Religionslandschaft in den vergangenen Jahrzehnten stattfand und sich kontinuierlich fortsetzt, war – wie es die Daten der letzten Eidgenössischen Volkszählung 2000 (Bundesamt für Statistik 2003) belegen – im Wesentlichen durch drei Faktoren bedingt:

(1) Die abnehmende Bedeutung christlicher Konfessionszugehörigkeit hat zum Aufbruch der über Jahrhunderte existenten religiös-konfessionellen Homogenität der Kantone geführt – sowohl auf römisch-katholischer wie protestantisch-reformierter Seite (vgl. Campiche/Dubach 1992; Dubach/Campiche 1993; Gäbler 1999). (2) Einen weiteren Faktor des Umbruchs, und mit Blick auf die neue Qualität im Pluralisierungsprozess entscheidend, bildet der Zuzug von nicht-christlich geprägten Arbeitsmigranten und politischen Flüchtlingen aus dem europäischen und außereuropäischen Raum. Insbesondere nach dem Abnehmen der Zuwanderung aus süd- und westeuropäischen Ländern und der vermehrten Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen aus südosteuropäischen und außereuropäischen Staaten kamen Angehörige, die keiner christlichen Tradition angehörten bzw. angehören. Von den Zahlen her am umfangreichsten kam es zur Bildung muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Minderheiten⁶. (3) Der Umbruch ist zum dritten auf gegenläufige demographische Entwicklungen zurückzuführen. Während im Falle langansässiger Schweizer – zumeist Angehöriger einer christlichen Tradition – die Generation der Kinder quantitativ nur noch 50 % der Elterngeneration beträgt, ist die Kinderzahl in den Migrantenfamilien – insbesondere bei muslimischen Zuwanderern – hoch und die Generationen der Kinder der jeweiligen Volksgruppen sind beinahe ebenso umfangreich wie jene der Eltern (Bundesamt für Statistik 2003: 2).

Zuwanderung als mehrstufiger Prozess

Der Zuzug von nicht-christlich geprägten Migranten in die Schweiz ist ein Prozess, der seit mehreren Jahrzehnten andauert. So kamen bei-

6 Weiterführend dazu siehe unter www.religionenschweiz.ch

spielsweise die ersten muslimisch geprägten Migranten aus der Türkei bereits ab den 50er Jahren des 20. Jh. in die Schweiz.

Zusammenfassend lässt sich dieser Einwanderungsprozess in zwei Hauptphasen einteilen.

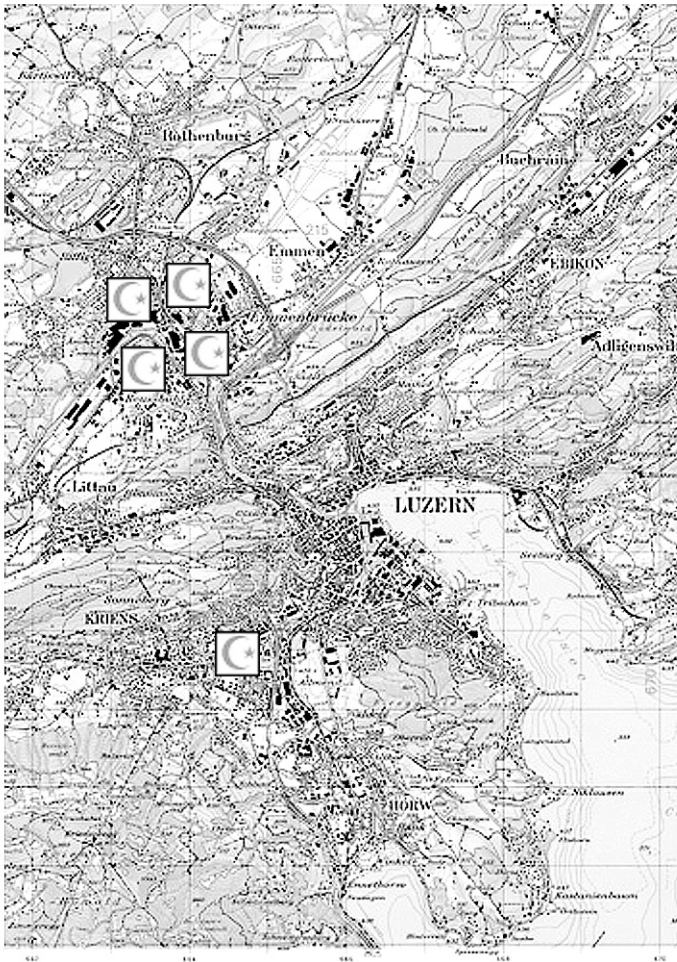
In der ersten Einwanderungsphase waren die Einwanderer hauptsächlich Männer. Von der Schweizer Wirtschaft angeworben, war deren und im gleichem Masse des anwerbenden Gastlandes Ziel, nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Die religiös-kultischen Bedürfnisse, sofern sie unter der Erwartung und dem Gefühl eines vorübergehenden Arbeitsaufenthaltes überhaupt vorhanden waren, waren auf ein Minimum reduziert. Dementsprechend wurden in dieser ersten Phase nur vereinzelt einfache Gebetsräume errichtet mit dem Ziel der Verrichtung des gemeinsamen Gebets. Der Einbezug in die Gastgesellschaft war fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis beschränkt. Wir können ihn als Minimaleinbezug beschreiben.

Zum entscheidenden Wendepunkt im Migrationsprozess kam es, als aus dem Gastarbeiteraufenthalt zunehmend ein Daueraufenthalt wurde. Mit dem dadurch ausgelösten Familiennachzug begann die zweite Migrationsphase. Die bislang fast ausschließlich auf das Arbeitswesen beschränkten Kontakte zu der Gastgesellschaft wurden durch die Präsenz von Frauen und Kindern qualitativ erheblich erweitert. Auf den ursprünglichen Minimaleinbezug der Gastarbeiter in das Gastland folgte der Prozess eines stufenweise Maximaleinbezugs der (>Gast<-)Arbeiterfamilie in das Aufnahmeland. Aus dem klassischen *Gastarbeiter-Gastgesellschaft*-Verhältnis wurde das *Migranten-Diaspora*-Verhältnis.

Realisiert wird dieser Prozess des Maximaleinbezugs in die Aufnahmegesellschaft durch zwei Etappen. Die unmittelbare Konsequenz des Familiennachzugs bestand darin, dass Frauen ebenso wie die Männer in das Berufsleben und die Kinder in das Schulsystem des Aufenthaltslandes einbezogen wurden. Bereits in dieser ersten Inkorporationsetappe der Migrantenfamilien in verschiedene Gesellschaftsbereiche des Aufnahmelandes, sei es das Arbeitssystem, Schul- und Erziehungswesen sowie soziale Fürsorge, wurden die aus dem Heimatland mitgebrachten Vorstellungen über Rollenverteilung, Erziehung und weiteres mehr zusehends in Frage gestellt.

Neuerdings findet die zweite Phase des Maximaleinbezugs in das Aufnahmeland statt. Ich nenne sie *religiös-kulturelle Verortung*. Mit Blick auf die bisherige Form und die Manifestationsweise der Religionspluralität markiert sie faktisch das Ende der *rituellen Pluralität* und den Beginn des neuen Religionspluralismus.

Abbildung 1: Muslimische Vereine im Kanton Luzern, Stand: August 2004



Quelle: Behloul 2004

Diese zweite Inkorporationsphase sieht sich auf der wahrnehmungsbezogenen Ebene einem doppelten Verdacht seitens der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt. Sie wird paradigmatisch entweder als eine der Säkularisierung entgegengesetzte ›Rückkehr‹ der Religion oder als Entkernung des christlichen Abendlandes wahrgenommen. Entgegen diesem allgemeinen Wahrnehmungshorizont soll hier am Beispiel einer lokalen Entwicklung dargelegt werden, dass die gegenwärtig zu beobachtende zweite Etappe des Maximaleinbezugs muslimisch ge-

prägter Migranten in die westlichen Gesellschaften sich nicht im Sinne einer dramatischen und unerwarteten ›Rückkehr‹ der Religion gegen die Säkularisierung richtet, sondern aus dieser geradezu konstitutiv hervorgeht. Im Folgenden soll dies milieuspezifisch am Beispiel der infrastrukturellen Etablierung muslimisch geprägter Migranten im Großraum Luzern exemplifiziert werden. Als Schlüsselbegriffe für die analytische Erfassung dieser zweiten Etappe des Maximaleinbezugs sollen – wie oben bereits erwähnt – die Begriffe *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* verwendet werden.

4. Vergemeinschaftungsprozess als Medium der Einbettung in den öffentlichen Raum

Wie unbegründet und Wirklichkeit verzerrend eine homogene und ent-pluralisierende Wahrnehmung muslimisch geprägter Migranten seitens der Mehrheitsgesellschaft ist, zeigt schon die Entwicklung auf einem so begrenzten Raum, wie die nähere Umgebung der Stadt Luzern. Abgesehen von der unterschiedlichen nationalen Herkunft der hier lebenden muslimischen Migranten, ist die Komplexität und die innere Dynamik des muslimischen Lebens noch zusätzlich durch die sich parallel manifestierenden unterschiedlichen Migrationsphasen geprägt: von der Phase des Gastarbeiterseins über den Familiennachzug bis hin zu der religiös-kulturellen Verortung. Dies hängt im Wesentlichen mit der Kontinuität der Migration aus muslimisch geprägten Ländern in die Schweiz ab. Während erste Muslime bereits ab Ende der 50er Jahre vornehmlich aus der Türkei und ab den 60er Jahren aus Ex-Jugoslawien als Gastarbeiter in die Schweiz kamen, kamen in den ausgehenden 90er Jahren Muslime größtenteils aus dem außereuropäischen Raum (Schwarzafrika, Mittlerer Osten, Südostasien) als Flüchtlinge und Asylsuchende. Dementsprechend ist eine unterschiedliche Intensität des Einbezogenenseins in die Gast-, bzw. Aufnahmegesellschaft zu beobachten. Die Mehrheit der muslimischen Migranten im Großraum Luzern sind entgegen öffentlicher Wahrnehmung ›alteingesessene‹ Muslime. Dies nicht nur im Hinblick auf den mittlerweile zwei oder mehrere Jahrzehnte dauernden Aufenthalt, sondern auch und vor allem hinsichtlich ihrer relativen kulturellen Nähe zu der Aufnahmegesellschaft. Der Großteil dieser Migranten stammt aus einer binneneuropäischen Migration – aus dem Gebiet des früheren Jugoslawiens.

Vergemeinschaftungsprozess auf national-sprachlicher Basis

Wie in anderen Teilen der Schweiz, bilden die insgesamt 25.000 statistisch erfassten Personen muslimisch geprägter Migranten in der Zentralschweiz keine homogene Gruppe. Sie sind vielmehr entsprechend ihrer Herkunft, Sprache und Kultur in einzelnen Heimat-Vereinen organisiert. Im Großraum Luzern gab es im Frühjahr 2005 fünf muslimische, auf der Basis nationaler Herkunft gegründete Vereine: zwei türkische und jeweils ein bosnischer, albanischer und arabischer Verein. Hinzu kam noch der Islamische Frauenverein, dessen Mitgliedschaft auf supranationaler, d.h. sprach- und kulturübergreifender Ebene organisiert war. Alle sechs Vereine waren Mitglied in der 2002 gegründeten Dachorganisation VIOKL (Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern).⁷

Obwohl der erste muslimische Verein im Kanton Luzern bereits 1974 von türkischen Migranten gegründet wurde und bis Anfang der 90er Jahre die einzige Gebetsstätte muslimischer Migranten im Großraum Luzern blieb, kam es zum eigentlichen, nicht mehr auf einen vorübergehenden Aufenthalt, sondern auf Dauerhaftigkeit ausgerichteten Prozess der Vergemeinschaftung erst ab den 90er Jahren. Muslimische Migranten, die bislang auf den türkischen Verein als Gebets- und Versammlungsstätte konzentriert waren, begannen von nun an, sich entlang sprach- und kulturbezogener Kriterien zu organisieren. So entstanden zwischen 1991 und 1998 vier neue muslimische Vereine mit klarem Bezug auf die jeweilige kulturelle Prägung ihrer Mitglieder. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass muslimische Migranten mit dieser Art von auf den Daueraufenthalt ausgerichteter Vergemeinschaftung dem allgemeinen »Migrantenmuster« folgen. Ähnliche Prozesse waren und sind neuerdings auch bei anderen Migrantengruppen in der Schweiz zu beobachten, seien es katholische Italiener und Kroaten, buddhistische Vietnamesen oder tamilische Hindus.⁸ Während jedoch christlich geprägte Migrantengruppen auf bereits bestehende religiöse Infrastruktur der christlichen Mehrheitsgesellschaft zurückgreifen können, integrierten muslimische Migranten ihre Gebetsstätten innerhalb eigener »Heimat-Vereine«.

7 Für ausführlichere Informationen über einzelne Vereine vgl. Behloul 2004.

8 Diesbezüglich betont Baumann zurecht, dass »die Errichtung religiöser Andachtsstätten, seien es christliche Kirchen, hinduistische Tempel oder buddhistische Klöster, [...] nicht erklärungsbedürftig [ist]. Vielmehr scheint das Fehlen solcher religiös motivierten Institutionalisierung und Etablierung die Ausnahme von der Regel zu sein« (Baumann 2000: 10f.).

Auch wenn die ›Urzelle‹ dieser Vereine eine ›Hinterhof-Moschee‹ bildet, entwickeln sich diese Lokalitäten zunehmend zu polyfunktionalen Dienstleistungszentren. Der religiöse Aspekt ist darin schon längst zu einem unter vielen geworden.

Kontextabhängige Reaktivierung und Rekonzipierung religiös-kultureller Symbolsysteme

Obwohl die Frage nach dem Wechselverhältnis von Migration und Religion bereits in den 60er Jahren thematisiert wurde (vgl. Mol 1961; Breton 1964), in sozial- und migrationswissenschaftlichen Studien der 70er und der 80er Jahre liest man kaum etwas von religiösen Orientierungen der Migranten. Eine Eigenwahrnehmung von Religion in dem Sinne, dass Religion als symbolträchtiges Lebensorientierungs- und Sinngebungssystem Migranten nach Innen und nach Außen stabilisiert und folglich »eine herausragende identitätsstiftende und gruppenwie gesellschaftsintegrative Funktion« (Baumann 2000: 192; Baumann et al. 2003) spielen kann, findet sich nicht. Neuerdings – und insbesondere mit Blick auf muslimisch geprägte Migranten – kommt es zu einer negativen Umkehrung dieser Wahrnehmung. Keiner anderen nicht-christlichen Migrantengruppe wird trotz der vor Ort sich manifestierenden religiös-kulturellen Heterogenität dermaßen eine kollektive und homogene religiöse Identität implantiert, wie den Muslimen.

Neben medialer Präsenz ist der seit Anfang der 90er Jahre einsetzende Prozess der nachhaltigen Etablierung religiös-kultureller Infrastruktur und der dadurch gewagte Schritt in den öffentlichen Raum⁹ als ausschlaggebender Faktor hinsichtlich dieses plötzlichen Perspektivenwechsels zu nennen. Der rasche und gut organisierte Ausbau einer eigenen Migranteninfrastruktur¹⁰, begleitet durch den statistischen

9 Der öffentliche Raum wird hier im Sinne von Rex als ein normativer, durch die seitens der Mehrheitsgesellschaft klar festgelegten Verhaltens- und Spielregeln konzipierter Raum verstanden. (Rex 1996) Die konfliktive Seite des (versuchten) Gangs einer religiösen Minderheit in den öffentlichen Raum hat Martin Baumann am Beispiel der Auseinandersetzung um die Errichtung des tamilischen Hindutempels in Hamm/Westfalen aufgezeigt. (Baumann 2000: 179f.) Siehe dazu allgemein Rex 1996; Vertovec 1998; Baumann 1999.

10 Mit Blick auf die diesbezügliche Entwicklung in der Schweiz sind besonders muslimisch geprägte Migranten aus Bosnien zu erwähnen. Innerhalb weniger Jahren (ab 1989) errichteten sie über zwanzig eigene Moschee-Vereine, vornehmlich in der deutschsprachigen Schweiz.

›Boom‹ ›der‹ Muslime¹¹, hat muslimisch geprägten Migranten in der Schweiz seitens einzelner politischer Akteure der Mehrheitsgesellschaft den Verdacht eingebracht, Parallelgesellschaften errichten zu wollen. Diese führten – so der Vorwurf – zu einer Abschottung und Verhinderung der Integration in die Aufnahmegesellschaft. Der Verdacht wird zusätzlich erhärtet mit dem ›Argument‹ einer islamimmanenten Inkompatibilität mit den Gesellschaftsstrukturen eines säkularen und demokratischen Rechtsstaates. Gewiss, medial vermittelte und nicht selten medial gut inszenierte Extremereignisse im Zusammenhang mit Islam und Muslimen – vom 11. September 01 über den Bombenanschlag in Madrid bis hin zu der Ermordung des holländischen Regisseurs Theo van Gogh – verleihen diesem Verdacht vordergründig einen Plausibilitätscharakter. Diese Art von essentialisierender Außenwahrnehmung muslimischer Migranten geht jedoch implizit von einer Kontextunabhängigkeit der Entwicklung des Islam und der Muslime aus, was letztendlich zu dem Eindruck führt, man müsste lediglich im Koran nachschlagen, um festzustellen, wie integrations(un-)fähig muslimisch geprägte Migranten seien.

Die in den Jahren 2000-2004 zu beobachtenden Entwicklungstendenzen im Vergemeinschaftungsprozess muslimischer Zuwanderergruppen im Großraum Luzern zeigen, dass die zweite Stufe des Maximalinbezugs in den öffentlichen Raum der Mehrheitsgesellschaft keine dem soziokulturellen und politischen Koordinatensystem (Säkularisierung, Demokratie) des öffentlichen Raumes entgegenlaufende Parallelentwicklung darstellt. Vielmehr vollzieht sich dieser Prozess in Abhängigkeit von diesem und stellt letztendlich dessen Produkt dar (vgl. Behloul 2004). Die zeitlich-örtliche Kontextabhängigkeit dieses Prozesses lässt sich, wie oben angedeutet, am genauesten mit den Begriffen *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* erfassen.¹²

- 11 In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf die dramatisch ansteigende Zahl der Muslime in der Schweiz hingewiesen mit besonderer Betonung des statistischen Faktums, dass sich die Zahl der Muslime in der Schweiz zwischen 1970 und 2000 verzwanzigfacht habe. Die Zahlen stiegen von 16.350 (1970) auf 311.000 (2000).
- 12 Das bedeutet selbstredend nicht, dass alle Gruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft genau gleich auf die veränderte Situation reagieren müssen. Die Vielfalt der Reaktionsmuster kann sehr groß sein und zu Radikalisierungstendenzen führen. Selbst dann, wenn sich einige Gruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft den externen Rahmenbedingungen verweigern, verweigern sie sich zugleich der Geschichte ihrer eigenen Religionstradition. Das aus solcher Verweigerung hervorgehende ›kontext-‹

Abbildung 2: Das Portrait des verstorbenen bosn. Präsidenten A. Izetbegovic als Unabhängigkeitskämpfer neben einem Moscheebild, Bosnischer Moschee-Verein, Emmenbrücke, Luzern.



Quelle: Behloul 2004

Auch das ursprünglich auf das Vorbeten und Predigen beschränkte Amt des Imams erfuhr im Zuge der Diaspora bedingten Reaktivierungsprozesse eine erhebliche Kompetenzerweiterung. Diese reicht von der Organisierung der Computerkurse für Jugendliche über Eheberatung bis hin zum Sammeln von Finanzspenden für sportliche Aktivitäten der ›Moschee‹. Für eine Moschee im jeweiligen Heimatland ebenso unüblich sind Konzertplakate und Hinweise auf Fußballturniere, welche die Moscheeingänge gelegentlich schmücken.

Diese einzelnen Beispiele aus dem Feld zeigen deutlich den wirklichen Charakter des infrastrukturellen Verortungsprozesses muslimisch geprägter Migranten in der Schweiz.

Während offizielle Statistiken den nachhaltigen Eindruck von einem Vormarsch ›des‹ Islam hinterlassen und Diskussionen – oft polemischer Art – über die (In-)Kompatibilität ›des‹ Islam mit einer demokratischen und säkularen Gesellschaftsordnung auf den Plan rufen, wird die konkrete Entwicklung vor Ort kaum wahrgenommen.

Es handelt sich nicht um eine unvermittelte Verpflanzung religiös-kultureller Orientierungsmuster aus der Heimat – schon gar nicht irgendwelcher Gebote und Verbote aus dem Koran oder Scharia –, sondern um eine kontextabhängige *Re-* und teilweise sogar *Neukonzipierung* des eigenen reaktivierten religiös-kulturellen Erbes.

Abbildung 3: Konzertplakat am Eingang des bosnischen Moschee-Vereins, Emmenbrücke, Luzern.



Quelle: Behloul 2004

Individualisierung der Religiosität

In den infrastrukturelle Verortung begleitenden Prozessen der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* manifestiert sich die doppelte Kontextbezogenheit des ›Maximaleinbezugs‹ in die Aufnahmegesellschaft: im religiösen und insbesondere ethno-kulturellen Bezug auf das Ursprungsland auf der einen und in der von den soziopolitischen Rahmenbedingungen der säkular und demokratisch geprägten Mehrheitsgesellschaft abhängigen organisationellen und inhaltlichen *Rekonzipierung* des eigenen religiös-kulturellen Symbol- und Deutungssystems auf der anderen Seite. Diese Form ›transnationaler Sozialisation‹ in den öffentlichen Raum hat auch direkte Auswirkungen auf die (Ein-)Stellung des einzelnen Migranten sowohl gegenüber dem eigenen Migrantenumlieu, als auch gegenüber dem öffentlichen Raum der Mehrheitsgesellschaft. Konkret bedeutet dies, dass ein Migrant, resp. Migrantin weder restlos auf das eigene religiöse und ethno-kulturelle Milieu angewiesen bleibt, noch ein gegenüber dem öffentlichen Raum völlig unabhängiges, quasi subkulturelles Dasein führen muss. Der transnationale Charakter der infrastrukturellen Inkorporation seiner Gruppe in den öffentlichen Raum und die sich dadurch ergebende doppelte Kontextbezogenheit bedeuten für den Einzelnen auf der Ebene der Ausgestaltung des individuellen Lebensvollzugs eine doppelte Auto-

nomie. Sozioökonomisch eingebettet in den öffentlichen Raum ist er, bzw. sie gegenüber dem zunehmend versierten religiös-kulturellen Dienstleistungsangebot des eigenen Vereins autonom. Die persönliche Wahlautonomie kann bereits bei der Frage der aktiven Mitgliedschaft im eigenen religiös-kulturellen Verein beginnen. Während eine Migrantengruppe mehrere Tausend statistisch registrierte Mitglieder zählen mag, sind es auf der anderen Seite bloß wenige Hundert, die im Verein der eigenen ethnischen Gruppe aktiv beteiligt sind und Mitgliedschaftsbeiträge bezahlen.¹³

Aber auch die Ebene religiöser Rationalisierung des täglichen Lebens kann durch eine grundsätzliche Wahlautonomie geprägt sein. Für eine muslimische Familie kann es beispielsweise gänzlich ausgeschlossen sein, dass die Tochter am Schwimmunterricht teilnimmt¹⁴, während eine andere muslimische Familie aus derselben Ethnie im Sinne der ›Anpassung‹ des Kindes an die Rahmenbedingungen der Mehrheitsgesellschaft kein Problem darin sieht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Tatbestand des Tragens des Kopftuches. Die im Einwanderungsland geborene Tochter einer den Islam kaum praktizierenden Familie legt auf einmal das Kopftuch als Zeichen ihrer religiös-kulturellen Autonomie gegenüber dem säkularisierten öffentlichen Raum bewusst an, während die im Heimatland geborene Tochter eines vor knapp zehn Jahren zugewanderten Imamen im Sinne der ›Anpassung‹ an die Gepflogenheiten der Aufnahmegesellschaft und somit als Zeichen ihrer Autonomie gegenüber der eigenen Gemeinschaft – und nicht zuletzt der Autonomie den Vorstellungen der eigenen Familie gegenüber – bewusst kein Kopftuch trägt. Dennoch versteht sich die junge Frau als fromme und praktizierende Muslima.

Ein weiteres Indiz für die Individualisierung der Religiosität ist der Besuch des eigenen Vereins. Dieser speist sich aus sehr unterschiedlichen persönlichen Bedürfnissen der Besucher und stellt keinen reinen Moscheebesuch dar. Während die einen die Ruhe des Moscheeraumes

13 Diesen Tatbestand kann man im Großraum Luzern sehr gut am Beispiel der Kosovo-albanischen oder etwa bosnischen Muslime beobachten. Während Kosovo-Albaner hier mit ca. 4.000 Personen die zahlenmäßig stärkste Migrantengruppe muslimischer Herkunft darstellen, variiert die Zahl der aktiven Mitglieder im eigenen Verein zwischen 200 und 300 Personen.

14 Die Häufigkeit solcher Fälle ist in der Schweiz bislang sehr gering. Zur bundesdeutschen Situation siehe Bielefeldt 2003.

aufsuchen, dient der tägliche ›Moschee-Besuch‹ für die anderen dem Zweck der Freizeitgestaltung oder dem schnellen Einkauf einer Heimatspezialität.

Der Bezug zum eigenen Verein und die Teilnahme am religiös-kulturellen Geschehen verschaffen dem Einzelnen auf der anderen Seite die identitätsstiftende Unabhängigkeit vom öffentlichen Raum.

An den hier dargelegten Beispielen wird deutlich, dass die infrastrukturelle Verortung von Migranten muslimischer Herkunft im öffentlichen Raum und die mit ihr einhergehenden Prozesse der *Reaktivierung* und der kontextabhängigen *Rekonzipierung* des eigenen religiös-kulturellen Erbes nicht – wie vorschnell und sehr vereinfachend angenommen – eine allen Säkularisierungstrends zuwiderlaufende ›Rückkehr‹ der Religion darstellen. Die strukturelle Anpassung an die Rahmenbedingungen einer rechtlich säkularen Gesellschaft auf der einen und die Ausrichtung des inhaltlichen Angebotes an die unterschiedlichen individuellen Bedürfnisse der eigenen ›Kundschaft‹ auf der anderen Seite, zeigen, dass diese Prozesse vielmehr erst aus den Rahmenbedingungen und Herausforderungen einer rechtlich säkularen Gesellschaft hervorgehen und durch diese entscheidend geprägt werden. Die säkularen Rahmenbedingungen des öffentlichen Raumes stellen hier für die Migranten kein abzulösendes und zu bekämpfendes Hindernis, sondern das konstitutive Element dar.

Die vermeintliche ›Rückkehr‹ der Religion, für welche paradigmatisch immer wieder die öffentliche religiös-kulturelle Verortung muslimisch geprägter Migranten genannt wird – entpuppt sich beim näheren Hinsehen als *Rekonzipierung* der eigenen religiös-kulturellen Symbolressource zu einem innerweltlichen (Er-)Lösungskonzept und nicht etwa als Rückkehr zu einem zeit- und ortunabhängigen religiösen Dogmensystem. Der Gang in den öffentlichen Raum führt zur Bildung eines ›Islam en masse‹ – en masse sowohl gegenüber dem öffentlichen Raum, wie auch gegenüber seinen Anhängern.

Durch die Kontrastierung des statistisch ›bewiesenen‹ Rückgangs des Christentums auf der einen und des ebenso statistisch ›bewiesenen‹ Vormarsches ›des‹ Islam auf der anderen Seite, wird nicht nur immer wieder aufs Neue über eine juristische, gesellschaftspolitische und kulturelle Integrations(un-)fähigkeit ›des‹ Islam in die schweizerische Gesellschaft debattiert, sondern sogar eine Gefahr religiös-kultureller Entkernung der Gesellschaft heraufbeschworen. Die dabei immer wieder geäußerte These – oder zumindest der starke Verdacht – wonach ›der‹ Islam das Paradigma einer säkularisierungs- und demokratieresistenten Religion darstelle, übersieht gänzlich den säkularen Charakter des religiös-kulturellen Inkorporationsprozesses muslimisch

geprägter Migranten in den öffentlichen Raum und letztendlich auch das säkularisierte Ergebnis dieser Prozesse.

Die entgegengesetzte Reaktivierung und Rekonzipierung

Vor dem Hintergrund der ersten schweizerischen aber auch europa-weiten Reaktionen auf die durch den Gang in den öffentlichen Raum herbeigeführte Wende innerhalb der rituellen Religionspluralität wird klar, dass religiöse Pluralität im Sinne einer friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen und religiöser Gruppen nur eine Variante dessen darstellt, was man allgemein deskriptiv Religionspluralismus nennt.

Eine Einengung des religiösen Pluralismus auf die volle Wahl- und Praxisfreiheit des Individuums ist so lange unproblematisch, als unter religiöser Praxis bloß die Verrichtung von Ritualen und die damit verbundene Kommunikation zu einem als transzendent kategorisierten Sakralen im klar umgrenzten Rahmen einer religiösen Andachts- oder Verehrungsstätte verstanden wird. Diese Variante des Religionspluralismus, die ich oben *rituelle Pluralität* genannt habe, gewährt – als Errungenschaft des Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozesses – jedem Individuum volle religiöse Wahl- und Praxisfreiheit, d.h. ein im wahrsten Sinne des Wortes »religion à la carte« (Bibby 1987) oder eine Arte religiösen »bricolage« (Luckmann 1967).

Erst mit Blick auf die Wahrnehmung und die daraus resultierenden Reaktionen der (säkularisierten) Mehrheitsgesellschaft auf den Öffentlichkeitsanspruch muslimischer Migranten offenbart sich das ›Neue‹ am neuen Religionspluralismus. Die in den letzten Jahrzehnten stetig gestiegene Zahl der Muslime in der Schweiz und im Westen hat die ohnehin vorhandene *rituelle Pluralität* rein deskriptiv betrachtet um eine weitere rituelle Komponente bereichert. Als statistisches Faktum stellten Muslime bereits vor zwei Jahrzehnten die stärkste nicht-christliche Religionsgemeinschaft in der Schweiz dar. Wahrgenommen wurden sie jedoch – wie auch andere nichtmuslimische Migranten – bloß als Gastarbeiter oder Ausländer. Ihr Einbezug in den öffentlichen Raum war fast ausschließlich auf das Arbeitsverhältnis und die damit verbundenen sozialen Ansprüche beschränkt. Erst der Prozess des religiös-kulturellen Maximalinbezugs in die Aufnahmegesellschaft und der damit einhergehende Anspruch auf den öffentlichen Raum als geteilten Raum hat sie als islamisches Kollektivum ›sichtbar‹ werden lassen, und deren Fremdheitsgrad um eine allgemein als Bedrohung wahrgenommene religiös-kulturelle Komponente erheblich erhöht.

Wurden oben zur angemessenen Beschreibung der religiös-kultu-

Einbettung in den öffentlichen Raum, wie die vorher genannten Beispiele zeigen, als doppelte Bedrohung wahrgenommen: sowohl für das religiöse, als auch für das kulturelle Erbe der Mehrheitsgesellschaft.

Die oben erwähnte und als passiv bezeichnete Bipolarität zwischen der privilegierten Religionstradition auf der einen und den tolerierten Religionstraditionen auf der anderen Seite wird trotz der bereits lang andauernden Phase der Säkularisierung reaktiviert. Die säkularisierte und religionsneutrale Mehrheitsgesellschaft legt sich auf einmal eine reaktive nationale und ›christlich abendländische‹ (Neu-)Identität zu. Diese wird in präskriptiver Weise (re-)konstruiert und auf eine assimilatorische Endperspektive hin (re-)konzipiert. Den ›genuinen‹ Werten des christlichen Abendlandes (Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit) wird beispielsweise das vermeintlich genuin islamische Gegenteil dieser Werte (Demokratie- und Säkularisierungsresistenz) emphatisch gegenübergestellt.

Das Phänomen der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* ist sowohl auf der Seite der Migranten, wie auch der Mehrheitsgesellschaft zu beobachten.

Während für muslimisch geprägte Migranten die kontextabhängige *Rekonzipierung* und *Reaktivierung* des eigenen religiös-kulturellen Erbes zum Medium der strukturell und inhaltlich angepassten Einbettung in den öffentlichen Raum wird, scheint dasselbe Prinzip einem Teil der Mehrheitsgesellschaft als Medium zur Verteidigung des öffentlichen Raums und letztendlich zur Ausgrenzung aus demselben zu dienen. Mit Blick auf die jeweilige Stossrichtung, gewinnt man gegenwärtig den Eindruck, als würde der Prozess der *Reaktivierung* und *Rekonzipierung* im ersten Fall eher einen progressiven und im zweiten Fall einen retrospektiv-reduktiven Charakter annehmen.

Fazit

Als Ergebnis der hier dargelegten Entwicklungstendenzen im Prozess der religiös-kulturellen Verortung muslimisch geprägter Migranten, dargestellt am Beispiel eines lokalen Raums, scheint mir Folgendes für eine religionswissenschaftliche und nicht zuletzt auch eine politische Auseinandersetzung mit den gesellschaftspolitischen Implikationen der gegenwärtigen Form des Religionspluralismus wichtig zu sein:

- Am Beispiel des Vergemeinschaftungsprozesses muslimischer Migranten in einem lokalen Raum wird sichtbar, dass Religionsgemeinschaften große Anpassungsfähigkeiten entwickeln können.

Literatur

- Baumann, Martin (1999): »Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, S. 187-204.
- Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin et al. (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat : Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon-Verlag.
- Behloul, Samuel M. (2004): *Muslimen in der Zentralschweiz. Von Migranten zu den Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*, Religionswissenschaftliches Seminar Luzern, online: <http://www.pluralism.org/affiliates/baumann/report.pdf>
- Bellah, Robert (1970): *Beyond Belief*, New York: Harper and Row.
- Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Engl. 1967), Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bibby, R.W. (1987): *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto: Irwin Publications.
- Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationsschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Breton, Raymond (1964): »Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants«, in: *American Journal of Sociology* 70, S. 193-205.
- Campiche, Roland/Dubach, Alfred (1992): *Croire en Suisse(s)*, Lausanne: éditions l'Age d'Homme.
- Clemen, Carl (1926/1931): *Religionsgeschichte Europas*, 2 Bde., Heidelberg: Winter.
- Dubach, Alfred/Campiche, Roland (1993): *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN Buchverlag AG.
- Elsas, Christoph (2002): *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt: Primus.
- Famos, Cla Reto (1999): »Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips«, in: *FVRR* Bd. 6, Fribourg.
- Friederich, Ueli (1993): *Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht*, Bern: Stämpfli.

- Gäbler, Ulrich (1999): »Schweiz«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin: Walter de Gruyter, S. 682-712.
- Gellner, Ernest (1981): *Muslim Society*, Cambridge: University Press.
- Grotefeld, Stefan (2000): »Politische Integration und rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Überlegungen aus sozial-ethischer Sicht«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* (SJKR) 1999, Bern, S.107-143.
- Hourani, Albert (1992): *Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Huntington, Samuel (1996): *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München: Europa-Fachpresse.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: C.H. Beck.
- Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion*, New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Mol, Hans (1961): *Churches of Immigrants. A Sociological Study of the Mutual Effect of Religion and Immigrant Adjustment*, Den Haag: Research Group for European Migration Problem Bulletin, Supplement 5.
- Oelmüller, Willi (Hg.) (1984): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn: Schöningh.
- Pahud De Mortanges, René (Hg.) (1998): *Religiöse Minderheiten und Recht. Minorités religieuses et droit*, Fribourg: Eigenverlag der Universität.
- Rex, John (1996): *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, London: Routledge.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München: C.H. Beck.
- Roy, Oliver (2005): »A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?«, in: *ISIM* 15, S. 6-7.
- Vertovec, Steven (1998): »Accommodating Religious Pluralism in Britain. South Asian Religions«, in: Martinello, M. (Hg.), *Multicultural Policies and the State. A Comparison of two European Societies*, Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, S. 163-177.

