

Martin Baumann, Jörg Stolz (Hg.)

Eine Schweiz – viele Religionen

Risiken und Chancen des Zusammenlebens

[transcript] Kultur und soziale Praxis

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ (HG.)

Eine Schweiz – viele Religionen

Risiken und Chancen des Zusammenlebens

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ (HG.)

Eine Schweiz – viele Religionen

Risiken und Chancen des Zusammenlebens

[transcript]

Unterstützt durch die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) und die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft (www.sgr-sssr.ch)

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld



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

Umschlaggestaltung & Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: © Michael Feer, Luzern

Korrektur: Ewald Mathys, Zürich

Herstellung: Justine Haida, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-524-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Unterstützt durch die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) und die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft.

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

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

INHALT

Vorwort	9
----------------------	---

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ

Einleitung: Eine Schweiz – viele Religionen	11
--	----

I. GRUNDLAGEN

JÖRG STOLZ, MARTIN BAUMANN

1. Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen	21
---	----

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ

2. Religiöse Vielfalt in der Schweiz: Zahlen, Fakten, Trends	39
---	----

JÖRG STOLZ, MARTIN BAUMANN

3. Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft	67
---	----

II. VIELFALT DES CHRISTENTUMS

BERTRAND FORCLAZ

4. Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation	89
--	----

MICHAEL KRÜGGELER, ROLF WEIBEL

5. Vom antimodernen Katholizismus zum vielgestaltigen »Volk Gottes«: Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Schweiz	100
--	-----

REINHOLD BERNHARDT

6. Die Evangelisch-reformierten Kirchen in der Schweiz: Volkskirche im Übergang	115
--	-----

OLIVIER FAVRE, JÖRG STOLZ

- 7. Die Evangelikalen: Überzeugte Christen
in einer zunehmend säkularisierten Welt** 128

ROLF WEIBEL

- 8. Christliche »Sondergruppen«:
Neue Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts** 145

ISO BAUMER

- 9. Einheit und Vielfalt der Ostkirchen in der Schweiz:
Orthodoxe, alt-orientalische und ostkatholische
Kirchen** 160

III. VIELFALT NICHTCHRISTLICHER RELIGIONEN

JACQUES PICARD

- 10. Judentum in der Schweiz: Zwischen religiöser,
kultureller und politischer Identität** 177

SAMUEL M. BEHLOUL, STÉPHANE LATHION

- 11. Muslime und Islam in der Schweiz:
viele Gesichter einer Weltreligion** 193

KERSTIN-KATJA SINDEMANN

- 12. Mönche, Mantra, Meditation:
Buddhismus in der Schweiz** 208

MARTIN BAUMANN

- 13. Götter, Gurus, Geist und Seele:
Hindu-Traditionen in der Schweiz** 223

STEFAN RADEMACHER

- 14. Neue Religiöse Gemeinschaften:
Viele Antworten auf eine sich verändernde Welt** 238

STEFAN RADEMACHER

- 15. Esoterik und alternative Spiritualität:
Formen nicht organisierter Religiosität
in der Schweiz** 256

IV. RELIGIÖSE VIelfALT UND GESELLSCHAFT

KATHARINA FRANK, ANSGAR JÖDICKE

16. Öffentliche Schule und neue religiöse Vielfalt:
Themen, Probleme, Entwicklungen 273

KURT IMHOF, PATRIK ETTINGER

17. Religionen in der medienvermittelten Öffentlichkeit
der Schweiz 285

CLA RETO FAMOS

18. Religiöse Vielfalt und Recht:
Von göttlichen und menschlichen Regeln 301

PETER VOLL

19. Viele Götter, eine Demokratie:
Religiöse Pluralität und Politik 313

ILARIO ROSSI

20. Religiöse Pluralität, Medizin und Gesundheit:
Schnittstellen und Wechselwirkungen 327

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ

21. Vielfalt der Religionen –
Risiken und Chancen des Zusammenlebens 344

Autorinnen und Autoren 379

Index 387

→ VORWORT

Der vorliegende Text zur neuen religiösen Vielfalt in der Schweiz hat zum Ziel, sachbezogene Informationen, hilfreiche Unterscheidungen und möglichst allgemeinverständliche Konzepte und Theorien zu liefern. Das Buch soll Grundlagen und Informationen bereitstellen, so dass Leserinnen und Leser sich ein eigenes Urteil bilden können.

Eine solche Darstellung sollte – hoffen wir – ganz unterschiedliche Kreise ansprechen: Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger in Behörden und sozialen und kulturellen Bereichen, Medien-schaffende, kirchliche und interreligiöse Kreise, Religionslehrerinnen und Religionslehrer, Schülerinnen und Schüler in weiterführenden Schulen, Studierende, Kultur- und Sozialwissenschaftler, Politikerinnen und Politiker und Personen, die im medizinischen Bereich arbeiten. Falls Sie, wer(te)r Leser(in), sich nicht in einer dieser Gruppen wiederfinden, möchten wir Sie gern der »interessierten Öffentlichkeit« zuteilen. Für Sie ist dieses Buch in ganz besonderer Weise gedacht.

Das Buch ist das Ergebnis einer intensiven, zeitaufwendigen, jedoch auch sehr gewinnbringenden Zusammenarbeit über fast zwei Jahre hinweg. Es ist kein »Sammelband« im üblichen Sinne, keine Zusammenstellung der relativ unverbundenen Arbeiten verschiedener Autorinnen und Autoren. Vielmehr liegen dem Buch ein klares Konzept und Leitgedanken zugrunde, welche in der Einleitung erklärt werden. Wichtig ist uns vor allem, dass die Ergebnisse akademischer Wissenschaft nicht im Elfenbeinturm verbleiben, sondern einer grösseren Öffentlichkeit allgemeinverständlich präsentiert werden. Wir haben daher die verschiedenen Expertinnen und Experten angefragt, Beiträge mit vorgegebener Struktur und in einem einfachen, weitgehend einheitlichen Stil zu schreiben. Den Autorinnen und Autoren machten wir es mitunter nicht leicht, griffen manchmal in den Text ein, baten bei schwer verständlichen Begriffen um Vereinfachung, mahnten Kürzungen an. Die von uns selbst verfassten Kapitel sind in enger Kollaboration entstanden, so dass die Texte beiden Autoren zu gleichen Teilen zugerechnet werden müssen. Dies drücken wir dadurch aus, dass Erst- und Zweitautor in den verschiedenen Texten abwechseln. Auch diese Kapitel wurden den Mitautoren des Bandes zur Kommentierung vorgelegt. Den Autorinnen und Autoren sei an dieser Stelle herzlich gedankt, dass sie sich auf diese sehr enge und zeitaufwendige Zusammenarbeit eingelassen haben und unsere teilweise einschneidenden und hartnäckigen Änderungswünsche geduldig aufgenommen, mit uns diskutiert und professionell umgesetzt haben. Von den Mitautoren möchten wir uns bei Iso

Baumer besonders bedanken, der alle Beiträge gelesen und eingehend kommentiert hat.

Ewald Mathys hat in gewohnt professioneller Weise das Korrektorat des Buches durchgeführt, wofür wir ihm herzlich danken. Herzlichen Dank auch an Markus Zimmerli, der bei der Indexerstellung behilflich war.

Herzlichen Dank sagen wir auch den Institutionen, die das Erscheinen des Buches ermöglichten. Finanzielle Unterstützung erhielten wir von der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften (SAGW), vom Observatoire des Religions en Suisse, vom Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern, von der Dr. Josef Schmidt-Stiftung in Luzern und der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (www.sgr-sssr.ch). Ganz besonders danken wir dem transcript Verlag, der das Buch geduldig, umsichtig und kompetent betreute.

Martin Baumann, Jörg Stolz, Februar 2007

→ EINLEITUNG:

EINE SCHWEIZ – VIELE RELIGIONEN

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOIZ

Religion ist in der Schweiz wieder ein Thema – und ein Thema, um das vielerorts heftig gestritten wird. Die Medien berichten von immer mehr Fällen, in welchen Religion entzweit oder Unruhe stiftet – ob in der Gemeinde, Schule oder Politik. Wangen, eine Gemeinde mit 4.700 Einwohnern im Kanton Solothurn, errang im Winter 2005/6 schweizweit Bekanntheit. Der türkisch-muslimische Ortsverein wollte ein Minarett errichten, die Einwohnerschaft jedoch sah dadurch den »Religionsfrieden im Dorf« gefährdet und lehnte den Antrag aus baurechtlichen Gründen ab. Katholiken im Kanton Wallis wehrten sich im Herbst 2003 gegen ein neues Lehrbuch für den Religionsunterricht, welches verschiedene Religionen gleichwertig behandelt. Einzelne muslimische Eltern wollen ihre Töchter vom Schwimmunterricht und Klassenfahrten befreit sehen, genau wie einige evangelikale Eltern ihre Kinder am liebsten ganz zu Hause unterrichten würden. Während zum Jahresbeginn 2006 eine politische Partei mit einem »Muslim-Papier« an die Öffentlichkeit trat, verlangte eine andere gar, die Einbürgerung von der religiösen Zugehörigkeit der Antragstellerinnen und Antragsteller abhängig zu machen. Religion polarisiert: Sie weckt Emotionen, verlangt nach Stellungnahme und stellt vermeintlich unverhandelbare Positionen einander gegenüber.

All diese Fälle hängen mit einer für die schweizerische Gesellschaft neuartigen und in ihren Ausmassen und Auswirkungen erst wenig verstandenen Entwicklung zusammen: der neuen religiösen Vielfalt. War die Schweiz noch 1970 zu knapp 98 Prozent von der Religionszugehörigkeit ihrer Einwohner her christlich geprägt, so hat sie sich mittlerweile in eine religiös zunehmend plurale, vielgestaltige Gesellschaft verwandelt. Die *eine* Schweiz bildet zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein Land *vieler* Religionen. Christen, Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten, Sikhs, Bahā'ī, Räelianer, Scientologen und Mitglieder vieler weiterer Religionen leben in der Schweiz, glauben hier an ihren Gott oder an übernatürliche Mächte, führen hier ihre Rituale und Verehrungshandlungen durch, bauen hier neue Zentren, Moscheen, Tempel und Kirchen. Damit nicht genug: In Buchläden, an Messen und in Wochenendkursen zeigt sich eine blühende esoterische und alternativ-spirituelle Kultur, in der von Channelling über Pranic Healing bis zu Tarot, von Aura-Analysen bis zu Zen-Meditation alles zu finden ist, was das Sucherherz begehrt. Religion in der einen Schweiz ist heute im Plural zu denken.

Wie ist es zu dieser neuen religiösen Vielfalt in der Schweiz gekom-

men? Wie stellt sie sich heute konkret dar, welche Gruppen gibt es, wie gross sind sie? Und welche Probleme, aber auch welche Chancen ergeben sich aus der Vielzahl von Religionen für das Schulsystem, den Gesundheitsbereich, die Medienberichterstattung, die Rechtsprechung und die Politik der Schweiz? Sind Konflikte rund um religiöse Vielfalt der Normalfall, wie dies die Medienberichterstattung oft vermuten lässt? Oder funktioniert das Zusammenleben typischerweise viel besser als angenommen?

Fragen dieser Art sind wichtig. Die zunehmende religiöse Vielfalt ist eine Tatsache, die für die Gesellschaft ganz reale Folgen, Risiken und Chancen hat. Nicht weniger real sind zum Teil starke Verunsicherungen und Ängste in der Bevölkerung, die sich auf neue religiöse Vielfalt (Stichworte Islamismus, Fundamentalismus, Sekten) beziehen. Was in den Medien oder im Alltag als problematisch empfunden wird, muss wissenschaftlich auf seine Grundlagen hin untersucht werden. Insbesondere dürfen vorhandene Verunsicherungen nicht allein parteipolitischer Vereinnahmung und Pauschalisierung überlassen bleiben.



Abbildung 1: Der im September 2006 eingeweihte *Gurdwara* in Langenthal BE, dem neuen markanten Versammlungsort für Sikhs in der Schweiz
Quelle: © Martin Baumann, 2006

Angesichts der veränderten Situation ist es erstaunlich, dass bisher keine Veröffentlichung vorliegt, die die neue religiöse Vielfalt in der Schweiz beschreibt und ihre Folgen, Risiken und Chancen analysiert. Diese Lücke will das vorliegende Buch schliessen und dazu beitragen,

über Religion und religiöse Vielfalt weniger aufgeregt und umso sachlicher zu reden.

1. AUSGANGSPUNKTE, GRUNDIDEE, ZUGANGSWEISEN

1.1 Ausgangspunkte

Zwei Thesen haben uns bei der Planung des vorliegenden Buches begleitet. *Erstens*: Die Schweiz hat in den vergangenen drei Jahrzehnten eine wichtige Veränderung hin zu mehr religiöser Vielfalt durchlaufen. Die neue Vielfalt ist in der breiten Bevölkerung bisher nur ansatzweise – und dann oft verzerrt – wahrgenommen und diskutiert worden. Um aber die Risiken und Chancen dieser Entwicklung zu verstehen, muss dieser Prozess zunächst einmal sachlich-nüchtern und faktenbezogen beschrieben und erläutert werden.

Zweitens: Die Entstehung religiöser Vielfalt hat ausserordentlich wichtige Folgen für die Gesellschaft und führt zu schwierigen Fragen. Soll muslimischen Mädchen im Schulunterricht erlaubt werden, ein Kopftuch zu tragen oder ist dies zu untersagen? Dürfen Minarette gebaut werden oder bilden sie einen »störenden Anblick«, wie Gegner oft argumentierten? Ist es vertretbar, dass die reformierten und römisch-katholischen Kirchen vom religionsneutralen Staat öffentlich-rechtlich anerkannt sind und hierdurch mancherlei Privilegien geniessen, was etwa muslimischen Verbänden und der Neuapostolischen Kirche vor-enthalten bleibt? Sollte in der Schule Religion als Fach unterrichtet werden und sollte dann in christliche Bekenntnisse eingeführt oder vergleichend über verschiedene Religionen berichtet werden?

Die Beispiele zeigen: Je nach betroffenem Bereich der Gesellschaft (z.B. Recht, Politik, Erziehung, Medizin) führt religiöse Vielfalt zu völlig unterschiedlichen Folgen und Problemstellungen. Risiken ergeben sich, wenn gar nicht oder abwehrend auf die Tatsache religiöser Vielfalt reagiert und an Vorstellungen einer religiös vermeintlich homogenen, einheitlichen Schweiz festgehalten wird. Eine Anerkennung der veränderten Situation hingegen eröffnet Chancen auf eine gewinnbringende Auseinandersetzung von Menschen unterschiedlichen Glaubens und auf ein verbessertes Funktionieren der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche.

Ein Wort noch zum Titelteil »*eine* Schweiz«: Die *Einheitlichkeit* bezieht sich auf den politisch-rechtlichen Rahmen des durch die Schweizer Grenzen markierten Territoriums. Selbstverständlich argumentieren wir nicht, dass die Schweiz einheitlich und sozial wie gesellschaftlich homogen (gleich) sei. Neben der wichtigen Sprachenvielfalt bestehen

bedeutende kulturelle und auf kantonaler Ebene etwa rechtliche Unterschiede. Doch für die Schweiz als moderner Gesellschaft ist die Tatsache der neuen religiösen Vielfalt von Bedeutung; dieses greift der Titel auf und dieses neue Verhältnis ist das zentrale Thema des Buches.

1.2 Grundidee

Ziel des Buches ist es daher, einen anschaulichen, wissenschaftlich gestützten und zugleich allgemein verständlichen Text zur religiösen Vielfalt und ihren Folgen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen in der Schweiz vorzulegen. Der Band, an dem 20 Autorinnen und Autoren mitwirkten, ist nicht als ein auf die Gesamtschweiz bezogener »Religionenführer Schweiz« gedacht. Es geht uns gerade nicht um eine rein summarische Aufzählung und beschreibende Darstellung. Vielmehr sollen die jeweiligen Religionen und die Vielfalt insgesamt in verschiedensten Kontexte gestellt werden, um so zu einem vertieften Verständnis der Ursachen und Folgen der neuen Vielfalt beizutragen. Die folgenden Abschnitte skizzieren, wie wir dieses Ziel zu erreichen versuchen.

1.3 Zugangsweisen

Es sollen, *erstens*, möglichst alle wichtigen in der Schweiz vorhandenen Religionen und religiösen Strömungen einbezogen werden. Wir haben uns daher nicht, wie oft üblich, nur auf »Weltreligionen« beschränkt, sondern auch den Bereich der neuen religiösen Gemeinschaften und der Esoterik bzw. alternativen Spiritualität als gleichwertige Phänomene hinzugenommen. Wir behandeln darüber hinaus nicht nur Vielfalt zwischen verschiedenen Religionen, sondern auch innerhalb der jeweiligen Traditionen und Strömungen. Die vereinheitlichenden Bezeichnungen »Christentum«, »Islam«, »Hinduismus« oder »Esoterik« verdecken, dass die Religionen intern sehr vielgestaltig sind und aus unterschiedlichen Traditionen bestehen. Zugleich ist es uns wichtig, die »Risiken und Chancen« religiöser Vielfalt nicht nur in einem, sondern in fünf verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zu untersuchen.

Eine vollständige und in sich geschlossene Darstellung zu den einzelnen Religionen bzw. den Themenbereichen ist aufgrund des begrenzten Umfangs jedoch weder möglich noch angestrebt. So werden etwa die Bahá'í oder die Sikh trotz weltweiter Verbreitung nicht in eigenen Kapiteln vorgestellt, da sie in der Schweiz nur wenige Anhänger aufweisen. Die Autorinnen und Autoren waren aus Platzgründen gezwungen, nur die für ihr Thema wichtigsten Punkte auszuwählen; auch war ihnen ein einheitliches Gliederungsschema der Darstellung vorgegeben. Ziel

der Einzelkapitel ist es, einen fundierten Überblick über grundlegende Inhalte der jeweiligen Religionen und Themengebiete zu geben.

Zweitens versucht der Band, die gegenwärtige Situation in den historischen und statistischen Kontext einzubetten. Die einzelnen Kapitel beschreiben, wie die jüngste Vergangenheit zur heutigen Situation geführt hat, und präsentieren die wichtigsten statistischen Zahlen, welche es erlauben, die Grösse der betreffenden Gruppen und Untergruppen einzuschätzen. Unser Text unterscheidet sich in dieser Hinsicht von anderen Büchern zur religiösen Vielfalt, welche sich oft auf eine qualitativ-deskriptive Bestandsaufnahme der Gegenwart beschränken.

Das Buch legt *drittens* Wert auf eine klare und flüssige Sprache sowie auf sachliche und anschauliche Information. Wo immer möglich, sind wir bemüht, komplizierte Fachbegriffe zu vermeiden und unvermeidbare Fremdwörter sogleich zu erklären. Gleichwohl sind die Ausführungen wissenschaftlich fundiert und von Expertinnen und Experten auf den jeweiligen Gebieten verfasst. Am Ende jedes Kapitels finden sich Hinweise auf vertiefende wissenschaftliche Literatur sowie auf Webseiten im Internet. Aus Gründen des Platzes und der Leserfreundlichkeit führen die Texte nicht stets die weibliche und männliche Form an, sondern meinen bei allgemeinen Aussagen stets beide Geschlechter.

Schliesslich stellen die Autorinnen und Autoren die Religionen und Themen – *viertens* – aus einer möglichst nicht wertenden Sicht dar. Absolute Neutralität und Objektivität können die Texte nicht beanspruchen, doch sind sie um eine faire und ausgewogene Darstellung bemüht. Die Perspektive ist eine beobachtend-darstellende, die die »religiöse Wahrheit« der jeweiligen Gruppen weder diskutiert noch bewertet. Religionsforscher bezeichnen diese Zugangsweise zu Religion als »methodologischen Agnostizismus«. Wir geben keiner religiösen Richtung den Vorzug und nehmen auch keine politische Position zur Frage ein, ob man gewisse religiöse Gruppen staatlich bevorzugen sollte oder nicht. Auch liegt hier kein Buch vor, welches vor bestimmten Gruppen warnen oder andere anpreisen will. Schliesslich enthalten wir uns einer Bewertung des Phänomens »religiöse Vielfalt« selbst. Wir gehen nicht davon aus, dass religiöse Vielfalt »an sich gut« oder »an sich schlecht« ist, sondern konstatieren, dass die religiöse Landschaft der Schweiz vielgestaltig geworden ist. Unser Ziel ist es, die Fakten zu benennen und auf konkrete Folgen, die als Chancen oder Risiken bewertet werden können, hinzuweisen. Eine solche Position ist dezidiert religionswissenschaftlich und unterscheidet sich von einer etwa theologischen, religionskritischen oder politischen Zugangsweise.

2. DIE GLIEDERUNG IM EINZELNEN

Der Band gliedert sich in vier thematische Hauptteile und umfasst 21 Kapitel.

2.1 Grundlagen

Die Rede von »religiöser Vielfalt« setzt voraus, dass man weiss, was mit »Religion« gemeint ist und welche Arten von »Vielfalt« betrachtet werden sollen. Das Anfangskapitel stellt sich daher den entsprechenden Fragen und zeigt, wie etwa religiöse von nichtreligiösen Phänomenen unterschieden werden können und in wie vielen verschiedenen Hinsichten von »religiöser Vielfalt« gesprochen werden kann.

Kapitel 2 wendet sich dann konkret statistisch-beschreibenden Informationen über den Vorgang der religiösen Pluralisierung in der Schweiz zu. Hier wird deutlich, dass »religiöse Pluralisierung« (d.h. das Anwachsen religiöser Vielfalt) ein Phänomen ist, das sich vor allem seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in der Schweiz nachweisen lässt und in verschiedenen Regionen ganz unterschiedlich stark ausfällt. Auch zeigt sich, dass der Trend hin zu einer religiösen Pluralisierung gleichzeitig von einer Entwicklung hin zur Säkularisierung (Niedergang der sozialen Wichtigkeit von Religion) in vielen Gesellschaftsbereichen begleitet ist.

Im Anschluss stellt das stark theoretisch gehaltene Kapitel 3 dar, wie Modernisierung ausdifferenzierte gesellschaftliche Teilsysteme (z.B. Medien, Medizin, Recht, Religion) hervorbringt und sowohl zu einem Niedergang des Religiösen (Säkularisierung) wie auch zu neuer religiöser Vielfalt führt. Ferner werden drei allgemeine Arten analysiert, wie in gesellschaftlichen Teilsystemen auf religiöse Vielfalt reagiert werden kann: multikulturell, säkularisierend und ablehnend.

2.2 Vielfalt des Christentums

Hauptteil II stellt die in der Schweiz vorhandene, oft nicht wahrgenommene interne Vielfalt des Christentums vor. Kapitel 4 zeigt die »Vorgeschichte« zur heutigen Situation auf und erläutert die christliche Vielfalt und ihre z.T. grossen Spannungen in den vier Jahrhunderten seit der Reformation. Religiöse Vielfalt ist nicht auf die moderne, heutige Zeit allein begrenzt. Die nachfolgenden fünf Einzelkapitel stellen die unterschiedlichen christlichen Kirchen, Traditionen und Gruppierungen vor: die römisch-katholische sowie die Christkatholische Kirche, die evangelisch-reformierten Kirchen, evangelikale Freikirchen und Bewegungen,

christliche »Sondergruppen« sowie die Vielfalt der in der Schweiz neu beheimateten Ost- und altorientalischen Kirchen.

2.3 Vielfalt nichtchristlicher Religionen

Der dritte Hauptteil wendet sich den nichtchristlichen Religionen zu und stellt das Judentum, Islam und Muslime, Buddhismus, Hindu-Traditionen, neue religiöse Gemeinschaften sowie den Bereich von Esoterik und alternativer Spiritualität vor. Ziel jedes Einzelkapitels ist es, gleich wie im zweiten Hauptteil, wichtige Grundbegriffe der jeweiligen Religionen zu skizzieren und statistische Eckdaten zu benennen. Dargestellt wird die geschichtliche Entwicklung und aktuelle Präsenz in der Schweiz wie auch die Einheit und Vielfalt der entsprechenden sozialen Gruppen, um schliesslich Risiken und Chancen für das Zusammenleben in der Schweizer Gesellschaft zu behandeln. Infokästen und Bilder sind darüber hinaus bemüht, die vielen Daten übersichtlich und ansprechend aufzubereiten.

2.4 Religiöse Vielfalt und Gesellschaft

Dem spannungsreichen Verhältnis von religiöser Vielfalt und Schweizer Gesellschaft ist der vierte Hauptteil gewidmet. Welche Konsequenzen hat die neue Religionspluralität für verschiedene gesellschaftliche Teilbereiche und welche Risiken und Chancen zeigen sich hier? Die fünf thematischen Einzelkapitel wenden sich den Bereichen Schule und Erziehung, Medien, Recht, Politik und Medizin zu. Ziel jedes Einzelkapitels ist es, die Eigenlogik des jeweiligen Gesellschaftsbereichs knapp zu skizzieren, die historische Entwicklung der Beziehung zwischen beiden Bereichen darzustellen und schliesslich auf Risiken und Chancen einzugehen. Der Thematisierung dieser gesellschaftlichen Einzelbereiche liegt die soziologische Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften zugrunde (in Kapitel 3 erläutert), d.h. der Trennung und dem Auseinandertreten von zuvor miteinander eng verbundenen Gesellschaftsbereichen in Einzelbereiche wie Recht, Politik, Medizin, Wissenschaft und weiteren.

Das Schlusskapitel geht der Frage nach, wie religiöse Vielfalt in der gegenwärtigen Schweiz bewertet wird, welche Risiken und Chancen verschiedene Bevölkerungsteile mit ihr verbinden. Ausserdem zeigen wir an ausgewählten Beispielen, wie religiöse Vielfalt in der Schweizer Vergangenheit und Gegenwart behandelt wird und welche positiven und negativen Effekte (aus Sicht verschiedener Akteure) entstanden sind bzw. entstehen. Für die jüngste Vergangenheit wichtig sind die

Entstehung interreligiöser Foren und multikultureller Arbeitskreise, die in Auswahl vorgestellt werden.

3. SCHLUSS

Die 21 Kapitel dieses Buches belegen anhand vieler Informationen, Daten und Bilder, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Vielfalt und Unterschiedlichkeit an Religionen in der Schweiz eine Tatsache darstellt. Sie zu übersehen oder gar zu leugnen wäre unklug. Die Frage ist daher nicht mehr *ob*, sondern *wie* die in der Schweiz lebenden Menschen – Einheimische wie Zugewanderte – mit der neuen religiösen Vielfalt in gegenseitigem Respekt umgehen. Es gilt, hierzu geeignete Wege, Lernprozesse und Umgangsformen zu entwickeln. Hier liegen Aufgaben und Herausforderungen, deren Umsetzung nicht Jahre, sondern Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird. Der vorliegende Band hofft, hierbei einen Beitrag zu leisten.

I. Grundlagen

→ 1. RELIGIÖSE VIELFALT: KULTURELLE, SOZIALE UND INDIVIDUELLE FORMEN

JÖRG STOLZ, MARTIN BAUMANN

1. EINLEITUNG

In seinen »Confessiones« hat Aurelius Augustinus (354-430) erklärt, er wisse, was »Zeit« sei nur, wenn man ihn nicht danach frage. Wenn er es aber erklären müsse, wisse er es nicht mehr. Ganz Ähnliches könnte man von den Begriffen sagen, um die es in diesem Kapitel geht: Was ist Religion? Was ist Vielfalt? Fragt man uns, was genau diese im Alltag ganz selbstverständlichen Begriffe bezeichnen, geraten wir in Schwierigkeiten. Für unsere Zwecke ist eine Behandlung dieser Fragen jedoch sehr wichtig. Ohne Religionsdefinition kann nicht entschieden werden, welche Phänomene in einem Buch über »Religion(en) in der Schweiz« überhaupt behandelt werden sollen; ohne eine Klärung der Bedeutung von »Vielfalt« (bzw. Pluralität) wird man wahrscheinlich wichtige Vielfaltsdimensionen übersehen.

Ziel dieses Kapitels ist es daher zunächst, den Begriff »Religion« zu definieren und anhand von Beispielen zu veranschaulichen. Anschließend unterscheiden wir in Teil 3 kulturelle, soziale und individuelle Formen »religiöser Vielfalt«, die in diesem Buch immer wieder eine grosse Rolle spielen werden. Dieses Kapitel ist theoretisch ausgerichtet und weist auf einige Phänomene hin, die in den späteren, auf die einzelnen religiösen Traditionen gerichteten Kapiteln sehr viel genauer dargestellt werden.

2. RELIGION

In der Religionswissenschaft gibt es zwar Hunderte von Definitionsversuchen, aber keine allgemein anerkannte Definition von Religion. Etymologisch (begriffsgeschichtlich) geht der Begriff entweder auf lateinisch »relegere« (genau befolgen) oder aber auf »religare« (wiederanbinden) zurück. In jedem Falle handelt es sich um einen seit dem 4. bis ins 20. Jahrhundert sehr stark mit dem Christentum verknüpften Begriff. Er wurde lange Zeit nur für das Christentum verwendet und noch Anfang des 20. Jahrhunderts meinten Philosophen, Dichter und christliche Theologen, dass das Christentum seine am höchsten stehende Ausformung sei. Auch ist unstrittig, dass viele Kulturen keinen Begriff für »Religion« kennen, selbst wenn wir bei ihnen Phänomene finden, die wir als Religion bezeichnen würden. Daher haben einige Forschende dafür plädiert, den Begriff ganz aufzugeben, da er zu christo- und eurozentrisch

gefärbt sei. Besser spreche man nur noch von den Namen der einzelnen Traditionen. Dies ist allerdings keine befriedigende Lösung. Denn wer Christentum, Islam, Buddhismus, New Age usw. in eine Reihe stellt, setzt voraus, dass ihnen etwas gemeinsam ist – und dies verlangt nach einer gemeinsamen Bezeichnung.

2.1 Was ist Religion?

Um also zu wissen, welche »Gegenstände« in einem Buch über religiöse Vielfalt überhaupt zu behandeln (bzw. auszuschliessen) sind, bedarf es einer Definition. Für unsere Zwecke soll die folgende Arbeitsdefinition von Religion genügen:

Religion – eine Arbeitsdefinition

Eine Religion ist ein Zeichen- oder Symbolsystem, welches Sinn- und Lebensprobleme durch Verweis auf eine »andere«, »höhere«, »jenseitige« oder »letzte« Ebene behandelt. Bei den Zeichen oder Symbolen, aus welchen Religionen bestehen, kann es sich beispielsweise um Mythen (Erzählungen), Riten, Normen/Ethik oder Heilsgüter handeln. Religionen werden (willentlich oder unwillentlich) von Akteuren immer wieder neu konstruiert, sie sind historischem Wandel und Austausch unterworfen und müssen vom religionswissenschaftlichen Beobachter rekonstruiert werden.

Die Definition weist darauf hin, dass Religionen auf Sinn- und Lebensfragen bezogen sind, wie z.B. warum die Dinge so und nicht anders sind; wie Ordnung sich von Unordnung unterscheidet, wie man richtig zu leben hat, wonach man streben sollte, oder warum Glück bzw. Unglück sich für den einen einstellen, nicht aber für den anderen.

In der Moderne gibt es viele Möglichkeiten, auf Sinn- und Lebensprobleme zu antworten, so z.B. unter Rückbezug auf wissenschaftliche Erklärungen, politische Aktion, Psychoanalyse und anderes mehr. Religionen behandeln Probleme der Sinnstiftung, indem sie Erklärungen, Handlungs- und Bewältigungsmöglichkeiten anbieten, welche auf eine »andere«, »jenseitige« oder »transzendente« (die Grenzen der Erfahrung überschreitende) Ebene verweisen. Diese »andere Ebene« kann ganz verschieden gestaltet sein. Hier können wir beispielsweise auf einen einzigen Gott oder auf mehrere Götter treffen, auf Ausserirdische, auf ein alles durchwirkendes Prinzip, auf Dämonen, Wunder oder aussergewöhnliche innere Zustände. Phänomene, welche keinen solchen Transzendenzbezug aufweisen, belegen wir daher nicht mit dem Religionsbegriff. Aus diesem Grunde handelt dieses Buch denn auch nicht

von Extremsport, Fernsehen, Marxismus oder Psychotherapie, die alle schon als »religiös« bezeichnet worden sind.

Ein wichtiger Punkt ist, dass Religionen Sinn- und Lebensprobleme zwar behandeln, aber nicht ein für alle Mal lösen (so wie sich etwa ein Rätsel oder Schachproblem lösen lässt). Vielmehr bringen sie die Probleme in eine Form, in welcher die Individuen sie bearbeiten und mit ihnen umgehen können (z.B. Leid ertragen).

2.2 Religion als Symbolsystem

Religionen sind keine starren »Objekte« mit unveränderlichen Eigenschaften. Vielmehr handelt es sich – ähnlich wie bei Sprachen – um hochgradig flexible Zeichen- oder Symbolsysteme. Gegenüber anderen Symbolsystemen unterscheiden sich Religionen (wie oben schon erwähnt) durch den Verweis auf eine »andere Ebene« (Transzendenz). Ein weiteres Merkmal besteht darin, dass sie Symbolelemente verschiedener Ebenen – z.B. Erzählungen, Handlungen, Bilder, Gerüche – kombinieren.

Symbolsystem

Ein Symbol ist eine Handlung, ein Objekt, ein Ereignis oder ein Sachverhalt, welcher auf etwas anderes verweist und also eine Bedeutung hat. Ein Halteverbotsschild, eine Bekreuzigung, ein gemeinsames Schlafzimmer, der Erhalt eines Ehrendoktors, das geschriebene Wort »Hund« sind allesamt Symbole, welche auf etwas anderes verweisen. Von einem *Symbolsystem* spricht man, wenn verschiedene Symbole in einen Zusammenhang gebracht werden. Nicht nur die einzelnen enthaltenen Symbole, sondern das ganze System verweist nun auf eine »Realität« ausserhalb. Symbolsysteme können aus einer einzigen Art von Symbolen (z.B. nur Worten) bestehen, sie können jedoch auch Symbole verschiedener Ebenen vereinen (z.B. Handlungen, Worte, Ereignisse, Objekte). Beispiele für Symbolsysteme sind Strassenkarten, Gedichte, Kuchenrezepte, Bilder, Rituale, Ideologien, Verfassungen, wissenschaftliche Theorien, Sprachen oder eben auch: Religionen (vgl. Geertz 1987).

Religiöse Symbolsysteme werden von Individuen und Gruppen verwendet, um Realität (und transzendente Realität) in einem ständig ablaufenden Prozess zu konstruieren. Hierbei wird das Symbolsystem für das einzelne Mitglied der religiösen Gruppe meist nur in Ausschnitten und aus der eigenen, der Binnenperspektive sichtbar. Will man jedoch wissenschaftlich über das religiöse Symbolsystem sprechen, so muss man

es zusätzlich von aussen und in einer möglichst umfassenden Weise rekonstruieren, d.h. man muss versuchen zu erkennen, welche Symbole insgesamt vorliegen und in welchem Zusammenhang sie stehen. Dies ist eine typisch religionswissenschaftliche Arbeit, die durch (unter anderem) drei Faktoren verkompliziert wird:

1. Religionen als Symbolsysteme können in unterschiedlichem Masse mit der Gesellschaft als ganzer zusammenfallen und sind daher mehr oder weniger einfach als eigene religiöse »Systeme« rekonstruierbar. In vielen früheren, vormodernen Gesellschaften, aber auch weiterhin in vielen Regionen der heutigen Welt, ist Religion nicht eindeutig von Recht, Familie, Wirtschaft oder Wissenschaft getrennt. Erst in modernen, nach Funktionsbereichen ausdifferenzierten Gesellschaften werden diese Bezüge entflochten. Für uns ist diese Einsicht wichtig, um zu verstehen, dass oft erst in modernen Verhältnissen die Möglichkeit besteht, das »religiöse Symbolsystem« klar vom »politischen System« oder der »Wissenschaft« zu unterscheiden.
2. Symbolsysteme sind nicht »wesenhaft« religiös oder nicht. Der Transzendenzbezug in einem Symbolsystem kann zu- oder abnehmen, extrem gesteigert werden oder völlig verschwinden. So können anfänglich nichtreligiöse Symbolsysteme zu »Religion« werden oder sich umgekehrt aus Religionen in nichtreligiöse Systeme verwandeln. Beispielsweise lag im Falle von Scientology anfangs eine marginale Psychotherapie (Dianetik) vor, welche nach Ablehnung in der Fachwelt durch Aufnahme mythologischer Vorstellungen von ihrem Begründer zur Religion erhoben wurde. Umgekehrt scheint ein Teil des im Westen praktizierten Yoga (ursprünglich eine eminent »religiöse« Technik mit dem Ziel der Erleuchtung) sich mittlerweile fast völlig seiner transzendenten Elemente entledigt zu haben, so dass hier keine Religion mehr vorliegt. Auch der so genannte Kulturprotestantismus ist ein Phänomen, welches Transzendenz mehr und mehr aufgelöst hat und so immer weniger als »Religion« anzusehen ist. Es ergeben sich also von der Sache her viele Fälle, in denen nur schwer eindeutig bestimmbar ist, ob das Phänomen nun unter den Begriff »Religion« zu fassen ist oder nicht. Ob ein Symbolsystem »religiös« ist oder nicht, ist jedoch nicht nur Sache des religionswissenschaftlichen Beobachters. Auch in der Gesellschaft selbst wird definiert und zugeschrieben, was legitimerweise als »Religion« auftreten kann und darf. Die Auffassungen können hier z.T. sehr verschieden sein, die Selbst- und Fremdbeschreibungen müssen sich nicht decken (s.u.).

3. Religiöse Symbolsysteme unterscheiden sich darin, wie stark sie intern reflektiert und ausgedeutet wurden (ob also eine »Theologie« vorliegt). Manche Religionen erreichen ein extrem hohes Reflexionsniveau mit grossen Unterschieden zwischen »Spezialisten-Religion« und »Laienreligion« (etwa der römische Katholizismus, die reformierten Kirchen oder theravada- und mahayana-buddhistische Traditionen); andere kennen einen solchen Unterschied nicht oder kaum (beispielsweise die Zeugen Jehovas oder die Vereinigungskirche). Eine Bewertung ist damit aber nicht verbunden, sondern lediglich eine beschreibende Feststellung. Das Vorhandensein eines solchen ausgedeuteten Symbolsystems ist insofern wichtig, als die interne, eigene Rekonstruktion der Religion zusätzliche religiöse Vielfalt (verschiedene Meinungen, Deutungen und damit oft neue Linien oder Abspaltungen) erzeugt, welche bei der Rekonstruktion von aussen beachtet werden muss.

2.3 Darstellungsformen von religiösen Symbolsystemen

Religionen als Symbolsysteme können in ganz verschiedener Form dargestellt werden (Stolz 2004): Sprachlich, wenn also etwa ein Mythos erzählt, eine Predigt gehalten, ein religiöses Lehrgespräch geführt wird; bildlich oder figürlich, wenn verschiedene der Symbole gleichzeitig in einem Bild oder einer Statue dargestellt und aufeinander bezogen werden; handlungsbezogen, wenn in einem Ritual verschiedene Elemente des Symbolsystems verwendet und vergegenwärtigt werden. Sehr oft kommt es auch zu Mischungen von sprachlicher, bildlicher und handlungsbezogener Darstellung. Zwei Beispiele für bildliche Darstellungen religiöser Inhalte finden sich in nachfolgenden Abbildungen.

Abbildung 1 auf der linken Seite gibt das berühmte »Meditationsbild« von Niklaus von Flüe (Bruder Klaus, 1417-1487), einem Schweizer Eremiten und Nationalheiligen, wieder. Es zeigt in der Mitte den auferstandenen, gekrönten Christus. Drei der sechs umlaufenden Rundbilder weisen mit Strahlen auf die Gottheit in der Mitte zu: jenes links oben: der Vater; jenes rechts oben: der Sohn; und jenes in der Mitte unten: der Heilige Geist (in Gestalt einer Taube, welche der Maria die Geburt des Jesus verkündet). Das Bild verdeutlicht also die Dreieinigkeit des christlichen Gottes. Gleichzeitig wird in diesen sechs Bildern dargestellt, wie der christliche Gott für die Menschen handelt: dass er als Gottvater die Welt schafft (links oben), als Mensch zur Welt kommt (links unten die Geburt Jesu im Stall), für die Menschen leidet (Mitte oben, die Passion Jesu), für ihre Sünden am Kreuz stirbt (rechts oben) und im Heiligen Geist (Mitte unten, die Taube als Symbol: Menschwer-

dung Jesu durch Maria) und in den Sakramenten (rechts unten, ein Priester bei der Eucharistiefeier) den Menschen ständig gegenwärtig ist. In den vier Ecken des Bildes sind vier Symbole angebracht, welche je einen Evangelisten darstellen: Durch ihr Werk wissen die Menschen von der Heilsbotschaft. Das Bild insgesamt verknüpft somit zentrale Elemente der christlichen Botschaft und zeigt, auf welche Weise (aus christlicher Sicht) den Menschen das Heil geschenkt wird.



Abbildung 1: Meditationsbild
von Niklaus von Flüe
Quelle: © Wallfahrtssekretariat
Bruder Klaus, Sachselt NW, 15. Jh.



Abbildung 2: Buddha-Statue
in einem Tempel in Colombo
Quelle 2: © Martin Baumann,
1993

Das Bild 2, rechts, zeigt eine etwa drei Meter grosse Statue des Buddha Shakyamuni in einem theravada-buddhistischen Tempel in Colombo (Sri Lanka). Buddhas linke Hand liegt in seinem Schoss, Zeichen der Meditation. Auch die Sitzposition mit gekreuzten Beinen und aufrechtem Körper sowie das ruhige Gesicht und die Augen weisen auf den Vorgang meditativer Versenkung hin. Buddhas rechte Hand, nach vorne gestreckt, weist zur Erde. Mit dieser Geste soll Buddha nach seiner Erleuchtung die Erde als Zeugin für die Wahrheit seiner Worte und Erkenntnis anrufen haben. Zugleich ist es die Geste des Sieges über Mara, den dämonischen Widersacher Buddhas, der ihn vom Erreichen der Erleuchtung (Bodhi, »Erwachen«) abzuhalten versucht hatte. Die Bekleidung, eine Robe, weist Buddha als Asketen aus, welcher zu Mitellosigkeit und Keuschheit verpflichtet ist. Das Haar ist zu einem stilisierten Knoten gebunden, Hinweis auf die Jahre als Wanderasket. Insgesamt drückt die Symbolik der Statue den Erleuchtungsmoment des

Buddha aus und verweist damit gleichzeitig auf zentrale Merkmale des Buddhismus insgesamt: nämlich welche Ziele (Erleuchtung) mit welchen Mitteln (Meditation) zu erreichen sind.

2.4 Religion als Fremd- und Selbstbezeichnung

Der Begriff Religion ist für uns demnach ein Oberbegriff, unter welchen wir alle in diesem Buch versammelten Phänomene mit mehr oder weniger gutem Gewissen versammeln. Als solcher ist er ein Begriff unserer Beobachtung der Phänomene »von aussen«. Wir müssen jedoch zur Kenntnis nehmen, dass sich die Gruppen, die wir unter unsere Definition fassen, selbst nicht immer als »religiös« bezeichnen. Hierzu drei Beispiele. Im Bereich der Esoterik – vor einigen Jahrzehnten sprach man oft noch von New Age, heute häufig von »alternativer Spiritualität« – wird der Begriff »Religion« zur Selbstbezeichnung üblicherweise abgelehnt. Esoteriker und Esoterikerinnen verbinden »Religion« mit (in ihren Augen) dogmatischem, organisiertem und erstarrtem Christentum, von welchem sie sich gerade absetzen wollen. Sich selbst bezeichnen sie dagegen etwa als »spirituell«. Viele evangelikale Christen, aber auch reformierte Barthianer wehren sich mit ganz anderen Gründen gegen das Label »Religion«. Aus ihrer Sicht handelt es sich bei den von ihnen propagierten Überzeugungen gerade nicht um eine von vielen Religionen, sondern um den einen wahren Glauben. Scientology schliesslich ist der interessante Fall einer Gruppe, welche sich selbst als Religion anpreist, während die gesellschaftliche Umwelt dies oft nicht gelten lassen will. Im Laufe der Geschichte von Scientology ist es zu diversen Gerichtsurteilen über die Frage gekommen, ob es sich um eine Religion handle oder nicht – wobei die Urteile je nach Land und Zeitpunkt sehr unterschiedlich ausfielen.

3. VIELFALT VON RELIGION: KULTURELL, SOZIAL UND INDIVIDUELL

Auch der Begriff der Vielfalt ist klärungsbedürftig. Die wissenschaftliche Literatur spricht anstatt von Vielfalt auch oft von Pluralität oder Diversität. Ein weiterer Begriff, der mitunter mit Pluralität gleichgesetzt wird, ist Pluralismus. Es ist jedoch sinnvoll, die beiden Konzepte klar zu unterscheiden: Während Pluralität lediglich das blosse Nebeneinander verschiedener Einheiten (hier: Religionen) meint, bezeichnet Pluralismus das Inkontakt-Treten und Aufeinander-Reagieren verschiedener Einheiten wie auch die Ideologie, die Pluralität befördern will (Kippenberg/von Stuckrad 2003: 126-135, Baumann/Behloul 2005). Schliesslich begegnet uns noch der Begriff der Pluralisierung: Er bezeichnet den

Prozess einer im Verlauf der Zeit zunehmenden Pluralität. Religiöse Vielfalt oder Pluralität existieren auf unterschiedlichen Niveaus; im Folgenden unterscheiden wir die kulturelle, soziale und individuelle Ebene.

3.1 Vielfalt kultureller Formen von Religionen

Als kulturelle Vielfalt der Religionen sollen zunächst Unterschiede zwischen verschiedenen Religionen oder religiösen Symbolsystemen religiöser Gruppen bezeichnet werden. Es geht also um Differenzen aufgrund kulturgeprägter Eigenschaften bezüglich Riten, Glaubensüberzeugungen, Erzählungen (Mythen), Botschaften und angestrebten Zielzuständen. Hierzu ein Beispiel: Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich untereinander stark in Bezug auf ihre Vorstellung von Göttern: Im Judentum, Christentum und Islam etwa wird von einem einzigen, alles bestimmenden Gott ausgegangen, auch wenn dieser Gott im Christentum dreigestaltig auftritt, als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dagegen kennen die Hindu-Traditionen eine sehr grosse Anzahl von Göttern, welche in verschiedenen Gestalten und unter verschiedenen Namen in Erscheinung treten und nebeneinander verehrt werden können (z.B. Ganesha, Vishnu, Shiva oder Kali). Die Wicca-Bewegung kennt in manchen Ausformungen eine (Natur-)Göttin, in anderen Strängen eine Göttin und einen Gott; die Raëlianer glauben nicht an Götter, versuchen jedoch, mit (von ihnen verehrten) Ausserirdischen in Kontakt zu treten. Im südlichen Buddhismus sind weder viele noch ein Gott der Erlösung zuträglich, denn auch Götter sind im Samsara (Kreislauf der Existenzen) »gefangen«.

Ähnlich gravierende Unterschiede lassen sich auch mit Blick auf die Heilsziele und Heilmittel, die Ethik, die Riten, die Mythen und viele weitere Dimensionen feststellen. Hinzu kommt, dass die verschiedenen Bereiche in verschiedenen Religionen ganz unterschiedlich gewichtet werden.

Neben diesen Unterschieden zwischen religiösen Symbolsystemen gibt es jedoch auch eine religionsinterne Vielfalt. Religionen können sich je nach geografischem und historischem Kontext und jeweiliger Trägergruppe völlig verschieden ausformen. Zwischen dem im Berner Jura vorkommenden traditionellen Mennonitentum und dem Zürcher ICF stehen Welten – auch wenn beide Formen als »Evangelikalismus« bezeichnet werden können. Nicht minder gross können die Unterschiede zwischen orthodoxem Judentum und demjenigen der liberalen und konservativen Reform oder zwischen der Glaubenswelt des Opus Dei und der katholischen Befreiungstheologie ausfallen.

Zu bedenken ist überdies, dass diese Untergruppen ihrerseits wiederum eine oft grosse Vielfalt verbergen. Eine sinnvolle Darstellung verschiedener Religionen und religiöser Gruppen wird daher sowohl die Einheit als auch die interne Vielfalt der jeweiligen Religion und Trägergruppe beschreiben müssen.

Religiöse Vielfalt äussert sich schliesslich auch in vielschichtigen Beziehungen zwischen Religionen. Da Religionen keine starren »Dinge«, sondern veränderbare Symbolsysteme sind, können aus ihnen heraus neue, mit ihnen verwandte Symbolsysteme entstehen. Sie können miteinander in Kontakt treten, sich vermischen oder sich gerade voneinander abgrenzen. Neu entstandene Religionen können »fremde« Inhalte oder Frömmigkeitsformen importieren und uminterpretieren. Bekannt dürfte etwa sein, dass die jüdische Tradition Grundlage für die sich ausbildende christliche Lehre war und jüdische und christliche Elemente wiederum in der sich formierenden islamischen Tradition auftraten. Aber die Beeinflussungen liefen häufig auch in die umgekehrte Richtung. So kann man die These vertreten, die »Reformation« innerhalb des Judentums sei eine Reaktion auf die Vorgänge innerhalb des Christentums gewesen (Uriel 1975). Ein wiederum völlig anders gelagertes Beispiel sind Hindus, die die katholische Mutter Gottes als grosse Göttin Devi, Ma oder Mata verehren und hierzu etwa nach Einsiedeln zur Schwarzen Madonna pilgern. Auch wenn wir so genannte »neue« religiöse Gemeinschaften betrachten, so finden wir in fast allen Fällen einen ausdrücklichen oder weniger offensichtlichen Bezug auf eine oder mehrere früher vorhandene Religionen: Die Scientology-Kirche, eine therapeutisch-wissenschaftlich ausgerichtete Religion, übernimmt den Gedanken der Reinkarnation aus dem Hinduismus und Buddhismus; die Raëlianer, eine UFO-Religion, halten Jahwe für einen Ausserirdischen, sehen ihren Propheten Raël für den Halbbruder Jesu an und imitieren in vielerlei organisatorischen Elementen Formen des römischen Katholizismus.

3.2 Vielfalt sozialer Formen von Religionen

Religiöse Vielfalt zeigt sich jedoch nicht nur auf der Ebene der kulturgeprägten Inhalte und religiösen Praxis. Auch die sozialen Formen, in welchen die Trägergruppen der Religionen auftreten (etwa: Grösse, Herkunft, Anwesenheitsdauer), sind sehr unterschiedlich. Diese Art der Vielfalt wird oft entweder völlig vergessen oder in öffentlichen Diskussionen hoffnungslos verkürzt wahrgenommen. Religiös-soziale Vielfalt bezeichnet die Tatsache, dass die religiösen Gruppen in der Schweiz sich bezüglich diverser sozialer Kriterien (zum Teil in extremem Masse)

unterscheiden. Diese Unterschiede erklären einen grossen Teil der Konflikte, die religiöse Themen in modernen Gesellschaften hervorrufen können. Wir gehen hier beispielhaft (und sehr kurz) nur auf fünf solcher Dimensionen ein: das Alter/die Anwesenheitsdauer, die absolute/relative Grösse, den Zusammenhang mit Ethnizität, die Rolle der Frauen und die geografische Verteilung von religiösen Gemeinschaften.

3.2.1 Alter und Anwesenheitsdauer

Während einige religiöse Gruppen seit Jahrhunderten im geografischen Gebiet der heutigen Schweiz anwesend und z.T. sehr viel älter als die Schweiz selbst sind (so etwa das Judentum oder das Christentum), sind viele andere Religionen, obwohl ebenfalls von beträchtlichem Alter, erst vor wenigen Jahren in nennenswertem Ausmass in der Schweiz heimisch geworden. Zu nennen sind etwa der Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus oder Islam. Andere Religionen sind überhaupt erst im 19. oder 20. Jahrhundert entstanden, so die Bahá'í, Theosophie und Wicca. Das Alter einer Religion oder religiösen Gruppe hängt in vielfacher Weise mit der uns interessierenden Vielfalt zusammen. Ältere Religionen hatten Zeit, eine oft grosse Vielfalt an verschiedenen Formen und Untertraditionen auszubilden; jüngere Religionen sind aus rein zeitlichen Gründen weniger vielfältig – dafür oft noch in viel schnellerem inneren Wandel begriffen. Das Alter der jeweiligen Gruppe hat jedoch einen ganz beträchtlichen Einfluss auf die gesellschaftliche Akzeptanz der Gruppen, wobei längere Anwesenheit meist – wenn auch nicht immer – zu einer höheren Akzeptanz führt. Die Heilsarmee oder die Anthroposophie, die schon seit Ende des 19. bzw. Beginn des 20. Jahrhunderts in der Schweiz anwesend sind, wurden anfangs als gefährliche »Sekten« angesehen. Mittlerweile sind sie jedoch sehr gut in der Schweizer Gesellschaft akzeptiert.

3.2.2 Absolute und relative Grösse

Religiöse Vielfalt zeigt sich auch in der absoluten und relativen Grösse der verschiedenen Gruppen. Während die beiden grössten religiösen Gruppen in der Schweiz, die reformierte und die römisch-katholische Kirche, zusammen mehrere Millionen Mitglieder auf sich vereinen, bestehen andere Gemeinschaften, etwa die Quäker, die Swedenborg-Gesellschaft, die Krishnamurti Foundation oder Mahikari nur aus wenigen Dutzend Mitgliedern. Unterschiedliche Grössenverhältnisse und entsprechende Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse haben oft ganz ausserordentlich wichtige soziale Effekte. Besitzt eine Gruppe ein Quasi-Monopol, so erscheinen die anderen, kleinen Gruppen fast automatisch als »abweichend« und »sektenhaft«. Die Mehrheitsgruppe hat die

Möglichkeit, »Spielregeln« zu bestimmen, privilegierte Verhältnisse mit dem Staat einzugehen und sich ganz generell »für alles, was mit Religion zu tun hat,« verantwortlich zu fühlen. Minderheiten werden dagegen oft, nur schon weil sie anders sind, als »anormal« angesehen und mit dem Sektenverdacht belegt. Hinzu kommt, dass Minderheiten häufig nicht die Kapazitäten für professionelle Öffentlichkeitsarbeit besitzen und keine schlagkräftigen Lobbys haben, so dass sie Vorurteilen nur schwer etwas entgegensetzen können.

Stehen sich dagegen in einem Gebiet viele verschiedene Gruppen mittlerer oder kleiner Grösse gegenüber, so ist »Norm« und »Abweichung« nicht mehr klar bestimmt. Es kommt (oft, aber nicht notwendigerweise) zu einer grösseren Toleranz den »Anderen« gegenüber. Dies ist mit ein Grund für die grössere Akzeptanz gegenüber verschiedensten religiösen Gruppen in den USA als in den meisten europäischen Staaten.

3.2.3 Zusammenhang mit Ethnizität und Herkunft

Religiöse Gruppen unterscheiden sich auch sehr stark mit Blick auf Ethnizität bzw. volksgruppenbezogener Herkunft. Als Ethnizität bezeichnet man ein Gemeinschaftsgefühl aufgrund geglaubter gemeinsamer Abstammung, einer gemeinsamen Sprache und gemeinsamer Kultur und einem Regional- oder Nationalcharakter. In so genannten einfachen Gesellschaften kann das, was wir heute Religion und Ethnizität nennen, oft gar nicht unterschieden werden. Die als sinnvoll und religiös interpretierte Welt fällt mit den Dorf- bzw. Stammesgrenzen zusammen. Sobald Gesellschaften jedoch grösser und komplexer werden, wird offensichtlich, dass unterschiedliche Ethnien dieselbe Religion aufweisen können oder in der gleichen Ethnie verschiedene Religionen vorhanden sind. Das Verhältnis von Religion und Ethnizität kann dann jedoch sehr verschiedene Formen annehmen. Wir gehen wiederum auf Beispiele aus der Schweiz ein.

1. Eine Verbindung von Schweizer Patriotismus und Christentum, eine Art »Zivilreligion«, welche noch bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts eine Rolle spielte (ein schönes Beispiel: der »Schweizer Psalm«), findet sich mittlerweile nur noch ansatzweise. Immerhin vertritt die (kleine) Partei Eidgenössische Demokratische Union (EDU) ein klar patriotisch-christliches Programm; und auch die Schweizerische Volkspartei (SVP) schlägt mitunter ähnliche Töne an.
2. Ethnizität und Religion können auch durch Immigration zusammenfallen. Beispielsweise sind in die Schweiz einwandernde Türken zum allergrössten Teil Muslime; Tamilen gehören mit grosser Wahr-

scheinlichkeit einer Hindu-Tradition an, Thai-Frauen, oft Ehepartnerinnen schweizerischer Männer, sind zumeist Buddhistinnen. Hierdurch kann die »Fremdheit« der einwandernden Gruppe verstärkt werden: Es wird bewusst, dass die Einwanderer nicht nur eine andere Nationalität haben, sondern auch andere Götter verehren. Die Wahrnehmung des »Fremden« kann auch zwischen Ethnizität und Religion hin- und herwechseln. So wurden Einwanderer aus der Türkei in der Schweiz lange Zeit als Türken angesehen, seit dem 11. September 2001 werden sie jedoch vornehmlich als Muslime wahrgenommen.

3. Ethnizität kann aber auch innerhalb von religiösen Gruppen zur Bildung von Untergruppen verwendet werden. Interessanterweise sind z.B. gerade die in der Schweiz vereinheitlicht gesehenen Muslime intern sehr stark nach Herkunftsland und Sprache unterschieden: Sie treffen sich meist in so bezeichneten Kulturzentren, welche nicht nur religiöse Zwecke, sondern auch und gerade den Sinn haben, die Traditionen, Sprache und Kultur des Heimatlandes zu pflegen. In vergleichbarer Weise finden wir auch »ethnische« Pfingstkirchen und herkunftsbezogen unterschiedliche orthodoxe Kirchen.
4. Ein wiederum anderer Zusammenhang von Ethnizität und Religion ist gegeben, wenn eine Gemeinschaft selbst aufgrund historischer Gründe zwischen ethnischer und religiöser (evtl. auch politischer) Identität schwankt. Das Paradebeispiel bildet hier die jüdische Gemeinschaft, in der kontrovers und emotional diskutiert wird, was es heisst, ein Jude, eine Jüdin zu sein. Handelt es sich um eine Religion, eine ethnische Gruppe, eine politische Gemeinschaft? Die Frage kann weder aus der Binnen-, noch aus der Aussenperspektive abschliessend beantwortet werden. Juden sind hier kein Einzelfall: Auch die syrisch-orthodoxe Gemeinschaft, die Suryoyo, die in der Schweiz eine kleine Minderheit darstellen (ca. 900-1.000 Familien), ist gespalten in der Frage, inwieweit ihre Identität nun religiös oder ethnisch geprägt sei.

3.2.4 Zusammenhang mit Geschlecht

Eine wichtige Dimension religiös-sozialer Vielfalt besteht schliesslich zwischen Religion und Geschlecht. Religiöse Gruppen unterscheiden sich sehr stark darin, welchen Platz sie Frauen einräumen und wie sie die Geschlechterrolle sozial und kulturell »konstruieren« (Gender). In vielen älteren Religionen zeigt sich hierbei, dass Frauen auch heute noch tendenziell benachteiligt werden, etwa wenn es um Führungspositionen und religiöse Autorität geht. Das gilt etwa für den römischen Katholizismus insgesamt, die christlich-orthodoxen Kirchen, viele evange-

likale Gruppen, das orthodoxe und konservative Judentum, die meisten islamischen Traditionen wie auch für den Grossteil hinduistischer und buddhistischer Traditionen und Schulen.

Um diesen Sachverhalt richtig zu interpretieren, muss man sich daran erinnern, dass die Emanzipation der Frau ein vergleichsweise junges Phänomen ist und erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts nachhaltige Änderungen erreichen konnte (das Frauenstimmrecht in der Schweiz wurde z.B. erst 1971 eingeführt). Da religiöse Symbolsysteme sehr häufig (aber nicht immer) ein traditionelles, bewahrendes Element beinhalten, haben viele religiöse Gemeinschaften die Emanzipation der Frau nicht im gleichen Tempo nachvollzogen wie die umgebende Gesellschaft, oder sie haben sich gerade als Gegenbewegungen zu modernistischen Tendenzen stilisiert (etwa Rollenfixierungen in fundamentalistischen Bewegungen, Riesebrodt 2000: 95ff). Hierdurch erscheinen sie heute als patriarchale, rückständige Phänomene. An Beispielen fehlt es nicht: In der katholischen und orthodoxen Kirche ist das Diakonen-, Priester- und Bischofsamt den Männern vorbehalten; in vielen evangelikalen Gemeinschaften wird offen die Unterordnung der Ehefrauen unter ihre Männer gepredigt, in vielen buddhistischen Schulen gelten Mönche als deutlich höherwertig als Nonnen, in den Hindu-Religionen fungiert (bis auf wenige Ausnahmen) der Brahmane und Mann als Vermittler zwischen den Göttern und den Bitten der Gläubigen, in schiitischen und sunnitischen Gemeinschaften predigen ausschliesslich Männer in den Moscheen.



Abbildung 3: »Es ist ein Junge!«, Karikatur anlässlich der Wahl des Papstes im Frühjahr 2006. Die männliche Nachfolge auf dem Stuhl Petri war nicht wirklich eine Überraschung.

Quelle: © Chapatte, 2006

Diese patriarchalen Haltungen können wichtige Spannungen zwischen den jeweiligen Gruppen und der Gesellschaft insgesamt zur Folge haben. Die Stellung der Frau in konservativ-islamischen Strömungen ist beispielsweise eines der wichtigsten Themen der Kritik von aussen. Hierbei richtet sich die Kritik sehr oft gegen das äusserlich gut sichtbare Zeichen des Tragens des Kopftuchs, das pauschal als Indiz der Unterdrückung der Frau im Islam gewertet wird (obwohl es, wie alle religiösen Symbole, sehr verschiedene Bedeutungen aufweisen kann und Studien aufzeigen, dass junge Musliminnen das Kopftuch ganz bewusst und aus eigener Initiative tragen können; Klinkhammer 2000, Nökel 2002). Aber nicht nur der Islam, auch etwa der römische Katholizismus wird für seine Haltung zur Stellung der Frau öffentlich kritisiert und angegriffen.

Nicht alle Religionen sind jedoch patriarchal geprägt, und auch in vielen Richtungen älterer Religionen ist es zur Emanzipation der Frau gekommen. In reformierten christlichen Kirchen können Frauen grundsätzlich alle Ämter einnehmen, Gleiches gilt für die Heilsarmee, die Quäker oder das Judentum liberal- oder konservativ-reformierter Prägung. Bei vielen westlich-buddhistischen Gruppierungen sind Frauen die Lehrerinnen und Leiterinnen – auch für viele Yoga-Zentren, in denen Yoga als Entspannungsmethode gelehrt wird, trifft dies zu. Viele neuere religiöse Gruppen haben eine emanzipierte Stellung der Frau gleich von Anfang an in ihr religiöses Symbolsystem mit eingebaut, etwa bei den Brahma Kumaris (eine aus dem Hinduismus hervorgegangene neureligiöse Gruppierung; dazu Palmer 1994). In wieder anderen Richtungen kommt den Frauen sogar eine speziell bevorzugte Stellung zu. Dies ist etwa in feministischen Theologien oder im Goddess Movement der Fall.

3.2.5 Geografische Verteilung

Religiöse Vielfalt ist immer auch geografische Vielfalt. Hierbei ist für die Schweiz einer der wichtigsten Faktoren die Tatsache, dass die verschiedenen Kantone seit der Reformation entweder ausschliesslich reformiert, ausschliesslich katholisch oder gemischt-konfessionell geprägt waren. Vor der Gründung des Bundesstaates 1848 lebten die Konfessionen sehr stark nach Kantonen getrennt. Diese Vergangenheit wirkt sowohl mit Blick auf die Mehrheitsverhältnisse wie auch die kulturellen Eigenheiten in den Kantonen bis in die heutige Zeit nach, auch wenn die Kantone sich konfessionell allmählich zu mischen begonnen haben. Geografisch ist auch von Interesse, dass viele Menschen mit nichtchristlicher Religionszugehörigkeit in den Städten und der Agglomeration wohnen, so etwa ein Grossteil der Juden, Muslime wie auch der Hindus und Buddhisten im Raum Zürich, Bern und Genf. Folge ist, dass das

Ausmass religiöser Vielfalt in den Städten, vor allem in Grossstädten (und hier wiederum in Quartieren mit starkem Migrantenanteil), z.T. sehr hoch ist, während einige ländliche Regionen sehr wenig religiöse Vielfalt aufweisen.

3.3 Vielfalt individueller Formen von Religion

Religiöse Vielfalt wäre allerdings grob missverstanden, bliebe man nur bei den bisher betrachteten Formen stehen. Religiöse Vielfalt besteht nicht nur zwischen und innerhalb von Symbolsystemen und Gruppen, sie ist – und dies speziell in modernen Gesellschaften wie der Schweiz – auch sehr stark individuelle Vielfalt (dazu beispielhaft die Ausstellung des Stapferhauses Lenzburg 2006/7, mit Begleitband). Zunächst unterscheiden sich die Individuen untereinander schlicht mit Blick auf ihre religiöse Zugehörigkeit, also ob sie etwa angeben, Katholik, Buddhist, Muslim, religionslos zu sein. Dann gibt es jedoch – einige Forscher meinen: in zunehmendem Masse – auch eine Individuen-interne Vielfalt. In der Moderne sind die einzelnen Personen frei, eine (oder auch keine) Religion zu wählen. Sie können jedoch auch gleichzeitig mehrere Religionen wählen, verschiedene religiöse Elemente miteinander in neuer Art und Weise kombinieren oder aber eine ganz neue, eigene und individuelle Religion erfinden. Berühmt wurde der Ausspruch einer amerikanischen Krankenschwester namens Sheila, welche behauptete, der Religion »Sheilaismus« anzuhängen: »Ich glaube an Gott. Ich bin keine religiöse Fanatikerin. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich das letzte Mal in die Kirche gegangen bin. Mein Glaube ist mit mir einen langen Weg gegangen. Es ist Sheilaismus. Nur meine eigene kleine Stimme« (übersetzt aus Bellah 1985: 221).

Eine äusserst grosse Vielfalt zeigt sich schliesslich auch in Bezug auf Intensität oder Grade religiösen Engagements. Wenn man weiss, dass eine bestimmte Person ein Katholik, eine Reformierte, eine Muslimin, ein Buddhist ist, so sagt dies noch nichts darüber aus, wie wichtig sich die religiöse Zugehörigkeit für die entsprechende Person darstellt, d.h. ob die Person »praktizierend« ist oder nicht. Intensität religiösen Engagements kann sich sowohl in individueller als auch in sozialer Praxis zeigen und unterscheidet sich je nach religiöser Tradition sehr stark. Wird Intensität im Christentum etwa oft durch die Häufigkeit des Kirchgangs und des Gebets gemessen, so liefern diese »Messgrössen« für hinduistische Traditionen ein gänzlich schiefes Bild. Ein Hindu kann sehr fromm sein, ohne je einen Tempel aufzusuchen. Die Intensität der Frömmigkeit zeigt sich hier vielmehr zu Hause bei der täglichen Puja (Andacht) oder in Wallfahrten zu Pilgerstätten.

Untersuchungen haben ferner gezeigt, dass die Unterschiede religiöser Intensität innerhalb der Gruppen sehr gross sind. Gesamthaft gesehen ist etwa das religiöse Engagement, gemessen in religiöser Praxis, Glaubensüberzeugungen und investierter Zeit, bei kleinen Gruppen oft höher als bei zahlenbezogen umfangreicheren Gruppen: Zum Beispiel ist bei Evangelikalen oder Mitgliedern christlicher »Sondergruppen« das religiöse Engagement zumeist stärker ausgeprägt als bei Katholiken oder Reformierten. Dies liegt u.a. daran, dass kleinere Gruppen ein hohes »commitment« (Einsatz) fordern und eine höhere soziale Kontrolle durchsetzen können, als dies umfangreicheren Gruppen möglich ist.

4. FAZIT: VIELFÄLTIGE VIELFALT

In diesem Kapitel haben wir verschiedenste Formen religiöser Vielfalt Revue passieren lassen. Vielfalt, so haben wir gesehen, ist selbst (im Prinzip: unendlich) vielfältig – und es hängt vom Beobachter ab, wie viele Unterscheidungskriterien er bzw. sie anlegen will, um Vielfalt sichtbar zu machen. Ziel des Kapitels war, für die vielen Formen von Vielfalt und Unterschiedlichkeit zu sensibilisieren. Eine weitergehende Analyse würde nun auch noch untersuchen, wie die verschiedenen Ebenen miteinander zusammenhängen. Oft ist ja gerade interessant, wie etwa kulturell-religiöse Werte zu bestimmten sozialen Organisationsformen führen (oder umgekehrt) und wie dies wiederum die individuelle Ebene beeinflusst. Aus Platzgründen muss auf Fragen dieser Art hier verzichtet werden; in den Kapiteln zu den einzelnen Traditionen werden solche Überlegungen aber wieder angesprochen. Besonderes Gewicht haben wir in diesem Kapitel auf die Feststellung gelegt, dass Religionen sich nicht nur auf symbolischer Ebene (bezüglich Riten, Mythen, Ethik usw.) unterscheiden, sondern dass auch soziale und individuelle Vielfalt beachtet werden müssen. Dieser Punkt ist aus dem Grunde so wichtig, weil gerade die sozialen und individuellen Unterschiede mannigfache »religiöse Konflikte« erklären. Nur wer diese Vielfaltsformen beachtet, wird mithin vorschnelle Vorstellungen über das »Wesen« verschiedener Religionen und ihre »inhärenten Konfliktpotenziale« ablegen können. Hierauf werden wir im Schlusskapitel noch eingehend zu sprechen kommen.

5. VERTIEFENDE LITERATUR

5.1 Zum Begriff der Religion

Geertz, Clifford (1987) (1966): »Religion als kulturelles System.« In: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44-95; zuerst in Englisch 1966.

Stolz, Fritz (2004): *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, herausgegeben von Daria Pezzoli-Olgati, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

5.2 Zum Begriff religiöser Vielfalt

Baumann, Martin/Behloul, Samuel-Martin (Hg.) (2005): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld: transcript.

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

5.3 Religiöse Vielfalt: Kulturell, sozial, individuell

Bellah, Robert N. et al. (1985): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Ca.: University of California Press.

Bouma, Gary D. (1997): *Many Religions, All Australian: Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*, Kew: The Christian Research Association.

Eck, Diana L. (2001): *A New Religious America. How a »Christian Country« Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, New York: HarperCollins.

Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg: diagonal.

Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*, Bielefeld: transcript.

Palmer, Susan J. (1994): *Moon sisters, Krishna mothers, Rajneesh lovers: women's roles in new religions*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

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

- Stapferhaus Lenzburg (Hg.) (2006): *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige*, Baden: hier + jetzt.
- Swatos, William H. (Hg.) (1994): *Gender and religion*. New Brunswick N.J., London: Transaction Publ.
- Uriel, Tal (1975): *Christians and Jews in Germany: religion, politics, and ideology in the Second Reich 1870-1914*, Ithaca, London: Cornell University Press.

→ 2. RELIGIÖSE VIELFALT IN DER SCHWEIZ: ZAHLEN, FAKTEN, TRENDS

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOIZ

1. EINLEITUNG

Wie viele westeuropäische Staaten hat sich die Schweiz in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einem weitgehend christlich geprägten in ein religiös plurales Land verwandelt. Hiervon zeugt nur schon die Tatsache, dass heute in allen grösseren Städten der Schweiz neben den etablierten reformierten, römisch-katholischen, christ-katholischen und evangelikalen Kirchen auch Kirchen orthodoxer Christen, Moscheen, Synagogen, buddhistische Zentren und hinduistische Tempel sowie Andachtsplätze neuer Religionen zu finden sind. Das vorherige – theoretische – Kapitel hat gezeigt, dass Vielfalt selbst ein vielfältiges (oder auch: mehrdimensionales) Phänomen ist. Wir haben kulturelle, soziale und individuelle Formen von Vielfalt unterschieden. In diesem Kapitel nun wählen wir einige soziale und individuelle Vielfaltsdimensionen aus, um mit ihrer Hilfe die Schweizer Religionslandschaft darzustellen. Wir gehen auf die Vielfalt und Grösse (Teil 2) und die geografische Verteilung religiöser Gemeinschaften ein (Teil 3) und skizzieren den sozialen Status der verschiedenen Gruppen (Teil 4). Teil 5 behandelt individuell-religiöse Vielfalt und der abschliessende Teil 6 beschreibt die gegenwärtigen Trends im religiösen Feld.

2. DIE VIELFALT RELIGIÖSER GEMEINSCHAFTEN

Betrachtet man nur schon die Anzahl verschiedenartiger religiöser Gruppen in der Schweiz, zeigt sich ein sehr grosses Ausmass an Vielfalt. Die verschiedensten so genannten »Weltreligionen«, z.B. Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Bahá'í, Sikhismus, sind gegenwärtig in der Schweiz vertreten; ebenso wie eine grosse Anzahl kleinerer Religionen und neuer religiöser Richtungen. Im gegenwärtig umfangreichsten Verzeichnis religiöser Gruppen in der Schweiz (Schmid/Schmid 2003) finden sich 491 Eintragungen verschiedener religiöser Gruppen, welche ihrerseits wiederum oft diverse Untergruppen aufweisen. Die Eidgenössische Volkszählung 2000 fragte im Personenfragebogen in Punkt 7: »Welcher Kirche oder Religionsgemeinschaft gehören Sie an?«. Auf dieser Grundlage beruht Tabelle 1, die die Vielfalt religiöser Zugehörigkeiten in der Schweiz in einer ersten Annäherung zeigt. Die hier verwendeten Daten der eidgenössischen Volkszählung 2000 sind mit gewissen methodischen Pro-

blemen behaftet: Beispielsweise kam es zu einer relativ hohen Verweigerungsrate (dazu Bovay 2004: 54-55, 111). Dennoch sind diese Zahlen nützlich, um eine Vorstellung der ungefähren Grössenverhältnisse zu erhalten.

Tabelle 1: Kirchen- bzw. Religionszugehörigkeit in der Schweiz 2000

	Anzahl	%
Römisch-Katholische Kirche	3.047.887	41,82
Christkatholische Kirche	13.312	0,18
Evangelisch-reformierte Kirche	2.408.049	33,04
Evangelikale Freikirchen	106.719	1,46
– Pfingstgemeinden	20.062	0,28
– Methodisten	8.411	0,11
– Neupietistische u. erweckliche Gemeinden	31.780	0,44
– übrige	46.466	0,64
Christliche »Sondergruppen«	62.517	0,86
– Zeugen Jehovas	20.330	0,28
– Neuapostolische Kirche	27.781	0,38
– Mormonen	3.436	0,05
– Siebten Tags Adventisten	2.809	0,04
– Christengemeinde – Anthroposophie	2.520	0,03
– übrige	5.641	0,08
Christlich-orthodoxe Kirchen	131.851	1,81
Anglikanische Kirchen	6.224	0,09
Islamische Gemeinschaften	310.807	4,26
Jüdische Glaubensgemeinschaften	17.914	0,24
Buddhistische Vereinigungen	21.305	0,29
Hinduistische Vereinigungen	27.839	0,38
Neue u. andere religiöse Gemeinschaften	7.982	0,11
Keine Zugehörigkeit	809.838	11,11
Ohne Angabe	315.766	4,33
Total	7.288.010	100,0 %

Quelle: Rohdaten des Bundesamtes für Statistik; eigene Tabelle

Es ist sehr wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass eine solche Tabelle gewissermassen erst die Spitze des Eisbergs religiöser Vielfalt erkennbar werden lässt. Jede der Rubriken – auch diejenigen, die dies vielleicht nicht vermuten lassen – verbirgt eine oft grosse interne Pluralität. Wir gehen knapp auf ausgewählte Kategorien ein.

2.1 Grössenunterschiede

Die Tabelle 1 verdeutlicht zunächst die erheblichen Grössenunterschiede der verschiedenen Religionen und religiösen Gruppen. Vergleicht man die so genannten »Weltreligionen« in der Schweiz, so zeigt sich, dass rund 80 Prozent der Schweizer Wohnbevölkerung einer christlichen Tradition angehören. Die zweitgrösste Religion in der Schweiz bildet der Islam (4,26 %), gefolgt von Hinduismus (0,38 %), Buddhismus (0,29 %) und Judentum (0,24 %). Sie vereinigen je nicht einmal ein halbes Prozent der Wohnbevölkerung auf sich.

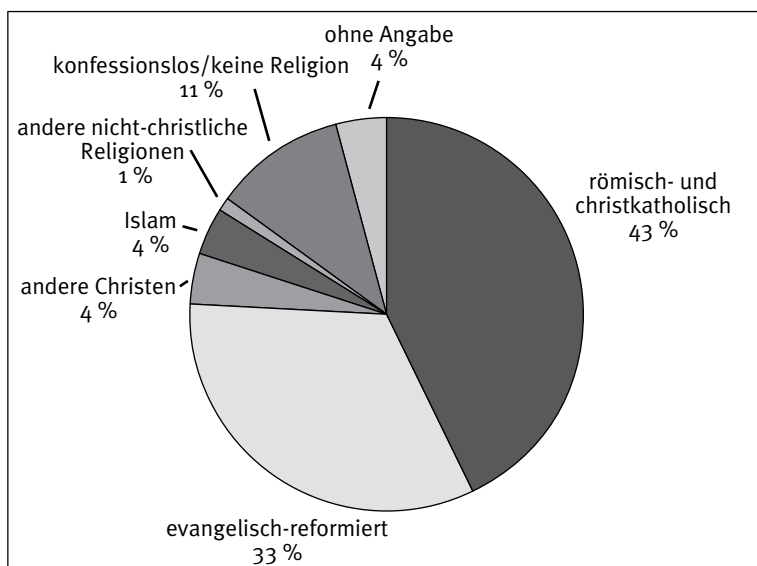


Abbildung 1: Prozentuale Verteilung von Konfessionen und Religionen in der Schweiz

Quelle: Rohdaten des Bundesamtes für Statistik; eigene Grafik

Die Anzahl von Angehörigen weiterer Religionen, so Konfuzianismus, Taoismus, Bahá'í und Sikhismus, ist in der Schweiz so gering, dass sie in der Rubrik »neue und andere religiöse Gemeinschaften« zusammenfassend untergebracht sind. Auch die so genannten »Neuen Religiösen Gemeinschaften« machen gemäss den Volkszählungsdaten nur 0,11 Prozent der Bevölkerung aus (der tatsächliche Wert dürfte etwas höher liegen). In den weitaus meisten Fällen vereinigen diese Gemeinschaften in der Schweiz nur wenige dutzend bis hundert Mitglieder, so z.B. die Rosenkreuzer, das Neuheidentum oder Mahikari; bei den (wenigen) grösseren Gruppen finden sich höchstens einige tausend Mitglieder, so

z.B. bei Scientology oder der St. Michaelsvereinigung. In Abbildung 1 sind die wichtigsten Grössenunterschiede nochmals in einem Kuchen-diagramm dargestellt.

2.2 Die interne Vielfalt religiöser Gemeinschaften

Religiöse Vielfalt zeigt sich jedoch auch sehr stark *innerhalb* der bisher genannten grossen Kategorien. Das beschreiben die einzelnen Kapitel zu den verschiedenen Religionen (Kapitel 5-15) im Einzelnen. An dieser Stelle zeigen wir interne Vielfalt an drei ausgewählten Beispielen (Katholiken/Christkatholiken, Muslime, Neue Religiöse Gemeinschaften) auf und besprechen auch kurz das Phänomen der »Konfessionslosen«. Auch wenn die *römisch-katholische Kirche* im Vergleich mit anderen Gemeinschaften eine eindruckliche Einheit zur Schau stellt, kennt sie doch eine grosse interne Vielfalt; diese wird nicht zuletzt durch das Kirchenrecht gefördert, welches Katholikinnen und Katholiken erlaubt, sich in der Kirche frei zusammen zu schliessen (kirchliches Koalitionsrecht). Neben der organisatorischen Vielfalt der Bistümer und Landeskirchen, Pfarreien und Kirchgemeinden findet sich eine grosse Anzahl von Gemeinschaften mit oft sehr unterschiedlichen Ausrichtungen. Unterscheiden lassen sich grob Orden (etwa die Franziskaner/innen, Benediktiner/innen, Karmelitinnen), Vereine und Verbände (z.B. Lourdespilgervereine, Verein Frauenkirche Zentralschweiz), nichtcharismatische neue Gemeinschaften und Bewegungen (z.B. die Fokolar-Bewegung, die Neokatechumenale Bewegung oder Opus Dei) und charismatische Gemeinschaften und Bewegungen (z.B. Gemeinschaft der Seligpreisungen, Gemeinschaft Emmanuel) (vgl. umfassend Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut/NRB 2004). Die innerkatholische Vielfalt zeigt sich aber auch in der grossen Anzahl von innerkirchlichen Diensten, Arbeitsgruppen, Kommissionen, Werken (z.B. Hilfswerken).

Die *Christkatholische Kirche* ist eine Kirche, die sich 1870 von der römisch-katholischen Kirche abgespalten hat, da sie die Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils (1870), hier insbesondere mit Blick auf die Unfehlbarkeit des Papstes, nicht mittragen wollte.

Die *islamischen Gemeinschaften* in der Schweiz gehen auf Vorgänge der vergangenen Jahrzehnte (Zuwanderung, Flucht aus Kriegs- und Krisengebieten, Konversion) zurück. Innerhalb des Islam finden sich sunnitische und schiitische Ausrichtungen, die in der Schweiz je eigene Versammlungslokale und Moscheen unterhalten. Für hiesige Muslime ist die Orientierung an der kulturell-sprachlichen Herkunftsregion wichtig, so dass bosnische, albanische, türkische, arabische und weitere Moscheegemeinden bestehen. Auch die verschiedenen Sufi-Gruppen sind

der Kategorie »islamische Gemeinschaften« zuzurechnen. Weitere Gemeinschaften wie die Aleviten werden landläufig dem Islam zugerechnet; sie selbst sehen sich jedoch mittlerweile als eine eigenständige Religionstradition.

Die *Neuen Religiösen Gemeinschaften* sind zwar eine der kleinsten, aber dennoch eine der heterogensten Kategorien, die in diesem Buch behandelt werden. Hier lassen sich Neuoffenbarer und Spiritisten, Theosophie, Neuheiden, okkultistische Gruppierungen, satanistische Gemeinschaften, UFO-Gruppierungen, Scientology und weitere, schwer kategorisierbare Gruppen unterscheiden. Auch die Bahá'í kann man in dieser Kategorie nennen. Diese Gemeinschaft selbst sieht sich als eine neue »Weltreligion«, der ähnlich wie Judentum oder Islam eine eigene Kategorie zustünde. Sie ist in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Persien entstanden und fand 1903 erste Anhänger auch in der Schweiz. Gegenwärtig umfassen die Bahá'í hierzulande etwa 1.000 Zugehörige und es bestehen zahlreiche lokale, zumeist kleine Gemeinden.

Die *Religions- und Konfessionslosen* sind evidenterweise keine »Gemeinschaft«, sondern eine nur statistisch abgegrenzte Gruppe von Personen, die sich durch das gemeinsame Merkmal, keiner Religion oder Konfession anzugehören, auszeichnen. Dennoch weisen sie gewisse »typische Merkmale« auf. Unter ihnen befinden sich beispielsweise überdurchschnittlich viele Männer, jüngere Personen, Menschen höheren Ausbildungsgrads und in Grossstädten Wohnende (Bovay 2004: 53-62; Stolz 2004).

3. DIE GEOGRAFIE RELIGIÖSER GEMEINSCHAFTEN

Religiöse Vielfalt ist auch ein *geografisches* Phänomen. In manchen Gegenden, z.B. den Städten, findet sich eine sehr stark ausgeprägte religiöse Vielfalt; in anderen ist die Vielfalt geringer; gewisse religiöse Gemeinschaften finden sich nur in ganz bestimmten Gegenden oder Kantonen, andere sind gesamtschweizerisch ansässig. Hierum geht es im folgenden Teil.

3.1 Es kommt auf den Kanton an ...

Für die Situation der Schweiz ist bedeutend, dass die verschiedenen Kantone seit der Reformation entweder eine protestantische (reformierte), eine römisch-katholische oder eine gemischt-konfessionelle Prägung aufweisen. Vor der Gründung des Bundesstaates 1848 lebten die Konfessionen sehr stark nach Kantonen getrennt. Diese Vergangenheit wirkt sowohl mit Blick auf die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse

wie auch im Hinblick auf die kulturellen Eigenheiten in den Kantonen bis in die Gegenwart fort. Die Zentralschweiz, das Tessin, Wallis und Freiburg sind mehrheitlich römisch-katholisch, während Kantone wie Bern und Schaffhausen weiterhin reformiert geprägt sind. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ist es jedoch in der Schweiz zu zunehmenden interkantonalen Wanderungsbewegungen und zu einer starken Immigration aus anderen europäischen wie auch aussereuropäischen Ländern gekommen. Dies hatte eine wachsende Durchmischung der Konfessionen in den einzelnen Kantonen zur Folge.

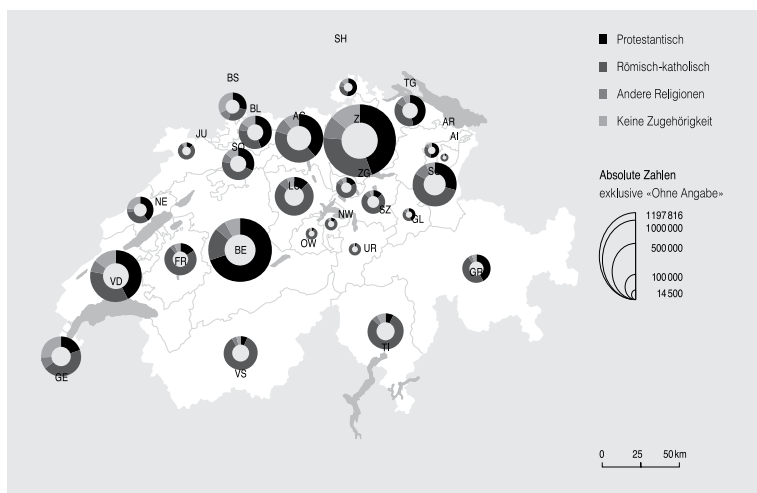


Abbildung 2: Prozentuale Verteilung von christlichen Konfessionen und »anderen Religionen« nach Kantonen in der Schweiz
Quelle: Stapferhaus Lenzburg 2006, S. 125. Rohdaten Bundesamt für Statistik.

Abbildung 2 zeigt, wie gross die Unterschiede bezüglich katholischer (grau) und reformierter (dunkelgrau) Bevölkerungsanteile im Jahre 2000 (noch) sind. In traditionell protestantischen Kantonen stellen die Reformierten unterdessen meist weniger als 50 Prozent der Bevölkerung, so z.B. in Zürich, Basel Stadt, Basel Land, Genf und Neuenburg. Einzig in Bern und Schaffhausen liegen die Reformierten (noch) über der 50-Prozent-Marke. In traditionell katholischen Kantonen dagegen haben die Katholiken ihre Mehrheit trotz zunehmender konfessioneller Mischung meist behalten können, so etwa in den Kantonen Nidwalden, Obwalden, Uri, Schwyz, Zug, Jura, Wallis, Luzern, Tessin, Appenzell Innerrhoden oder Freiburg. Deutlich wird auch, dass der Anteil der Religions- bzw.

Konfessionslosen (hellgrau) vor allem in den durch Grossstädte geprägten Kantonen wie Zürich, Basel Stadt und Genf vergleichsweise hoch ausfällt. In Basel Stadt etwa ist beinahe jeder bzw. jede Dritte nicht mehr Mitglied einer Religionsgemeinschaft (31 %), im Kanton Genf jeder Fünfte (22,6 %). In ländlichen, mehrheitlich katholisch geprägten Kantonen wie Uri, Obwalden oder dem Wallis liegt der Anteil Konfessionsloser dagegen unter 5 Prozent (Bovay 2004: 53, 122-127).

3.2 Der Einfluss der Städte

Die geografische Perspektive verdeutlicht zugleich, dass ein Grossteil der Personen, die Mitglied in einer *nichtchristlichen* Gemeinschaft sind, in den Städten und Agglomerationen wohnt. Dieses trifft für den überwiegenden Teil jüdischer, muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Bürger und Bürgerinnen zu. Mehr als die Hälfte der Mitglieder *jüdischer Glaubensgemeinschaften* (55,8 %) lebt in Grossstädten (zum Vergleich: Lediglich 13,2 % der Gesamtbevölkerung der Schweiz lebt in grossen Städten; Bovay 2004: 22). Genf und Zürich sind hierbei die Hochburgen jüdischen Lebens; hier leben 42 Prozent der Juden und Jüdinnen der Schweiz (ebd.). Auch *Muslime* leben überdurchschnittlich häufig in Städten. Die höchsten Prozentanteile von Angehörigen islamischer Gemeinschaften finden sich in Basel (7,4 % der Stadtbevölkerung), Winterthur (7,3 %) und St. Gallen (6,7 %). In absoluten Zahlen leben in der Stadt Zürich die meisten Muslime (20.888, 5,8 %) (BfS 2003: 167, Tabelle 3.4). Auch *Hindus*, und hier weit überwiegend tamilische Hindus, die in den 80er und 90er Jahren von Sri Lanka als Flüchtlinge und Asylbewerber kamen, leben hauptsächlich in den grösseren Städten. Insgesamt bleibt ihre Anzahl und ihr prozentualer Anteil jedoch vergleichsweise gering (Bern 1.430 Hindus, 1,1 %; Zürich 3.650 Hindus, 1 %; Luzern 700 Hindus, 1,16 %. ebd.: 23).

Warum sind gerade Städte für Anhänger nichtchristlicher Religion, die meist als Zuwanderer in die Schweiz kommen, so attraktiv? Zum einen, da diese Menschen in Städten bessere Möglichkeiten auf dem Arbeitsmarkt – oft im Niedriglohnbereich – antreffen; ferner ist die soziale Akzeptanz oft höher als in ländlicher Region. Schliesslich bestehen oft schon eigene national-kulturelle Vereine, Netzwerke und eigene religiöse Stätten bzw. lassen sie sich dort leichter ins Leben rufen.

3.3 Religionsvielfalt im lokalen Raum

Das äussere Erscheinungsbild der Schweizer Städte spiegelt die faktisch bestehende Religionsvielfalt bislang nicht wider. Kirchtürme do-

minieren das Stadtbild, die Existenz nichtchristlicher Traditionen und Gruppen ist dagegen – bis auf ganz wenige Ausnahmen – nicht sichtbar. Jüngste Regionalstudien zur Religionsvielfalt im lokalen Raum bilden hierzu ein Gegengewicht und versuchen, der neuen religiösen Vielfalt ein »Gesicht« zu geben. Untersuchungen zur Religionsvielfalt liegen für Basel Stadt und Basel Land (2000), Freiburg (2005), Luzern (2005) und Zürich (2004) vor, für den Kanton Bern ist eine Studie in Vorbereitung. Auch wenn die Studien in Qualität und dem Grad angestrebter Vollständigkeit der Erhebung variieren, so zeigt der genaue Blick vor Ort, welche religiösen Traditionen, Gruppen, Zentren, Kirchen und Andachtsstätten vorhanden sind. Wir gehen im Folgenden beispielhaft nur auf drei solcher Projekte (Zürich, Basel, Luzern) ein.

Für die Stadt *Zürich* ermittelte Claude-Alain Humbert 370 verschiedene christliche, jüdische, muslimische, hinduistische, buddhistische und viele weitere Gruppierungen, Kirchen und Zentren. Eine ähnlich grosse Vielfalt belegt die Erhebung zu *Basel* (C. Baumann 2000). Die nunmehr per Internet greifbare, fortlaufend aktualisierte Dokumentations- und Informationsdatenbank von Inforel (Information Religion) gibt Auskunft über ca. 400 unterschiedliche Religionen und Gruppierungen in der Nordwestschweiz. »Alle paar Wochen entsteht eine neue Gemeinschaft, und die bestehenden verändern sich laufend, organisatorisch wie personell.« (C. Baumann auf www.inforel.ch: Internet-Datenbank). Für den Innerschweizer Kanton *Luzern* hält ein Informationsprospekt die weithin unbekannte religiöse Vielfalt fest: Der etwa auch in Schulen verwendete Prospekt unterscheidet die verschiedenen christlichen Haupttraditionen, Kirchen und Gemeinden und gibt zu den 30 nichtchristlichen Zentren, Gruppen und Institutionen den genauen Ort der Andachtsstätte, Einzelbeschreibungen und Bilder. Deutlich ist eine Konzentration religiöser Stätten in der Stadt und Agglomeration Luzern erkennbar. Zugleich zeigt sich, dass durch Migranten gebildete Andachtssorte zentrumsfern in weniger attraktiven Stadtgemeinden eingerichtet wurden; schweizerische Konvertiten, etwa tibetische (Neu-)Buddhisten, können ihre Gemeinderäume dagegen zentrumsnäher etablieren und so eine stärkere öffentliche Präsenz erreichen (Baumann 2006). Ähnlich wie zu Basel besteht eine Internetseite, die jüngste Entwicklungen festhält (www.religionenlu.ch), darüber hinaus wurden Filme erstellt, die Rituale und Feiern nichtchristlicher Gemeinschaften im Kanton dokumentieren.

Alle diese Lokalstudien versuchen, die neue religiöse Vielfalt in der je eigenen Lebenswelt sichtbar und verstehbar zu machen. Auf diese Weise hoffen die Autorinnen und Autoren (unter anderem), Wissenslücken zu schliessen, Vorurteile und Ängste abzubauen und Begeg-

nungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen zu ermöglichen.

4. RELIGIÖSE ZUGEHÖRIGKEIT UND SOZIALE MERKMALE

Wichtige Unterschiede zwischen religiösen Gruppen beziehen sich auch auf typische soziale Merkmale ihrer Mitglieder, beispielsweise ob die Religionsangehörigen das schweizerische Bürgerrecht innehaben oder nicht, wie gut sie ausgebildet sind, über wie viel Einkommen sie verfügen. Im Folgenden beschränken wir uns auf die Darstellung von nur zwei, allerdings sehr wichtigen Dimensionen religiös-sozialer Vielfalt: die Häufigkeit des Schweizer Bürgerrechts und den Bildungsgrad von Mitgliedern verschiedener religiöser Gemeinschaften.

4.1 Nationalität, Herkunft und religiöse Zugehörigkeit

4.1.1 Schweizer Bürgerrecht

Das Bürgerrecht zu besitzen, d.h. Schweizer oder Schweizerin zu sein, ist ein wichtiges soziales Merkmal und kann als ein Indikator (neben anderen) von »sozialer Integration« angesehen werden (u.a. Hoffmann-Nowotny 2001, Salentin 2002, Wicker 2003). Abbildung 3 zeigt den Anteil der Schweizer und Ausländer bei verschiedenen religiösen Gemeinschaften, angeordnet in der Reihenfolge des Prozentanteils an Schweizern. Der Balken ganz rechts zeigt zum Vergleich die Verteilung von Schweizern und Ausländern in der Gesamtbevölkerung.

Den geringsten Ausländeranteil – nur 3,1 Prozent – finden wir bei den Evangelisch-reformierten. Auch die christ-katholischen, neapostolischen, neopietistisch-evangelikalen und pfingstlichen Gemeinschaften weisen deutlich geringere Ausländeranteile als die Gesamtbevölkerung (20,5 %) auf. Die jüdischen Gemeinschaften, Katholiken wie auch die Konfessionslosen bewegen sich im Schweizer Durchschnitt. Demgegenüber sind die Ausländeranteile bei den Zeugen Jehovas (42,4 %), den Buddhisten (47,8 %), Christlich-orthodoxen (78,1 %), Muslimen (88,3 %) und Hindus (92,5 %) sehr viel höher als im Schweizer Durchschnitt (Bovay 2004: 34). Während der hohe Ausländeranteil bei Hindus, Muslimen, Buddhisten und Christlich-orthodoxen wenig erstaunt, da die Religionen überwiegend durch Zuwanderungsprozesse in der Schweiz gebildet wurden, ist derjenige der Zeugen Jehovas erklärungsbedürftig. Der Grund liegt u.a. darin, dass die Zeugen Jehovas eine stark auf Immigranten ausgerichtete Missionierungsstrategie verfolgen und ganz gezielt fremdsprachige Gemeinschaften aufbauen. Diese Strategie scheint sich zu bewähren.

Welche Rechte, z.B. welche Arbeits- oder Aufenthaltsmöglichkeiten ein Ausländer oder eine Ausländerin in der Schweiz hat, hängt von der Bewilligung ab, die die betreffende Person erhalten hat. Das Bundesamt für Statistik unterscheidet den Status von Niederlassungsbewilligung (C), Jahresaufenthaltbewilligung (B), Saisonniers (A), Asylsuchende (N), vorläufig Aufgenommene (F) und Kurzaufenthalter (L).

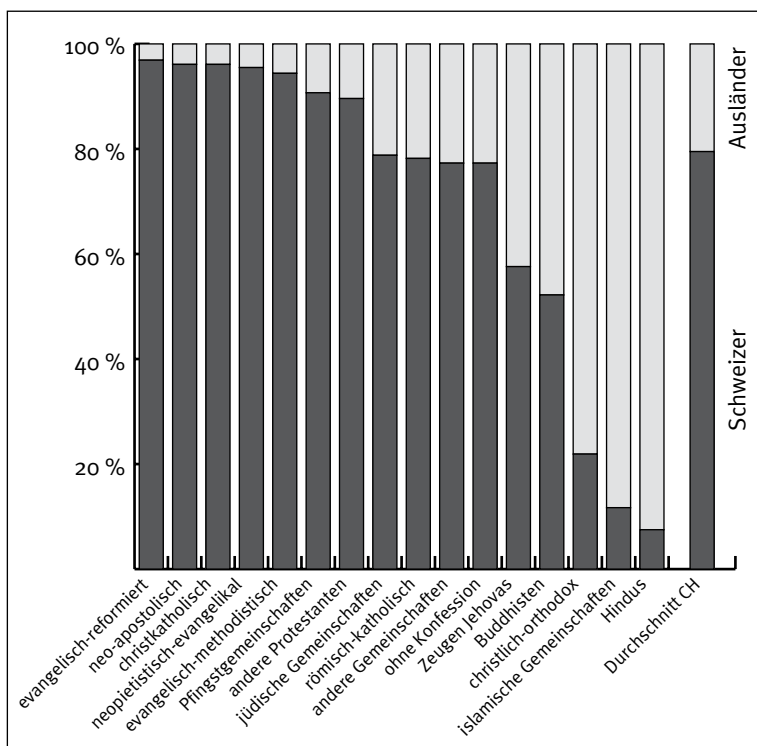


Abbildung 3: Verteilung von Schweizern und Ausländern in verschiedenen religiösen Gemeinschaften (in %), 2000
Quelle: Daten aus Bovay 2004, eigene Grafik

Die verschiedenen Rechtsstellungen sind unterschiedlich »prekär« (vgl. verschiedene Beiträge in Wicker et al. 2003; siehe für die seit 2002 geltenden Regelungen: www.bfm.admin.ch/). Während niedergelassene Ausländer sich von Schweizern nur in wenigen Punkten unterscheiden (etwa bezüglich Wahlrecht), werden Jahresaufenthaltbewilligungen jeweils nur für ein Jahr ausgestellt (sie werden normalerweise verlängert, es besteht jedoch kein Rechtsanspruch auf Verlängerung); Saisonniers dürfen gar nur für eine bestimmte Zeit (eine »Saison«) einreisen und

müssen anschliessend wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren; Asylsuchende dürfen in der Schweiz anwesend sein, solange ihr Gesuch hängig ist (und bleiben, falls es positiv entschieden wird). Es zeigt sich nun, dass vor allem bei Migrantenreligionen viele dieser prekären Rechtsstellungen zu finden sind. Jahresaufenthalter finden sich häufig unter den Hindus (44,5 % der Hindus sind Jahresaufenthalter), Muslimen (27,3 %), Christlich-orthodoxen (24,1 %) und Buddhisten (20,2 %) (Bovay 2004: 119). Der Status »Asylsuchende« findet sich oft unter Hindus (13 % der Hindus sind Asylsuchende) und Muslimen (4,9 %). Provisorisch Aufgenommene finden sich häufig unter Hindus (24,1 %) und Muslimen (3,4 %). Die Zahlen zeigen damit, dass etwa Hindus zumindest rechtlich bei weitem nicht integriert sind. Dies hat ganz konkrete Auswirkungen. Dem Schweizer Gastgewerbe scheint der rechtlich unsichere Status vieler Tamilen geradezu erwünscht, da so lediglich Billiglöhne bezahlt werden müssen.

Zu bedenken ist jedoch auch, dass die hier verwendeten Volkszählungsdaten eine Momentaufnahme für das Jahr 2000 darstellen. Mit Blick etwa auf die Tamilen lässt sich für die vergangenen Jahre ein starker Anstieg von Einbürgerungen festhalten.

4.1.2 Nationalitäten und Herkunftsregionen

Wenig erstaunlich finden sich in verschiedenen religiösen Gruppen ganz unterschiedliche »typische« Nationalitäten und Herkunftsregionen. Der römisch-katholischen Kirche gehören etwa auch Mitglieder an, die in Italien geboren wurden (6,7 %), andere in Portugal (2,8 %). Orthodoxe Christen kommen häufig aus Ex-Jugoslawien (51,3 %), einige aus Russland (2,7 %). Buddhisten in der Schweiz stammen zu einem Drittel aus Thailand (32,3 %, zumeist Ehefrauen Schweizer Männer), weitere aus Vietnam (12,9 %), China (5,9 %) und Kambodscha (5,1 %). Hindus sind sehr oft in Sri Lanka geboren (57,1 %) wie auch in Indien (8,2 %). Muslime stammen aus Ex-Jugoslawien (42,8 %), weit weniger aus der Türkei (14 %) und Nordafrika (4,8 %). Juden sind oft in Nordafrika (6,3 %), Israel (6 %) oder Frankreich (4,7 %) geboren. Die Zeugen Jehovas weisen viele Mitglieder auf, die aus Italien (15,6 %) und Portugal (3,1 %) stammen (Bovay 2004: 32). Die Vielzahl an Herkunftsländern für einzelne Religionsgemeinschaften hat eine innere Fragmentierung (Zersplitterung) zur Folge. Zumeist organisieren sich die Zuwanderer gemäss ihrer sprachlichen und national-kulturellen Herkunft, so insbesondere Muslime, Buddhisten und Christlich-orthodoxe. Vereinheitlichend von »den« Muslimen oder »den« Buddhisten zu sprechen wird der inneren Pluralität daher nicht gerecht. Buddhistische, christlich-orthodoxe oder muslimische Traditionen und Vertreter begegnen sich in der »Fremde Schweiz«

oft zum ersten Mal und wären in ihren oft viele tausende von Kilometern entfernten Herkunftskontexten nicht auf die Idee gekommen, einer gemeinsamen Gruppe zugehören.

4.2 Oberschichten, Unterschichten

Die Schweizer Gesellschaft kennt auch heute noch eine gewisse Differenzierung nach Ober-, Mittel- und Unterschichten. Sehr grob gesagt, weisen Oberschichtsangehörige höhere Ausbildungsgrade, einen höheren Berufsstatus, ein höheres Einkommen und andere Ressourcenvorteile auf, als dies bei Mittelschichtsangehörigen der Fall ist; Letztere wiederum sind gegenüber den unteren Schichten privilegiert (vgl. umfassend Levy et al. 1997, 55ff.). Die Mitglieder verschiedener religiöser Gemeinschaften belegen nun – stets im Durchschnitt – sehr verschiedene Positionen in der sozialen Schichtung der Schweiz. Im Folgenden skizzieren wir sehr kurz die soziale Schichtung von Angehörigen spezifischer religiöser Gemeinschaften.

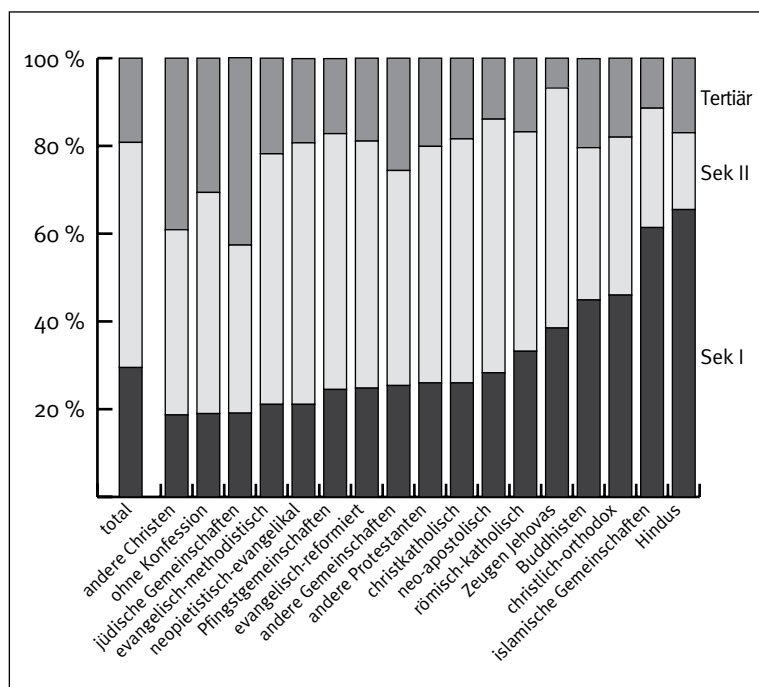


Abbildung 4: Religiöse Gemeinschaften gemäss höchster abgeschlossener Ausbildung (in %), 2000

Quelle: Bovay 2004, eigene Grafik

Abbildung 4 zeigt das Ausbildungsniveau der verschiedenen religiösen Gemeinschaften, wiederum in einer Rangreihenfolge geordnet (vom eher niedrigen zum hohen Ausbildungsniveau).

Generell finden wir, dass die Angehörigen der hinduistischen, islamischen, christlich-orthodoxen und buddhistischen Vereinigungen sowie Mitglieder der Zeugen Jehovas ein im Vergleich zum schweizerischen Durchschnitt tieferes Ausbildungsniveau aufweisen. Vor allem Mitglieder jüdischer Gemeinschaften sowie Personen ohne konfessionelle Bindung weisen demgegenüber eine deutlich höhere Ausbildung auf als der Schweizer Durchschnitt.

Sehr ähnliche Zusammenhänge zeigen sich, wenn man die religiösen Gemeinschaften mit Blick auf den Berufsstatus analysiert. Mitglieder jüdischer Gemeinschaften sind überproportional in höheren beruflichen Stellungen vertreten; Angehörige muslimischer und hinduistischer Vereinigungen hingegen sind in dieser Kategorie sehr wenig, jedoch im Bereich »ungelernte Angestellte und Arbeiter« sowie »Erwerbslose« überdurchschnittlich häufig anzutreffen. Mehr als ein Drittel (38,2 %) aller Hindus und knapp 13 Prozent der Christlich-orthodoxen arbeiten im Niedriglohnsektor des Gastgewerbes (Schweizer Durchschnitt: 5,4 %), wohingegen viele Muslime im Baugewerbe tätig sind (14,2 %, Schweizer Durchschnitt: 7,4 %) (siehe Bovay 2004: 41; 117: Tabelle A15; 118: Tabelle A16).

Fragen der Schichtung sind unter anderem deshalb wichtig, weil Minderheiten, die sich betreffs Schicht deutlich von der Mehrheit unterscheiden, oft (aber nicht immer) mit Stereotypen belegt und abgelehnt werden. Die überdurchschnittliche Unterschichtposition von Muslimen macht z.B. spezielle soziale Problemlagen (wie Arbeitslosigkeit, Armut) prozentual wahrscheinlicher; wenn diesbezügliche Zahlen ohne Fachwissen interpretiert werden, erscheint es, als ob »Muslime« aufgrund ihrer »kulturell-religiösen Eigenart« wenig integrierbar seien. Ein anderes Muster ergibt sich für Juden, deren insgesamt klar höhere durchschnittliche Schichtung in Verbindung mit politischen Ereignissen ihnen noch heute Stereotypen des Weltverschwörers und Unterdrückers einträgt (Gisler 1999). Durchschnittliche Schichtzugehörigkeit hat aber auch einen Effekt auf die Möglichkeit der religiösen Gemeinschaften, eigene Interessen in der Gesellschaft zu vertreten und Stereotypen entgegenzuwirken. So sind etwa die jüdischen Gemeinschaften in der Schweiz ausgezeichnet organisiert und verfügen über beträchtliche Ressourcen und eine hervorragende Öffentlichkeitsarbeit (Zeitschriften, Communiqués, Ansprechpartner für Medien usw.). Muslime und Hindus dagegen haben sehr viel grössere Probleme, ihre Interessen öffentlichkeitswirksam darzustellen und Stereotypen entgegenzutreten (vgl. Richner 2006, Rebetez/

Lorentzi 2003). Durchschnittliche Schichtzugehörigkeit ist allerdings keineswegs der einzige und in vielen Fällen auch nicht der wichtigste Faktor, der zu Stereotypen führt. Interessanterweise finden wir auch Fälle, in denen der beschriebene Schicht-Stereotypenmechanismus überhaupt keine Rolle zu spielen scheint. Tamilische Hindus etwa, die den Sozialindikatoren nach eindeutig der Unterschicht zuzurechnen sind, geniessen weithin ein positives Ansehen und gelten als »gut integriert«.

4.3 Alter, Zivilstand, Kinder

Weitere äusserst wichtige – aber nur zu oft vernachlässigte – Unterschiede zwischen religiösen Gemeinschaften beziehen sich auf die Altersstruktur, das Heiratsverhalten und die biologische Reproduktion der betreffenden Gruppen. Um ihren Mitgliederbestand langfristig zu halten, müssen religiöse Gemeinschaften die austretenden und sterbenden Mitglieder ständig durch Neueintritte oder durch eigene Kinder ersetzen. Geringe Zahl von Neueintritten (z.B. »Bekehrungen«), geringe durchschnittliche Kinderzahl, die Nichteingliederung der eigenen Kinder in die Gemeinschaft, Heirat mit Andersgläubigen, eine überalterte Mitgliederstruktur und weitere Faktoren sind daher für religiöse Gemeinschaften problematisch. Dies ist der tiefere soziologische Grund dafür, dass in vielen religiösen Gemeinschaften Mission betont, endogame Heirat gefordert und auf religiöse Sozialisierung der Jugend grosser Wert gelegt wird.

4.3.1 Altersstruktur

Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz weisen unterschiedliche Altersstrukturen auf. Vor allem die Evangelisch-reformierten, die Methodisten und die Christkatholiken haben überdurchschnittlich viele ältere Mitglieder. Demgegenüber sind die Christlich-orthodoxen, Hindus, Buddhisten und Muslime deutlich jünger als der Schweizer Durchschnitt (Bovay 2004: 114; Tabelle A9). Altersstrukturen dieser Art lassen recht präzise Prognosen zu und weisen für unseren Fall unter anderem darauf hin, dass etwa die Evangelisch-reformierten, die Methodisten und die Christkatholiken in einigen Jahrzehnten deutliche Schrumpfung ihres Mitgliederbestandes hinnehmen müssen, wenn nämlich ihre grossen, schon älteren Mitgliederbestände verstorben sind und nicht durch nachwachsende Generationen ersetzt werden können.

4.3.2 Zivilstand und die Frage endo-/exogamer Heirat

Ein äusserst wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang ist auch der Anteil religiös gleicher oder gemischter Heiraten, da dieses – wie oben erklärt – für die Vermittlung und Weitergabe der religiösen Bindung von zentraler Bedeutung ist (Bovay 2004: 63ff.). Die religiösen Gemeinschaften unterscheiden sich deutlich mit Blick auf den Anteil endogamer (gleichreligiöser) Heiraten (siehe Abbildung 5). Evangelikale, Pfingstler, Zeugen Jehovas, Muslime und Hindus weisen einen hohen Anteil endogamer Paare auf, den Spitzenwert haben Hindus (79,2 %) und Neopietistisch-evangelikale (76,1 %) inne. Die römisch-katholische (60,6 %) und reformierte (53,3 %) Kirche weisen mittlere Endogamie-Raten auf. Bei ihnen hat in den vergangenen 30 Jahren der Anteil endogam religiöser Heiraten in der Schweiz sehr deutlich abgenommen (Bovay 2004: 120).

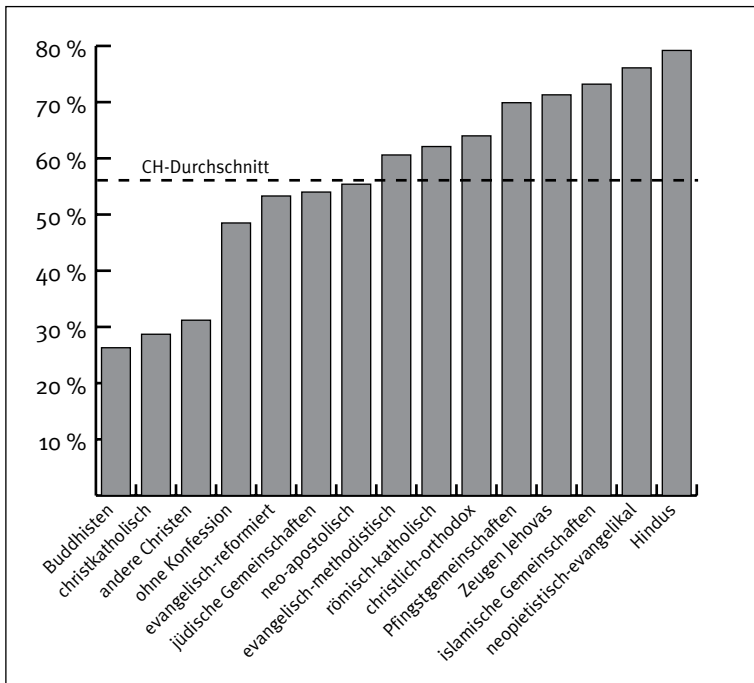


Abbildung 5: Anteil religiös endogamer Heiraten in verschiedenen religiösen Gemeinschaften (in %), 2000

Quelle: Bovay 2004, eigene Grafik. Anmerkung: Die Werte werden berechnet als Anteil religiös homogamer Ehen an der Gesamtheit der Ehen, in welchen mindestens ein Partner die entsprechende religiöse Zugehörigkeit aufweist.

Niedrige Raten weisen Christkatholiken (28,7 %) und Buddhisten (26,3 %) auf, bei Letzteren bedingt durch die vergleichsweise hohe Zahl von Heiraten thai-buddhistischer Frauen und (christlicher) Schweizer Männer.

In diesem Zusammenhang ist auf eine bloss statistische Korrelation hinzuweisen. Eine hohe Endogamie-Rate ist für Mehrheitsreligionen sehr leicht, für Minderheitsreligionen jedoch nur mit grosser Anstrengung zu erreichen. In einem vorwiegend katholischen Kanton etwa ergibt sich nur schon bei rein zufälliger Partnerwahl ein hoher Anteil an endogamen (innerkatholischer) Heiraten. Dagegen können Minderheiten wie Evangelikale oder Hindus eine hohe Endogamie nur durch relativ strenge Normen erreichen; bei rein zufälliger Partnerwahl wären Partner sehr häufig anders religiös und die Gemeinschaft würde sich schon nach ein bis zwei Generationen in der Gesamtgesellschaft auflösen.

4.3.3 Anzahl Kinder

Die religiösen Gemeinschaften unterscheiden sich auch in der Anzahl der Kinder pro Frau. Im Jahre 2000 entfielen 1,43 Kinder auf jede in der Schweiz wohnende Frau. Unterdurchschnittliche Geburtenraten zeigten sich bei den Konfessionslosen (1,11), bei den Christkatholiken (1,21), den Zeugen Jehovas (1,24) und den Reformierten (1,35). Überdurchschnittliche Geburtenraten wiesen dagegen Hindus (2,79) und Muslime (2,44) auf, ebenso Juden, Evangelikale, pfingstliche Gruppen wie auch Methodisten (von 2,06 bis 1,90) (Bovay 2004: 43). Bleiben diese Fortpflanzungsraten (und die oben genannten Endogamie-Raten) konstant, so lässt sich voraussagen, dass die religiösen Minderheiten in der Schweiz rein aus demografischen Gründen weiter wachsen werden, die Mehrheiten (und vor allem die Reformierten) dagegen weiteren Schrumpfungsprozessen entgehen müssen.

5. DIE RELIGIOSITÄT DER INDIVIDUEN: UNTERSCHIEDLICHKEIT DER INTENSITÄT UND DER INDIVIDUELLEN DEUTUNG

In der heutigen Schweiz ist religiöse Vielfalt zu einem grossen Teil auch *individuelle Vielfalt*. Wie Kapitel 1 ausführte, unterscheiden sich Individuen mit Blick auf ihre religiöse Zugehörigkeit (bzw. keiner Zugehörigkeit), der Intensität der von ihnen gelebten Religiosität wie auch oft in der Art, wie sie verschiedene Glaubens- und Praxisvorstellungen betonen, neu zusammenstellen oder sogar selbst neu schaffen.

5.1 Unterschiede in der religiösen Intensität

Die blosse statistische Zugehörigkeit zu einer Religions- oder Konfessionsgruppe sagt recht wenig darüber aus, wie viel dem einzelnen Individuum seine Religion auch bedeutet. Reine Mitgliedschaft und bewusst gelebte Religiosität sind zwei verschiedene Dinge. Tatsächlich unterscheiden sich Individuen innerhalb der Religionsgemeinschaften sehr stark in Bezug auf religiöse Intensität. Für die Evangelisch-reformierten und Katholiken haben dies etwa die Studien von Dubach/Campiche 1989 und Campiche 2004 sehr deutlich gezeigt. Um nur ein Beispiel zu geben: Unter den Personen, welche sich offiziell als »reformiert« bezeichneten, gaben im Jahre 1999 auf einer Skala von 1 bis 7 13,1 Prozent an, Religion sei ihnen »sehr wichtig« (Wert 1), 10,8 % dagegen behaupteten, Religion sei für sie »völlig unwichtig« (Wert 7). 5,4 Prozent gaben an, einmal oder mehrmals in die Kirche zu gehen, 73,8 Prozent sagten, sie würden »seltener« und 8,3 Prozent »nie« in die Kirche gehen. 43,1 Prozent gaben an, sie fühlten sich als Mitglied ihrer Gemeinde, 56,9 Prozent verneinten dies jedoch (siehe für diese Zahlen Stolz 2001). Für eine einzelne Religionsgruppe lassen sich grössere Intensitätsunterschiede kaum vorstellen.

Für andere Religionsgemeinschaften wie etwa Muslime, Hindus, Buddhisten, Juden und praktisch alle Neuen Religiösen Gemeinschaften ist ebenfalls von einer grossen internen Unterschiedlichkeit der religiösen Intensität auszugehen – nur liegen in vielen Fällen die Daten nicht vor, um dies auch belegen zu können. Ein Fehler der in den Medien geführten Debatten ist es häufig, bei den Christen wie selbstverständlich eine stark variierende religiöse Intensität anzunehmen, bei nichtchristlichen Religionen dagegen alle Mitglieder als »einen Block« anzusehen. In Wirklichkeit finden wir eben in *allen* religiösen Gemeinschaften interne Vielfalt und Varianz der Intensität. Es wäre allerdings auch unrichtig zu denken, in allen religiösen Gemeinschaften finde man eine *gleich grosse* interne Unterschiedlichkeit. Empirisch etwa zeigt sich beispielsweise, dass bei den Reformierten die Unterschiedlichkeit der Intensität sehr viel höher ist als bei den Evangelikalen. Hier zeigt sich, dass kleinere Gemeinschaften oft in der Lage sind, eine höhere soziale Kontrolle auszuüben und so eine (im Vergleich) einheitlichere religiöse Intensität der Mitglieder einzufordern und zu erreichen.

Eine nochmals andere Frage ist, wie die unterschiedliche religiöse Intensität der Individuen soziologisch zu erklären ist. Eine für die Schweiz repräsentative Studie hat gezeigt, dass der wichtigste Erklärungsfaktor für die religiöse Intensität von Reformierten, Katholiken und Konfessionslosen die religiöse Erziehung durch die eigenen Eltern ist

(Stolz 2004). Wer als Kind religiös erzogen wurde, ist mit sehr viel grösserer Wahrscheinlichkeit auch als Erwachsener religiös, da den Kindern von den Eltern die Wichtigkeit und Bedeutung religiöser Werte, Anschauungen und Praxis vermittelt wurde. Weitere Erklärungsfaktoren sind die Wohnregion, das Alter und das Geschlecht: Personen auf dem Land, ältere Personen und Frauen sind durchschnittlich etwas religiöser als Personen, die in der Stadt wohnen, jüngere Personen und Männer. Demgegenüber spielen Faktoren wie persönliche oder ökonomische Probleme oder die staatlichen Rahmenbedingungen in verschiedenen Kantonen nur eine untergeordnete Rolle.

5.2 Individuelle Interpretation von Glaubensinhalten, neue Kombinationen religiöser Inhalte

In modernen Gesellschaften können Individuen nicht nur über die Intensität ihres religiösen Engagements selbst bestimmen, sie können sich auch aussuchen, welche Elemente eines religiösen Symbolsystems sie für besonders (un-)wichtig erklären wollen; sie können wählen, ob sie Elemente verschiedener Symbolsysteme miteinander kombinieren oder ob sie gar eigene Symbole und Rituale erfinden und verwenden möchten. Damit ergibt sich eine grosse individuelle Vielfalt von Glaubensüberzeugungen und persönlichen Ritualen. Diese sind bisher lediglich ansatzweise erforscht (Gebhard/Engelbrecht/Bochinger 2005).

5.2.1 Die individuelle Interpretation von Glaubensinhalten

Zwei Beispiele von Studien, die die Interpretationsvielfalt in verschiedenen Religionsgemeinschaften erforschten, sollen diese individuelle Vielfalt verdeutlichen. Veronika Eugster wertete eine Umfrage der reformierten Monatszeitschrift »Saemann« des Jahres 2002 aus. Die Zeitschrift hatte auf verschiedensten Wegen (Plakatwände, öffentliche Transportmittel, Kirchtüren, Schaukästen, in einer Ausstellung und im Internet) die Frage »Was glauben Sie eigentlich?« gestellt und die Gesamtbevölkerung eingeladen zu antworten. Eugster wertete die 462 eingegangenen Antworten aus und stellte die grosse Vielfalt individueller Glaubensansichten dar:

Exemplarische Antworten auf die Frage: »Was glauben Sie eigentlich?«

1. »Ich glaube eigentlich nicht an Gott; doch ich denke, dass da irgendwo etwas Grösseres ist.«
2. »Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der seinen geliebten Sohn Jesus Christus für uns Menschen hergegeben hat.«

3. »Ich glaube an Mutter Göttin und Vater Gott, an Göttliches, das überall ist, in jedem fühlenden Wesen, in allem, was wächst.«
4. »Gott ist überall in jedem Stein, in jedem Tropfen Wasser und in jedem Herzen.«
5. »Ich glaube an mich.«
6. »Ich vertraue auf meine Eltern und auf meine Schwester.«
7. »Ich glaube an den Frieden.«
8. »Ich glaube an eine neue Erde und einen neuen Himmel, in denen die Gerechtigkeit wohnt.«
9. »Wenn ich mir den Lauf der Geschichte vorstelle, das seit Jahrtausenden tägliche Drohen, Leiden und Metzeln, kann ich mir keine den Menschen wohlgesinnte Macht vorstellen.«
10. »Ich glaube an nichts.«

Quelle: Eugster 2005.

Das Datenmaterial ist mit gewissen methodischen Mängeln behaftet, da bei vielen Teilnehmern nicht deutlich ist, welchen religiösen Traditionen sie sich zuordnen (wenn überhaupt) oder welche soziodemografischen Merkmale sie aufweisen. Insgesamt ist wahrscheinlich, dass hier ein vorwiegend reformiertes Publikum geantwortet hat – aber genau wissen wir es eben nicht. Dennoch zeigen die Antworten auch so eine interessante Bandbreite individueller Glaubensansichten. Für eine eingehende Interpretation des Datenmaterials und der Ergebnisse Eugsters ist hier nicht der Raum. Schon diese wenigen Zitate zeigen jedoch, dass sich Individuen finden, die unspezifisch an »etwas Grösseres« glauben (Person 1), klassische christliche Bekenntnisse verwenden (Person 2), pantheistisch, z.B. verbunden mit feministischem Gedankengut glauben (Personen 3 und 4), den Glauben völlig auf das Soziale, sich selbst, die eigene Familie beschränken (Personen 5 und 6), den Glauben auf Werte wie Gerechtigkeit und Frieden beziehen (Personen 7 und 8) oder aber atheistisch denken (Personen 9 und 10).

Es wäre wiederum völlig falsch, eine solche Vielfalt individueller Interpretation des religiösen Symbolsystems nur bei Christen anzunehmen. Das soll anhand einer Studie von Mallory Schneuwly-Purdie (2006) zu religiöser Identität bei Muslimen in der Romandie belegt werden. Schneuwly-Purdie führte zwölf Tiefeninterviews mit Muslimen; die Interviews wertete sie mit qualitativen Methoden umfassend aus, um die Art und Weise der Identitätskonstruktion der betreffenden Individuen nachzuzeichnen. Im nachfolgenden Kasten sind wiederum einige Aussagen exemplarisch zusammengestellt. Erneut können an dieser Stelle die einzelnen Ergebnisse von Schneuwly-Purdie nicht im Detail

dargestellt werden. Für unsere Zwecke genügt es zu sehen, dass schon in diesen wenigen Interviews eine grosse Anzahl unterschiedlicher Arten erscheint, die eigene muslimische Identität zu konstruieren. Wir finden etwa eine familienbezogene religiöse Identität (bei Person 1), eine Entwicklung der religiösen Identität vom »Kulturmuslim« zum »Rekonvertiten« (Person 2), eine Identität, welche die eigenen Bedürfnisse nach Spass mit den religiösen Erfordernissen in einem Widerspruch empfindet (Person 3) und eine Identität, welche sich nicht auf Praxis, aber auf die religiös-ethnische Gruppenzugehörigkeit bezieht (Person 4).

Exemplarische Aussagen von Muslimen über das Muslim-Sein

1. »Also, als Muslim, für mich persönlich, das ändert viel. Ich praktiziere. Und dann, ich respektiere auch die anderen Religionen. Weil, das ist etwas anderes, zu Hause oder draussen. Muslim sein, für mich, das ist vor allem zu Hause. In der Familie« (Malik, S. 159).
2. »Mein Weg ist ein bisschen speziell. Ich war ein Kulturmuslim, das heisst, man steht eines Tages auf, man wird sich des Lebens bewusst, man sieht eine Mama, einen Papa, eine islamische Kuppel [...]. Und ich, ich war in dieser Kuppel [...]. Hier (in der Schweiz), habe ich angefangen, mich dieser Religion zu nähern. Ich hatte mir gesagt: ›Ich werde sie ganz neu anschauen, ich werde sie analysieren, ich werde sie angehen.‹ So bin ich Muslim geworden. Das heisst, ich bezeichne mich heutzutage als Muslim. Ja. Ich habe mich fast wieder neu bekehrt.« (Nasser, S. 192)
3. (Was mich zu einer Muslimin macht) »Dass ich doch ein bisschen an die Religion denke und dann, dass es Sachen gibt, die ich praktiziere. Und die für mich doch sehr schwierig sind, aber die wichtig sind. Leider praktiziere ich nicht sehr intensiv. Aber ich ziehe es vor, ehrlich mit mir zu sein, weil, du hast nur ein Leben, in dieser Welt hast du nur ein Leben. Das ist doch schade. Ich würde nicht sagen, dass du dein Leben verpasst, wenn du praktizierst, aber, hey. Ich finde, du amüsiert dich nicht genug. Du kannst nicht, vor allem wenn du hier lebst.« (Zana, S. 249)
4. »Ich sehe mich nicht als eine sehr stark praktizierende Person. Aber ich gebe mir Mühe, anderen nichts Böses zu tun, nicht zu betrügen, nicht zu stehlen, die Leute nicht zu stören, die Gesellschaft und die sozialen Regeln zu respektieren und auch meine persönlichen Ziele zu respektieren (S. 207). Ich habe meine Religion nicht gewählt, das muss ich präzisieren, aber ich bin glücklich und stolz, ein Muslim zu sein, und auch Türke.« (Mourad, S. 261)

Quelle: Schneuwly-Purdie (2006); Übersetzung Jörg Stolz.

5.2.2 Glaubentypen

Qualitative Forschungen wie die zwei angeführten Beispiele fördern eine überraschend grosse Vielfalt von Glaubensüberzeugungen, Identitätskonstruktionen und Praxisformen zu Tage. Dennoch zeigen soziologische Untersuchungen, dass die Vielfalt wiederum nicht völlig beliebig ist. Bei vielen Individuen treten ganz typische Kombinationen und Ausformungen von »individuellem Glauben« auf. Verschiedene Autoren haben daher »Glaubentypen« herausgearbeitet, die es in der Schweiz gebe. Hierfür wird meist ein spezielles statistisches Verfahren (die sog. »Clusteranalyse«) verwendet, welches bei Vorgabe bestimmter Kriterien selbständig Gruppen von möglichst ähnlichen Individuen (sog. »Clusters«) zusammenstellt. Zu bedenken ist hierbei, dass bei verschiedenen Vorentscheidungen des Forschenden ganz verschiedene Clusters entstehen. Roland Campiche (2004: 46) etwa unterscheidet auf diese Weise für die Schweiz »exklusive Christen« (7,4 %), allgemein-religiöse Christen (38,7 %), die »Lauen« (9,5 %), nichtchristlich Glaubende (24,8 %) und Nichtglaubende (19,6 %). Rodriguez (2005) findet mit Hilfe des gleichen Datensatzes und der gleichen Methodik, aber anderen Vorentscheidungen, 16,6 % »reine Christen«, 19,9 % »gemässigte Christen«, 18,19 % Volksreligiöse, 19,0 % alternativ Religiöse, 16,1 % Ungläubige mit Konfession und 8,9 % Ungläubige ohne Konfession.

An dieser Stelle können wir aus Platzgründen die Typologien nicht weiter verfolgen. Das Problem der meisten bisherigen für die Schweiz vorgelegten Typologien ist ganz generell, dass sie die methodischen Vorentscheidungen zu wenig reflektieren (vgl. für eine methodische Diskussion Rodriguez 2005). Ein weiteres Problem besteht darin, dass interreligiöse Vielfalt zu wenig in Betracht gezogen wird, so dass die gefundenen Typologien letztlich vor allem intern-christliche Differenzierungen widerspiegeln.

6. TRENDS: DIE VERÄNDERUNG DES RELIGIÖSEN FELDES

Bis jetzt haben wir Zahlen und Fakten betrachtet, mit welchen die religiöse Vielfalt der Schweiz zum gegenwärtigen Zeitpunkt beschrieben werden kann. Nun wollen wir noch knapp die *Veränderungen* beschreiben, denen dieses Feld ausgesetzt ist. Hierzu sind ganz verschiedene Thesen vorgetragen worden – wir hätten es mit einer Säkularisierung, einer Pluralisierung, einer Individualisierung, Dualisierung oder einer »Rückkehr der Religion« zu tun. Die folgenden Abschnitte erläutern, welche dieser Thesen durch »harte Zahlen« gestützt werden können.

6.1 Säkularisierung: Niedergang der Religiosität

Eine erste These behauptet eine »Säkularisierung«, d.h. einen Niedergang der sozialen Bedeutung der Religion und der individuellen Religiosität in der Schweiz (siehe ausführlicher in Kapitel 3, Teil 2.4). In der Tat zeigen sich Vorgänge der Säkularisierung in der Schweiz – am stärksten wohl bei den grossen christlichen Kirchen. Dies lässt sich beispielsweise an der Entwicklung der Mitgliederzahlen zeigen, welche seit 1970 (bei den Reformierten mehr noch als bei den Katholiken) rückläufig sind. Abbildung 6 zeigt, dass Reformierte und Katholiken 1970 gemeinsam noch 95,8 % der Schweizer Bevölkerung ausmachen; im Jahre 2000 vereinigen sie nur noch 74,9 % der Bevölkerung auf sich. Der Rückgang hat verschiedene Ursachen: Austritte, ungenügende biologische Reproduktion wie auch die Zunahme von gemischt-konfessionellen Ehen, deren Nachwuchs oft konfessionslos aufwächst. Die Kehrseite dieser Entwicklung ist die Zunahme der Konfessionslosen: Lag ihr Anteil noch 1970 bei nur 1,1 Prozent, wuchs er bis 2000 auf 11,1 Prozent an. Dieses ist ebenfalls in der Abbildung 6 ersichtlich.

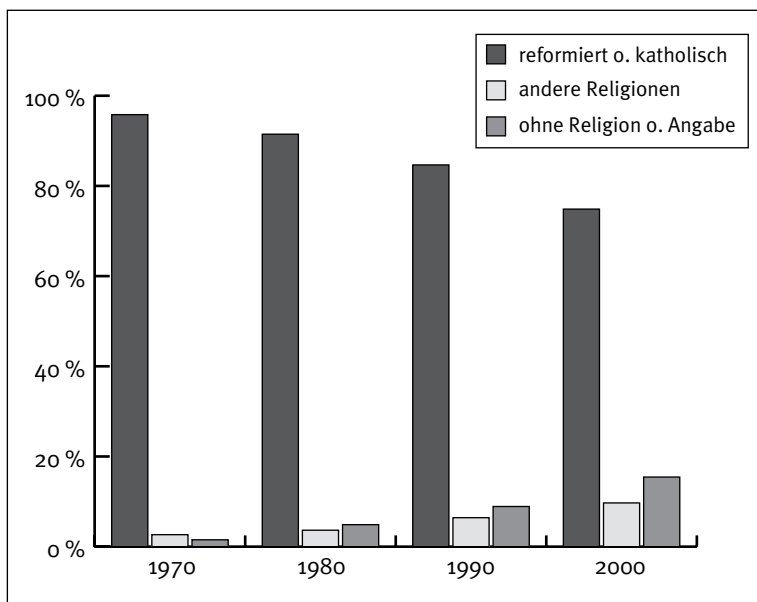


Abbildung 6: Religiöse Zugehörigkeit in der Schweiz von 1970 bis 2000

Quelle: Daten Bundesamt für Statistik, eigene Darstellung

Das gleiche Bild zeigt sich bei der individuellen christlichen Praxis und den geteilten Glaubensüberzeugungen. Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ist ein stetiger Niedergang der Kirchengangshäufigkeit, der Anzahl von Personen, die an Gott glauben, wie auch der Wichtigkeit, Entscheidungen in unterschiedlichen Lebensbereichen religiös zu begründen, festzuhalten. Abbildung 7 zeigt den Trend exemplarisch am Rückgang der Kirchengangshäufigkeit katholischer und reformierter Frauen auf.

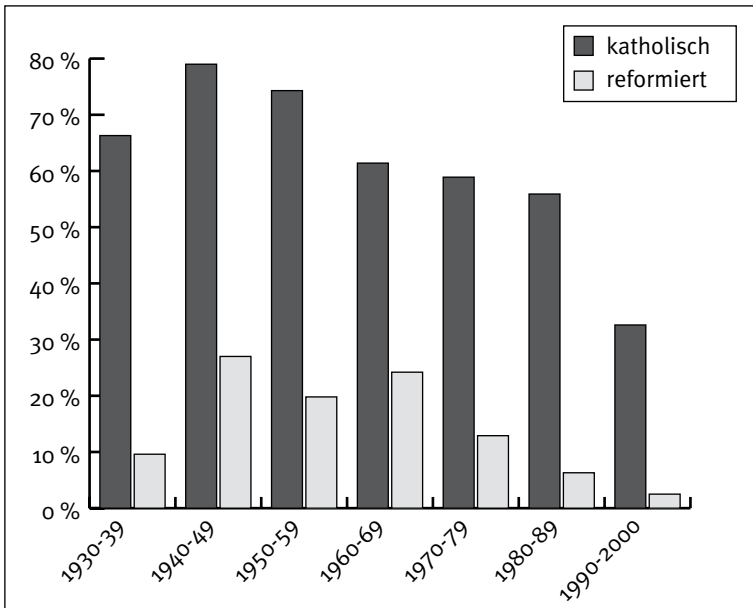


Abbildung 7: Prozentanteil katholischer und reformierter Frauen, welche wöchentlich oder öfter in die Kirche gehen. Entwicklung von 1930 bis 2000.

Quelle: Stolz 2004: 74

Selbstverständlich ist die Kirchengangshäufigkeit nur einer unter vielen Indikatoren für gelebte Religiosität, der Wandel ist jedoch unverkennbar. Lag der Kirchengang bei katholischen Frauen in den 40er und 50er Jahren noch über 70 Prozent, so ist ein deutlicher Rückgang bis zu wenig mehr als 30 Prozent in den 90er Jahren zu verzeichnen. Auf reformierter Seite lag die Besuchshäufigkeit bis in die 60er Jahre um 25 Prozent, ging dann stetig auf nunmehr etwa 3 Prozent zurück. Es wäre übrigens unrichtig zu meinen, Säkularisierung betreffe nur die grossen christlichen Kirchen. Säkularisierende Tendenzen sind auch in nicht-

christlichen »Weltreligionen« (z.B. sehr deutlich in der neueren Geschichte des Judentums, vgl. Kupfer/Weingarten 1999: 132) und manchen »Neuen Religiösen Gemeinschaften« (z.B. Anthroposophie) zu verzeichnen.

6.2 Pluralisierung: Steigende religiöse Vielfalt

Eine andere These – wir hatten sie an den Anfang dieses Buches gestellt – behauptet eine steigende religiöse Vielfalt in der Schweiz. Ein nochmaliger Blick auf Abbildung 6 verdeutlicht, dass eine solche Pluralisierung tatsächlich stattfindet. Seit 1970 haben die grossen christlichen Kirchen prozentual stark verloren; gleichzeitig legten die anderen protestantischen Kirchen (Evangelikale und »christliche Sondergruppen«) wie auch die nichtchristlichen Religionen und neuen religiösen Gruppen eindeutig zu. Den stärksten Zuwachs verzeichnet die Gruppe der Muslime, welche von 0,3 Prozent (1970) auf 4,3 Prozent (2000) anwuchs. Auch wenn man statistische Masszahlen für Pluralität (wie etwa den »Herfindahl-Index«) verwendet, ergibt sich über die Zeit eine deutliche Zunahme religiöser Vielfalt in der Schweiz. Diesen Prozess und seine Effekte im Einzelnen nachzuzeichnen ist das zentrale Thema dieses Buches, ihm sind alle nachfolgenden Kapitel in der einen oder anderen Weise gewidmet. An dieser Stelle ist uns vor allem wichtig, darauf hinzuweisen, dass Säkularisierung und Pluralisierung sich in der Schweiz nicht ausschliessen, sondern – wie uns die Daten zeigen – gemeinsam auftreten.

6.3 Individualisierung? Dualisierung?

Die beiden vielleicht am meisten beachteten religionssoziologischen Studien zur Lage der Religion(en) in der Schweiz haben noch zwei weitere Thesen zur Entwicklung des Religiösen vertreten. Das bekannte Buch »Jede/r ein Sonderfall. Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung« (Dubach/Campiche 1989) vertritt mit Nachdruck die These einer *Zunahme individueller Vielfalt*. Die religiösen Überzeugungen der Schweizer und Schweizerinnen hätten sich »individualisiert«, die Individuen würden sich aus verschiedenen Elementen eine ganz eigene Religion »zusammenbasteln«. Jeder und jede sei daher in gewisser Weise ein »Sonderfall«.

U.E. ist eine religiöse Individualisierung in der Schweiz in der Tat wahrscheinlich. Problematisch an dieser Studie war allerdings, dass sie den von ihr behaupteten Prozess rein methodisch gar nicht belegen konnte, da es sich nur um eine Querschnittsstudie handelte (d.h. um ei-

ne zu einem einzelnen Zeitpunkt durchgeführte Studie). Wer einen zeitlichen Trend behauptet, muss jedoch zu unterschiedlichen Zeitpunkten messen und vergleichen, sich demnach auf eine Längsschnittstudie berufen. Die Nachfolgestudie »Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung« (Campiche 2004) widersprach dann der ersten Studie (ebd.: 38ff.). Es finde keine Individualisierung, sondern eine *Dualisierung des Religiösen* statt. Auf der einen Seite komme es zu einem Niedergang der institutionellen, traditionellen christlichen Religiosität, auf der anderen Seite bleibe jedoch eine universale, allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsame Religiosität bestehen. Diese zeige sich z.B. in der Berufung auf die Menschenrechte, in der Anerkennung der Existenz einer höheren Macht, der Auffassung von Religion als Privatsache, dem Für-wichtig-Halten kirchlicher Amtshandlungen wie Taufe, Heirat, Bestattung wie auch dem »Habitus der deklarierten Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession« (Campiche 2004: 42).

Allerdings lässt sich die Dualisierungsthese auch kritisieren. Während der Niedergang der christlichen Religiosität gut nachgewiesen werden kann, bleibt das Konzept und die Entwicklung der »universalen Religion/Religiosität« u.E. etwas bloss. Einerseits ist unklar, warum die einzelnen Elemente theoretisch zusammenhängen sollen; andererseits scheint uns eher unwahrscheinlich, dass diese Elemente in der Tat so konstant bleiben, wie Campiche dies vermutet (gerade bei kirchlichen Amtshandlungen ist beispielsweise ein Abwärtstrend zu erkennen).

6.4 Wiederkehr der Religion(en)?

Nicht unerwähnt bleiben darf der vor allem in den Medien jüngst oft angeführte Trend einer Wiederkehr der Religion(en). Kein Printmedium, Radio- und Fernsehsender liess das Thema »Religion« aus, Storys um den alten und neuen Papst, um den Dalai Lama, um Minarette, Yoga, Fundamentalisten und vieles mehr firmierten auf Titelseiten.

Aus unserer Sicht ist die vermeintliche »Wiederkehr« sehr oft eher eine massenmedial stilisierte »Wiederentdeckung« eines verkaufsfördernden Themas, das jedoch möglicherweise nach der derzeitigen Hochkonjunktur durch ein anderes, neues und »heisses« Thema abgelöst werden wird (Stolz 2006). Dieses Buch versucht demgegenüber zu zeigen, dass die Metapher der »Wiederkehr« nur beschränkt sinnvoll ist. Sie suggeriert, dass Religionen während einer gewissen Zeit verschwunden gewesen seien, um nun kraftvoll »zurückzukehren«. Faktisch beobachten wir jedoch verschiedene *gleichzeitige* Trends von religiösem Auf- und Abschwung. Auf den kürzesten Nenner gebracht: Christliche traditionelle Religiosität verliert an Wichtigkeit; Fundamen-

talismen, Spiritualisierung und religiöse Pluralität gewinnen (etwas) an Boden. Gleichzeitig steigt offenbar das Interesse der Medien wie auch der allgemeinen Bevölkerung an Informationen über Religionen stark an.

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Allgemein zur Religionsvielfalt in der Schweiz

- Basset, Jean-Claude et al. (2001): *Panorama des religions. Traditions, convictions et pratiques en Suisse romande*, Genf: Editions Enbiro.
- Bovay, Claude (2004): *Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000*, in Zusammenarbeit mit Raphaël Broquet, im Auftrag des Bundesamts für Statistik, Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Bundesamt für Statistik (2003): *Eidgenössische Volkszählung 2000. Bevölkerungsstruktur, Hauptsprache und Religion*, Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Campiche, Roland J. (Hg.) (2004): *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich: TVZ.
- Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hg.) (1989): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN-Buchverlag, Basel: Reinhardt, 2. Aufl., 1993.
- Eugster, Veronika Isabel (2005): »Was glauben Sie eigentlich?« Die wissenschaftliche Auswertung der »Was glauben Sie eigentlich?«-Aktion der Monatszeitung Saemann«, Lizentiatsarbeit, durchgeführt am Observatoire des Religions en Suisse, Lausanne und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Freiburg i.Ü.
- Favre, Oliver (2006): *Les Eglises évangéliques de Suisse*, Genf: Labor et Fides.
- Haug, Werner (2005): »Die Religionsgemeinschaften der Schweiz im Spiegel der Volkszählungen«. In: René Pahud de Mortanges/Erwin Tanner (Hg.), *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht*, Zürich: Schulthess, S. 3-34.
- Rebetez, Alain/Lorentzi, Massimo (2003): »Peut-on parler d'islamophobie dans les médias suisses romands?« *Boèce. Revue romande des sciences humaines* 6, S. 21-38.
- Richner, Barbara (2006): *»Im Tod sind alle gleich«. Die Bestattung nicht-christlicher Menschen in der Schweiz*, Zürich: Chronos.
- Rodriguez, José-Daniel (2005): *Typologies des croyances fondées sur la méthode des clusters. Formulation d'une nouvelle classification basée sur*

la critique de trois typologies suisses concernant les croyances religieuses. Mémoire de licence en Sociologie. Genf.

- Schmid, Georg/Schmid, Georg Otto (Hg.) (2003): *Kirchen Sekten Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum*, Zürich: TVZ.
- Schneuwly, Mallory (2006): *Etre Musulman en Suisse Romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire*. Dissertation. Freiburg i.Ü.
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) und Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe »Neue Religiöse Bewegungen« (NRB) (2004): *Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus*, Zürich: NZN.
- Stolz, Jörg (2001): *Individuelle Religiosität, Kirchenbindung und Einstellungen zu den Kirchen im Kanton Zürich und in der Schweiz. Ein Bericht zuhanden des Evangelisch-reformierten Kirchenrates des Kantons Zürich*. Zürich.
- Stolz, Jörg (2004): »Religion und Sozialstruktur«. In: Roland J. Campiche (Hg.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich: TVZ, S. 53-88.
- Stolz, Jörg (2006): »Wiederkehr der Religionen? Die schweizerische Glaubenslandschaft im Wandel«. In: Stapferhaus Lenzburg (Hg.), *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige*, Baden: hier + jetzt, S. 124-131.
- Trisconi de Bernardi, Michela (2007): *Repertorio delle Religioni. Panorama religioso e spirituale del Cantone Ticino*, Bellinzona: Dipartimento delle istituzioni.

7.2 Lokalstudien zur Religionsvielfalt in der Schweiz

- Baumann, Christoph Peter (Hg.) (2000): *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft*, Basel: Manava; fortlaufende Aktualisierung unter »www.inforel.ch« www.inforel.ch.
- Baumann, Martin (2006): »Viel Religion auf engem Raum. Religionsvielfalt am Beispiel Luzern«. In: Stapferhaus Lenzburg (Hg.), *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige*, Baden: hier + jetzt, S. 132-137.
- Bleisch, Petra Bouzar/Rey, Jeanne/Stoffel, Benno/Walser, Katja (2005): *Kirchen, Wohnungen, Garagen. Die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Freiburg*, Freiburg i.Ü.: academic Press (zweisprachig, auch auf Französisch).

- Humbert, Claude-Alain (2004): *Religionsführer Zürich. 370 Kirchen, religiös-spirituelle Gruppierungen, Zentren und weltanschauliche Bewegungen der Stadt Zürich*, Zürich: Orell Füssli.
- Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern (im Druck): *Handbuch der religiösen Gemeinschaften im Kanton Bern*, Bern.
- Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern (2005): *Religionsvielfalt im Kanton Luzern*, Faltprospekt, 2. Aufl., Luzern: Endoxon. Erstauflage 2004.

7.3 Weitere im Text genannte Studien

- Gebhard, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph (2005): »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ›spirituelle Wanderer‹ als Idealtypus spätmoderner Religiosität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, 2, S. 133-151.
- Gisler, Andreas (1999): »Die Juden sind unser Unglück«. Zürich: Edition Epoca.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (Hg.) (2001): *Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschung*, Zürich: Seismo.
- Kupfer, Claude/Weingarten, Ralph (1999): *Zwischen Ausgrenzung und Integration. Geschichte und Gegenwart der Jüdinnen und Juden in der Schweiz*, Zürich: sabe.
- Levy, René/Joye, Dominique/Guye, Olivier/Kaufmann, Vincent (1997): *Tous égaux? De la stratification aux représentations*. Zürich: Seismo.
- Salentin, Kurt (2002): *Tamilische Flüchtlinge in der Bundesrepublik. Eine Bestandsaufnahme sozialer, ökonomischer und rechtlicher Aspekte der Integration*, Frankfurt a.M.: IKO.
- Wicker, Hans-Rudolf (Hg.) (2003): *Migration und die Schweiz: Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms »Migration und interkulturelle Beziehungen«*, NFP 39, Bern: Seismo.

7.4 Internet-Adressen (Auswahl)

- Inforel – Informationen Religion, Basel: www.inforel.ch
- Observatoire des Religions en Suisse, Universität Lausanne: www.unil.ch/ors
- Religionen in der Schweiz, Universität Luzern: www.religionenschweiz.ch
- Bundesamt für Statistik, Neuenburg: www.admin.ch

→ 3. RELIGIÖSE VIelfALT UND MODERNE GESELLSCHAFT

JÖRG STOLZ, MARTIN BAUMANN

1. EINLEITUNG

Am 30. November 2003 verwarfen die Stimmberechtigten des Kantons Zürich überaus deutlich eine Vorlage des Regierungsrates, die neben den bislang anerkannten Religionen (reformierte, katholische und christ-katholische Kirche) auch weiteren Religionsgemeinschaften eine Anerkennung ermöglicht hätte. Die Gegner hatten die Vorlage unter anderem mit Plakaten bekämpft, auf denen zu lesen war: »Steuergelder für Koranschulen?«. Vor allem die Angst vor »dem Islam« und die Sorge, ein Ausländerstimmrecht würde »über die Hintertür eingeschmuggelt« werden, scheinen abstimmungsentscheidend gewesen zu sein. Im Abstimmungskampf wurden aber auch Stimmen laut, die vor Anerkennung von so genannten »Sekten« warnten.

Dieses Beispiel illustriert das zentrale Thema des vorliegenden Kapitels: die Wirkungen, die die neue religiöse Vielfalt auf die moderne Gesellschaft der Schweiz ausübt. Was bedeutet es für die Schweizer Gesellschaft als Ganzes, wenn plötzlich nicht nur Christen und Juden, sondern auch Hindus, Muslime, Scientologen und viele weitere Gruppen gesellschaftlich in Erscheinung treten und Teilhabe einfordern? Sofort stellt sich allerdings die Anschlussfrage: Wer oder was ist »die Gesellschaft«? Wie lässt sie sich beschreiben, welche Eigenschaften und Strukturen weist sie auf? Die Beantwortung dieser Frage ist wichtig, da hiermit Vorentscheidungen darüber fallen, wo überhaupt nach Auswirkungen religiöser Vielfalt gesucht wird.

Eine unserer Anfangsentscheidungen ist die Annahme, dass die Schweiz eine moderne, d.h. unter anderem eine funktional differenzierte Gesellschaft darstellt. Sie zeichnet sich durch das Vorkommen einer Vielzahl von »gesellschaftlichen Teilsystemen«, etwa Wirtschaft, Sport, Medizin, Wissenschaft aus, die nach je eigenen Logiken funktionieren und in je eigener Weise betrachtet werden können. Im vorliegenden Buch haben wir fünf dieser Teilsysteme ausgewählt, um die Effekte religiöser Vielfalt auf sie spezifisch und in eigenen Kapiteln zu untersuchen: Erziehung, Medien, Recht, Politik und Medizin (Kapitel 16-20). Es versteht sich von selbst, dass der hier gewählte Ansatz nur einer von vielen möglichen ist, um moderne Gesellschaften zu beschreiben (Pongs 1999).

In diesem Kapitel präsentieren wir die theoretischen Grundlagen für die Kapitel 16 bis 20: eine allgemeine und vergleichende Behandlung

der Frage, welche Wechselwirkung zwischen religiöser Vielfalt und verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen bestehen können. Teil 2 beschreibt, wie Modernisierung ausdifferenzierte gesellschaftliche Teilsysteme hervorbringt und sowohl zu einem Niedergang des Religiösen wie auch zu neuer religiöser Vielfalt führt. Teil 3 analysiert drei allgemeine Arten, wie in gesellschaftlichen Teilsystemen auf religiöse Vielfalt reagiert werden kann: multikulturell, säkularisierend und ablehnend. Vertiefende Literaturangaben bilden wie stets den Abschluss. Dieses Kapitel ist das am stärksten theoretische des ganzen Buches. Wir haben uns Mühe gegeben, die teils recht komplizierten theoretischen Vorstellungen der religionssoziologischen Analyseansätze allgemeinverständlich darzustellen. Dennoch kommen wir nicht ganz ohne etwas schwierigere Fachbegriffe aus.



Abbildung 1: Plakat des überparteilichen Komitees
»3 x Nein zu den Kirchenvorlagen« anlässlich der
Abstimmung im Kanton Zürich am 30. November 2003
Quelle: © Überparteiliches Komitees 3 x Nein zu den
Kirchenvorlagen, Flaach, 2003

2. DIE AUSWIRKUNGEN DER MODERNISIERUNG AUF RELIGION

Kaum jemand würde bestreiten, dass man die heutige Schweizer Gesellschaft in vielen Hinsichten als modern bezeichnen kann. Aber was heisst »modern« konkret? In diesem Abschnitt definieren wir Modernität und unterscheiden vier Prozesse der Modernisierung, die je verschiedene Auswirkungen auf Religion aufweisen.

2.1 Modernität und Modernisierung

Als »modern« bezeichnet die soziologische Literatur eine Gesellschaft, wenn ihre Strukturen stark zukunfts- und effizienzorientiert ausgerichtet sind, wenn in ihr gesellschaftliche Aufgaben in je verschiedenen »Teilsystemen« bearbeitet werden und wenn sie sich nicht durch ein überzeitliches, jenseitiges Prinzip legitimiert. Entwickelt sich eine Gesellschaft in Richtung zunehmender Modernität, so sprechen wir von »Modernisierung«. Religion nimmt im Prozess der Herausbildung dieser Modernität einen zentralen, wenn auch widersprüchlichen Platz ein: Einerseits ist die Modernisierung eindeutig ein Emanzipationsprozess von religiösen (d.h. in unseren Breitengraden traditionell christlichen) Vorgaben und Normen. Andererseits ist der Modernisierungsprozess selbst – so jedenfalls meinen einige Forscher – durch religiöse Entwicklungen überhaupt erst richtig in Gang gekommen. Beide Ansichten werden im Werk von Max Weber vereinigt, der einerseits den Modernisierungsprozess als »Entzauberung der Welt« und als eine Art Ausdifferenzierung verschiedener »Wertsphären« beschrieben hat (Weber 1988 [1920]) und andererseits die These aufstellte, es sei insbesondere die Ethik des Protestantismus gewesen, die kapitalistischem Denken und Wirtschaften im Westen zum Durchbruch verholfen habe (Weber 1984 [1920]).

Bis ins späte 20. Jahrhundert wurde von der grossen Mehrzahl der Gesellschaftswissenschaftler weitgehend unhinterfragt der Gegensatz, ja die Unvereinbarkeit von Religion und Moderne vertreten (dazu kritisch Seiwert 1995). Umso mehr überraschten Tendenzen der von den Medien breit behandelten »Wiederkehr« von Religion, sowohl in den westlich-industrialisierten Gesellschaften wie auch auf globalem politischem Parkett.

Vier der wichtigsten Dimensionen von Modernisierung sind Rationalisierung, Differenzierung, Individualisierung und Globalisierung. Während Rationalisierung und Differenzierung zur Herausbildung getrennter gesellschaftlicher Teilsysteme und zur Säkularisierung (d.h. einem Rückgang der sozialen Bedeutung des Religiösen) in modernen Gesellschaften führen, haben Individualisierung und Globalisierung den Effekt

der Steigerung religiöser Vielfalt. Im Folgenden gehen wir auf alle vier Dimensionen genauer ein.

2.2 Rationalisierung und Differenzierung

Als Rationalisierung bezeichnen Gesellschaftswissenschaftler einen Prozess, in dem die technische und organisatorische Effizienz von Mitteln gesteigert wird, um gewisse soziale oder individuelle Ziele zu erreichen. Beispielsweise wurde der Bereich der Medizin in den letzten Jahrhunderten stark rationalisiert: Es ist gelungen, durch Spezialisierung, bessere Organisation und vor allem die immer weiter fortschreitende Entdeckung von Krankheitsursachen, eine immer effizientere medizinische Behandlung zu ermöglichen. Frühere medizinische Einrichtungen bis ins 18., teils 19. Jahrhundert, so genannte »Krankenasyile«, waren oft (in heutiger Sprache) multifunktionale, häufig an Klöster angegliederte Institutionen der christlichen Nächstenliebe. Sie waren auf die Versorgung nicht nur Kranker, sondern auch Alter und generell Bedürftiger ausgerichtet, und nicht nur auf körperliches, sondern auch auf seelisches Heil bedacht. Moderne Krankenhäuser dagegen sind hochgradig rationalisierte, im Wesentlichen auf die Behandlung körperlicher Krankheiten spezialisierte Institutionen; die Versorgung von Alten, Bedürftigen und ihr Seelenheil Suchenden haben sie an andere Institutionen abgegeben. Die eine verbleibende Funktion ist gleichzeitig in ihrer Effizienz und Professionalität ungemein gesteigert worden.

Die Rationalisierung der verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche um ganz bestimmte gesellschaftliche Aufgaben und Probleme herum hat eine *gesellschaftliche Differenzierung* (früher »Arbeitsteilung« genannt) zur Folge. Um die Aufgabe der Erziehung der nachwachsenden Generationen herum entsteht die Schule, für Produktion und Verbreitung relevanter Information entstehen Medien, für die Festlegung von kollektiv bindenden Entscheidungen entwickelt sich das System der Politik. Diese Teilsysteme trennen sich institutionell und verfahrensmässig immer mehr voneinander (Colomy 1990, Schimank 1996) und folgen einer je eigenen Logik. Wissenschaftler suchen dann vor allem innerwissenschaftliche Anerkennung (Reputation), Politiker Wahlerfolge, Journalisten Ereignisse mit Neuheits- und Skandalwert usw., wobei sie gegenüber den Kriterien und Zielen von Akteuren anderer Teilsysteme (relativ) gleichgültig werden.

Rationalisierung und die aus ihr folgende gesellschaftliche Differenzierung dürfen nicht als notwendige, automatisch und zielgerichtet (»teleologisch«) ablaufende Prozesse angesehen werden. Vielmehr entstehen sie als teils gewollte, teils ungewollte Folge individuellen

Handelns der Akteure. Im folgenden Abschnitt beschreiben wir genauer, wie Gesellschaftstheoretiker sich durch Rationalisierung und Differenzierung gebildete gesellschaftliche Teilsysteme vorstellen.

2.3 Gesellschaftliche Teilsysteme

Wenn von »gesellschaftlichen Teilsystemen« einer modernen Gesellschaft gesprochen wird, so klingt dies vielleicht abgehoben und abstrakt. In diesem Abschnitt zeigen wir jedoch, dass im Gegenteil ganz konkrete und gut fassbare Phänomene gemeint sind. Vier wichtige Elemente in allen Teilsystemen sind: 1. ein bestimmtes Systemziel, 2. bestimmte Mittel zur Zielerreichung, 3. Organisationen und Dachorganisationen, in welchen die Systemaktivität organisiert wird, 4. zwei Arten von Rollen (Spezialistenrollen und Inklusionsrollen [Mayntz 1988, Schimank 1996]).

1. Alle Teilsysteme spezialisieren sich auf ihr *Systemziel* und steigern in der Folge die eigene Effizienz durch Rationalisierung der eigenen Produkte, Verfahren, Produktionsrollen, Leistungsstandards, Werte, Normen, Sanktionen und Motivationsmechanismen. So wird im Schulsystem für die Sozialisierung und Bildung der Kinder gesorgt. Analog wird gemäss einer ganz spezifischen Eigenlogik im Mediensystem eine kritische Öffentlichkeit (und nebenbei Unterhaltung) hergestellt; im Medizinsystem behandeln Akteure (Ärzte und Pfleger) die gesundheitlichen Probleme der Gesellschaftsmitglieder; im Politiksystem werden für alle Gesellschaftsmitglieder geltende Entscheidungen produziert.
2. In jedem Teilsystem wird das je eigene Ziel mit ganz spezifischen Mitteln zu erreichen versucht. Um wiederum das Schulsystem zu nehmen: Hier wird das Ziel der Sozialisierung und Bildung der Kinder durch das Produkt »Unterricht« mit Hilfe von Lehrmitteln nach genau festgelegten Regeln von spezialisierten Fachkräften (Lehrern) gemäss Lehrplänen und Lehrzielen und mit Hilfe von Normen (Schulordnung) und Werten (Gleichheit, Gerechtigkeit u.a.) hergestellt.
3. In gesellschaftlichen Teilsystemen finden wir ferner typische Organisationen, welche sich auf die entsprechende Leistung spezialisiert haben, etwa Kirchen, Universitäten, Medienhäuser, Krankenhäuser, politische Parteien. Sie selbst oder ihre Angestellten sind oft in übergreifenden Organisationen weiter vernetzt und organisiert, etwa im Kirchenbund, der Rektorenkonferenz der Universitäten, dem Verband der Presse usw.
4. Schliesslich finden wir in jedem Teilsystem Spezialistenrollen, innerhalb welcher Individuen die Systemleistung professionell oder eh-

renamtlich hervorbringen (z.B. Priester, Professoren, Journalisten, Ärzte, Parlamentarier). Interessanterweise gibt es passend zu den Spezialistenrollen auch so bezeichnete Inklusionsrollen (Stichweh 1988). Dies sind Rollen, die von allen Gesellschaftsmitgliedern eingenommen werden können, wenn sie die Leistungen des betreffenden Teilsystems in Anspruch nehmen, etwa als Gläubiger, Student, Fernsehzuschauer, Patient, Wähler. In Tabelle 1 sind einige Eigenschaften der in diesem Buch behandelten gesellschaftlichen Teilsysteme zusammengestellt.

Tabelle 1: Eigenschaften einiger gesellschaftlicher Teilsysteme

	Gesellschaftliche Funktion/Leistung	Systemmittel	Organisationen/Dachverbände	Spezialistenrolle	Inklusionsrolle
Religion	Beantwortung von Sinnfragen und Bewältigung von Kontingenzen	Mythen, Lehren, Riten, Kulte, Ethik, Glauben, Gemeinschaft	Kirchen, Gemeinschaften, Denominationen, Kirchenbünde	Priester, Pastor/in, Diakon/in, Mönch, Nonne	Gläubige/r, Adept/in, Suchende/r, Konvertit/in
Erziehung	Erziehung der Heranwachsenden, Vermittlung von Kenntnissen	Unterricht, Lehrmittel, Lehrplan	Kindergärten, Schulen, Universitäten, Lehrerverband	Kindergärtner/in, Lehrer/in, Professor/in	Schüler/in, Student/in
Medizin	Heilung von Krankheiten	Medikamente, Behandlungen, Medizin, Technik	Spitäler, Praxen, Pflegerverband, Dachverband der Spitäler	Doktor/in, Mediziner/in, Krankenpfleger/in, Apotheker/in	Patient/in, Kranke/r
Medien	Produktion von Informationen, Unterhaltung, Meinungsbildung	Artikel, Sendungen, Zeitungen, Zeitschriften	Zeitungen, Fernsehanstalten, Dachverband der Journalisten	Journalist/in, Medienschaffende	Leser/in, TV-Konsument/in, Medienkonsument/in
Politik	Produktion kollektiv bindender Entscheidungen	Politische Diskussion, Demokratie, Abstimmungen	Parteien, Politische Bewegungen, Parlamente	Politiker/in, Parlamentarier/in	Wähler/in
Recht	Entscheidung von Streitfällen; Regelung gesellschaftlichen Zusammenlebens	Gerichtsurteil, Gesetze, Kommentare	Gerichte, Anwaltskanzleien, Bundesgericht	Richter/in, Anwalt/Anwältin	Rechtsuchende/r

Weitere gesellschaftliche Teilsysteme stellen etwa Kunst, Wirtschaft, Wissenschaft oder Sport dar, sie können aus Platzgründen hier jedoch nicht behandelt werden. Wichtig festzuhalten ist, dass die Grenzen der Teilsysteme durchlässig sind und Überlappungen (Konvergenzen) aufweisen. Während der gleichzeitigen Entwicklung der Systeme kommt es oft zu Austausch, gegenseitiger Beeinflussung und Durchdringung. Das Teilsystem Recht, beispielsweise, nimmt im Teilsystem Politik eine wichtige Bedeutung ein, wenn etwa bestimmte politische Entscheidungen durch Gerichte als verfassungswidrig zurückgewiesen oder Klagen einer Minderheit auf Teilhabe an bestimmten gesellschaftlichen Ressourcen (Mitsprache, Positionen etc.) stattgegeben wird. Die Medien spielen eine wichtige Rolle in der Politik, und die Politik nimmt weitreichenden Einfluss auf das Teilsystem »Erziehung/Schule«.

Gesellschaftliche Teilsysteme in der System- und Handlungstheorie

Gesellschaftliche Differenzierung und Analyse von gesellschaftlichen Teilsystemen ist unter anderem durch die viel beachtete *Systemtheorie* Niklas Luhmanns (1997) analysiert worden. Wir folgen dieser Theorie hier insoweit, als wir den Vorgang der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft als einen hilfreichen Erklärungshintergrund allgemeiner gesellschaftlicher Vorgänge erachten. Ansonsten legen wir jedoch eher handlungstheoretische Überlegungen zugrunde, welche es erlauben, sehr viel konkreter an die historischen Verläufe heranzugehen. Eine solche Sicht gesellschaftlicher Teilsysteme findet sich etwa bei Mayntz (1988).

Zusammenfassend können wir festhalten, dass moderne Gesellschaften (unter anderem) in eine Vielzahl von Teilsystemen gegliedert sind. Wirkungen religiöser Vielfalt auf »die Gesellschaft« kann man daher in gezielter Weise in Beziehung auf genau bezeichnete Teilsysteme untersuchen, also z.B. in Bezug auf Medizin, Recht, Politik usw. Dieser Logik folgt das vorliegende Buch.

2.4 Säkularisierung

Rationalisierung und Differenzierung haben für Religion wichtige Konsequenzen, die man oft als »Säkularisierung« (den Verlust sozialer Wichtigkeit in der Gesellschaft) bezeichnet. Diese Wirkungen können in Europa, aber auch weltweit belegt werden (Norris/Inglehart 2004). Im Mittelalter etwa kontrollierte die römisch-katholische Kirche in Europa das gesellschaftliche Leben in einer heute kaum mehr nachvollziehbaren Weise: Die Herrschaftsstruktur, das gesellschaftlich relevante Wis-

sen, die Behandlung von Krankheit und Armut, die gesellschaftlichen Normen, die Zeiteinteilung des gesellschaftlichen Lebens – all dies war aufs Engste mit den Kirchen, Klöstern und christlichen Lehren verknüpft (Gonzalez 1984). Durch Rationalisierung und funktionale Differenzierung haben sich nun die verschiedenen Handlungsbereiche zu gesellschaftlichen Teilsystemen entwickelt und sich gleichzeitig immer mehr von den Beschränkungen religiöser Vorgaben emanzipiert. Für die christlichen Kirchen bedeutete dies einen wichtigen gesellschaftlichen Einflussverlust. In der Schweiz zeigte sich dieser Vorgang darin, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein konfessionsunabhängiges Bürgerrecht, Schulwesen, Universitätswesen, Gesundheitswesen, ein konfessionsneutraler Wohlfahrtsstaat und manch weiteres eingeführt wurden. Dies ging nicht ohne Konflikte ab, Stichworte sind etwa der Sonderbundskrieg, Kulturkampf und die katholische Gettobildung.

2.5 Individualisierung und Globalisierung

Modernisierung weist jedoch neben Rationalisierung und Differenzierung noch weitere Teilprozesse auf, die nicht etwa eine säkularisierende Wirkung haben, sondern im Gegenteil zu einer neuen religiösen Vielfalt führen: Individualisierung und Globalisierung.

Als Individualisierung wird ein Prozess bezeichnet, in welchem die einzelnen Personen immer mehr Entscheidungen selbst zu fällen haben und sich daher aufgrund der Ergebnisse dieser Entscheidungen immer mehr von allen anderen Individuen unterscheiden. Individualisierung hängt stark mit den oben behandelten Prozessen Rationalisierung und Differenzierung zusammen. Die Ausdifferenzierung verschiedener Gesellschaftsbereiche hat notwendig die Freisetzung der Individuen aus vormals fixen Gesellschaftsschichten zur Folge. Hinsichtlich Religion hat Individualisierung den Effekt, dass die Individuen immer stärker auf sich selbst gestellt werden und selbst entscheiden können (bzw. müssen), ob sie einer religiösen Gruppe angehören wollen oder nicht – und wenn ja, wie stark sie sich engagieren wollen. Individualisierung führt auch zur Möglichkeit der religiösen Bricolage («Bastelei») und religiöser Eigenproduktion. Insgesamt kommt es damit zu einer Steigerung der individuellen religiösen Vielfalt und Möglichkeiten.

Eine wiederum andere Seite der Modernisierung ist die *Globalisierung* (Beyer 1994). Hiermit ist ein Prozess gemeint, in welchem aufgrund des technischen Fortschritts die Bewegung und der Austausch von Ideen, Menschen und Waren weltweit zunehmen. Distanzen werden aufgrund besserer Technologien kürzer, internationale Standards für Vorgänge aller Art entstehen und international tätige Organisationen

und Bewegungen treten auf. Globalisierung der Gesellschaft hat auch zur Folge, dass vermehrt durch Flucht, Arbeits- und Ehepartnerwahl neue und alte Religionen in die Schweiz kommen, immer mehr und genauere Informationen über aussereuropäische Religionen verfügbar werden und die religiöse Vielfalt auf diese Weise wächst. Wenn in der heutigen Schweiz nicht nur Christen, sondern auch eine stattliche Anzahl von Buddhisten, Hindus und Muslimen leben, so ist dies auf einer sehr allgemeinen Ebene den Konsequenzen von Globalisierung zuzuschreiben.

3. REAKTIONEN AUF RELIGIÖSE VIelfALT IN GESELLSCHAFTLICHEN TEILSYSTEMEN

Eine der zentralen Thesen unseres Buches besagt, dass man die Wirkungen religiöser Vielfalt auf Gesellschaft nicht »im Allgemeinen« beschreiben kann. Da die moderne Gesellschaft (unter anderem) in verschiedene Teilsysteme differenziert ist, sollten wir genau angeben, in welchen spezifischen Gesellschaftsbereichen die religiöse Vielfalt nun Folgen hat. Je nach »Logik« des betreffenden Gesellschaftsbereichs unterscheiden sich dann die Probleme auch sehr stark. In den Medien etwa spielen Neuigkeitswert und Skandalträchtigkeit von Informationen eine grosse Rolle. Daher wird neue religiöse Vielfalt oft in skandalträchtiger und Exotik oder Gefahr suggerierender Form präsentiert, was die Sachverhalte selbst oft nur unzureichend wiedergibt und spezifische Folgeprobleme mit sich bringt. Im Schulwesen geht es um ganz andere Fragen und Probleme, etwa darum, inwieweit es sich bei »Religion« um Wissen und Fähigkeiten handelt, welche Kindern beigebracht werden sollten. Bejaht man diese Frage, folgt sofort das Anschlussproblem: Welche Religion? Und sollte man »religiöses Wissen« oder »Wissen über Religion« vermitteln?

Auch wenn verschiedene Teilsysteme in je ganz eigener Form und mit Hilfe eigener Kriterien an religiöse Vielfalt herangehen, zeigen sich doch im Vergleich ähnliche Reaktionsmöglichkeiten; hierauf geht der vorliegende Teil 3 ein.

3.1 Reaktionsmuster auf neue religiöse Vielfalt

In der modernen Schweiz hat sich bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ein ganz bestimmtes Verhältnis zwischen den reformierten und römisch-katholischen Kirchen einerseits und verschiedenen nichtreligiösen Teilsystemen andererseits entwickelt. Gewisse Dienstleistungen der Kirchen wurden in die Medien, das Gesundheitswesen, das Erzie-

hungswesen oder die Armee eingebunden. Die »Religion« (worunter man zumeist die Kirchen verstand) erhielt so bestimmte Funktionen in diesen Bereichen. Die neue religiöse Vielfalt wie auch die anhaltende Säkularisierung führen nun dazu, dass diese Arrangements in Frage gestellt werden und dass neue Beziehungen zwischen Religion(en) und gesellschaftlichen Teilsystemen gefunden werden müssen. Im Folgenden behandeln wir drei Formen der Reaktion in verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen. In konkreten Situationen kommen sehr oft Mischformen vor.

3.1.1 Ausweitung der Rechte auf weitere

Relionsgemeinschaften: Multikulturalismus

Eine erste Reaktion auf die neue religiöse Vielfalt kann darin bestehen, die Rechte, die bisher nur bestimmten christlichen Kirchen eingeräumt worden sind, auch auf weitere Religionsgemeinschaften auszuweiten. Den verschiedenen Kulturen und Religionen gesteht man so einen möglichst umfassenden Raum zur Entfaltung, zur Pflege der eigenen Traditionen und Gebräuche zu. Eine solche Haltung kann auch als »multikulturalistisch« bezeichnet werden.

Multikulturalismus

»Multikulturalismus« ist nicht nur ein beschreibender Begriff, sondern oftmals eine bestimmte Position, die das Vorhandensein verschiedener kultureller, sprachlicher und religiöser Gruppen in einem Land begrüsst und den verschiedenen Kulturen gleiche Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten einräumen möchte (Goldberg 1994, Jansen/Baringhorst 1996, Baumann 1999). Als konkrete Politik wurde der Multikulturalismus vor allem in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in Kanada, Australien und den USA umgesetzt und fand von dort aus eine gewisse Verbreitung auch in Europa. Die Schweiz mit ihren vier Landessprachen und hiermit einhergehenden kulturellen Unterschieden sowie mit ihren traditionell sehr wichtigen Konfessionsunterschieden wird oft als Beispiel für »gelebten Multikulturalismus« angesehen. Dennoch findet sich auch in der Schweiz eine starke Kritik am Multikulturalismus, welche sich allerdings nicht gegen die traditionelle Vielfalt (Mehrsprachigkeit, mehrere Konfessionen), sondern gegen die neue Vielfalt (Zuwanderung aus nicht-westeuropäischen Ländern, nichtchristliche Religionen) richtet.

Die entsprechenden multikulturellen Reaktionsformen können ganz unterschiedliche Teilsysteme betreffen. Genannt seien hier nur vier Bei-

spiele, die in den verschiedenen Kapiteln meist ausführlicher zur Sprache kommen:

- *Multireligiöse öffentlich-rechtliche Anerkennung.* In vielen Schweizer Kantonen sind nur die evangelisch-reformierte und die römisch-katholische Kirche, manchmal auch die Christkatholiken und jüdischen Gemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt. Im Kanton Waadt hat das Volk 2003 nun eine neue Verfassung angenommen, die eine Anerkennung der reformierten und römisch-katholischen Kirche wie auch der israelitischen Gemeinschaft festschreibt, jedoch zusätzlich besagt, dass eine solche Anerkennung auch weiteren religiösen Gemeinschaften zugesprochen werden kann, wenn sie gewisse Kriterien erfüllen (Artikel 171). Hiermit ist es zumindest prinzipiell möglich, dass sich in Zukunft auch etwa evangelikale, muslimische oder buddhistische Gemeinschaften in dieser Weise anerkennen lassen (vgl. auch Kapitel 18).
- *Multikulturelle Begräbnismöglichkeiten.* Verschiedene Religionen schreiben ganz unterschiedliche Formen des Umgangs mit Verstorbenen und der Bestattung vor. Für Juden etwa ist die »ewige Grabesruhe« zentral, was die Neubelegung eines Grabes ausschliesst. Muslime wollen ihre Verstorbenen ohne Sarg, lediglich in ein weisses Tuch gehüllt und nach Mekka ausgerichtet, bestatten. Hindus verbrennen ihre Toten und streuen die Asche in fließendes Gewässer. Die bestehenden Friedhöfe mit ihren (auf das Christentum ausgerichteten) Sanitäts- und Gleichheitsvorschriften erlauben den Anhängern dieser Religionen daher oft nicht, ihre Verstorbenen nach den eigenen religiösen Vorschriften zu bestatten. Aus diesem Grund überführten Juden ihre Verstorbenen nach Frankreich, bevor ihnen ab den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts eigene Friedhöfe erlaubt wurden. In ähnlicher Weise müssen noch heute viele Muslime ihre Verstorbenen meist unter Inkaufnahme hoher Kosten in ihre Herkunftsländer überführen. Die multikulturelle Reaktion besteht nun darin, auch nicht-christlichen Religionen Rechte einzuräumen, welche ihnen erlauben, ihre Verstorbenen gemäss eigenem Brauchtum zu bestatten. So sind beispielsweise seit kurzem auf verschiedenen Friedhöfen (2000 in Bern, Basel u.a.) muslimische Grabfelder bereitgestellt, in welchen Bestattungen nach muslimischem Ritus durchgeführt werden können (siehe Kapitel 10, sowie allgemein Richner 2006).
- *Nichtchristlicher Religionsunterricht in öffentlichen Schulen.* In vielen Kantonen wird in öffentlichen Schulen Religionsunterricht angeboten. Trotz starker Öffnungstendenzen ist dieser Unterricht in seiner Herangehensweise oft (aber nicht immer) christlich geprägt. 2002/

2003 wurde nun in den Luzerner Gemeinden Kriens und Ebikon ein Pilotprojekt durchgeführt, in welchem muslimische Primarschüler in den öffentlichen Schulräumlichkeiten einen freiwilligen islamischen Religionsunterricht besuchen können. Nach erfolgreicher Evaluation ist der islamische Religionsunterricht dort nunmehr fest installiert (vgl. Kapitel 16).

- Als viertes und letztes Beispiel nennen wir den Vorschlag, *Imame an schweizerischen Universitäten auszubilden*. Genauso wie reformierte, katholische und christ-katholische Theologen und Theologinnen an staatlichen Universitäten ausgebildet werden, um später möglicherweise in den Kirchen Funktionen einzunehmen, sollte auch der Islam als »theologisches« Fach an der Universität studiert werden können. Hierdurch würden mit Themen und Eigenarten des Landes gut vertraute Schweizer Imame ausgebildet. Ein Modell hierfür ist Österreich, wo eine solche Ausbildung schon vorhanden ist. In der Schweiz stehen die Gespräche hierzu erst am Anfang, ein erster Schritt in die Richtung bildet der ab 2007 vom Islamologischen Institut Schweiz angebotene deutschsprachige »Islamologie-Lehrgang«.

Ob multikulturelle Reaktionen zu einer vermehrten gesellschaftlichen Eingliederung der religiösen Gruppen führen (wie Befürworter behaupten) oder ob sie im Gegenteil eher eine Absonderung, Ausgliederung und Fremdenfeindlichkeit zur Folge haben (wie Gegner meinen), wird kontrovers diskutiert. Wahrscheinlich kann man die Frage jedoch ohnehin nicht in dieser Allgemeinheit, sondern nur für konkrete Einzelfälle beantworten.

3.1.2 Eliminierung religiöser Elemente: Säkularisierung

Eine zweite Reaktionsweise auf religiöse Vielfalt besteht darin, die bisherigen christlichen Elemente in einem Teilsystem oder einer Organisation immer weniger zu betonen oder gar völlig zu eliminieren. Man kann von einer *Säkularisierung* sprechen. In gewisser Weise werden also die Forderungen nichtchristlicher Religionen auf Gleichbehandlung dadurch beantwortet, dass man den christlichen Religionsgemeinschaften ihre Vorrechte entzieht und so auf diese Weise eine »gerechte« Situation erreicht. Hierzu wiederum Beispiele:

- In vielen öffentlichen Schulen, die eine multireligiöse Schülerschaft aufweisen, unterrichten Lehrer und Lehrerinnen immer weniger »Biblische Geschichte« und immer öfter »Lebenskunde«, Ethik oder Religionskunde. Die christlichen Elemente werden tendenziell (oder völlig) weggelassen (vgl. NZZ am Sonntag, 12.02.2006). Ebenfalls aus

Gründen der Multireligiosität werden Weihnachts- und Osterfeierlichkeiten in Schulen oft ihrer deutlich religiösen Prägung entkleidet und nur »kulturell« begangen (man streicht etwa die Krippe, behält aber den Weihnachtsbaum).

- Die Seelsorge in öffentlichen Krankenhäusern wird aufgrund der steigenden Multireligiosität (und Kirchen-/Religionsferne) der Patientenschaft in einer immer weniger »religiösen« Art und Weise durchgeführt. Stattdessen entwickelt sie sich mehr und mehr zu einer psychosozialen Gesprächsbegleitung, welche nur fallweise und bei Bedarf auf religiöse Elemente Bezug nimmt.
- Politische Parteien wie die CVP, kirchliche Hilfswerke wie HEKS oder Caritas (Altermatt 2001) schwächen oder eliminieren ihre Beziehungen zu den Kirchen und präsentieren sich stärker säkular, um so im Konkurrenzkampf mit vergleichbaren nichtreligiösen Institutionen bestehen zu können.

In all diesen Fällen werden religiöse Elemente, welche ursprünglich wichtige Funktionen erfüllten, bewusst entfernt. Manchmal wird das religiöse Element jedoch nicht ersatzlos gestrichen; vielmehr ersetzt man es durch eine »Behandlung von aussen«. Eine solche liegt vor, wenn religionsfremde Systeme Religion mit ihren systemeigenen Mitteln angehen. Religion wird gewissermassen »Thema« von anderen Systemen, die entstehende Kommunikation ist aber selbst nicht Religion. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn der Religionsunterricht von einem Unterricht der Religion zu einem Unterricht über Religion(en) wird. Ein religiöser Unterricht wird so zu einem weltlichen Unterricht, der Religion konfessions- und religionsübergreifend zum Thema hat.

3.1.3 Ablehnung der neuen religiösen Vielfalt

Schliesslich findet sich die Reaktionsweise, entweder die neue religiöse Vielfalt oder aber multikulturelle Anpassungen an die neue Vielfalt – mit verschiedenen Begründungen – abzulehnen.

Ein Argument lautet, die gesellschaftlichen Strukturen müssten ganz generell religiös neutral sein, um ein gutes gesellschaftliches Funktionieren zu gewährleisten; Religion gehöre strikt nur in die Privatsphäre (laizistische Begründung). Oder aber es wird behauptet, »unsere« Schweizer Gesellschaft beruhe auf christlichen Werten, und fremde Religionen könnten sich grundsätzlich hier nicht einpassen (ethnozentrische Begründung). Diese Argumentation wird gegenwärtig meist auf »den Islam« bezogen, der als mit der schweizerischen Gesellschaft unvereinbar dargestellt wird. Der (christliche) Westen und der (islamische) Osten befänden sich in einem »Kampf der Kulturen«. Schliesslich

findet sich die radikale Ansicht, dass Religionen an sich unheilvolle Phänomene seien, welche zu Intoleranz und Krieg führten, ob es sich nun um das Christentum oder andere Religionen handle.

Kampf der Kulturen (engl.: *Clash of Civilizations*) ist der Titel eines 580 Seiten starken Buches von Samuel P. Huntington, in welchem der US-amerikanische Politikwissenschaftler 1996 (deutsch 1997) seine Überlegungen zur »Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert« veröffentlicht hat. Nicht etwa unterschiedliche Politiksysteme oder Supermächte, sondern Kulturen würden nach dem Ende des Kalten Krieges die kommende globale Politik bestimmen. Als Herzstück von Kulturen identifizierte Huntington die Religion, welche vorhandene Rivalitäten verstärkte und verabsolutierte. Die Analyse Huntingtons traf in weiten Kreisen der USA und Europas auf grosse Resonanz und brachte das Thema Religion wieder zurück in die politische Diskussion. Durch die Anschläge des 11. September 2001 und die nachfolgenden Kriege in islamischen Ländern schienen sich die Überlegungen Huntingtons in eklatanter Weise zu bestätigen. Kritiker (denen wir uns hier anschliessen) werfen Huntington vor, seine Sichtweise auf Kultur, Religion und Politik sei grob vereinfachend, pauschalisierend und Amerika-zentriert; ausserdem fixiere sie Kulturen und Religion als statisch und unwandelbar und übersehe die langen historischen Austauschprozesse (dazu u.a. Riesebrodt 2000).

Im Folgenden geben wir wiederum knappe Beispiele für Reaktionen, die religiöse Pluralität ablehnen:

- Ablehnung des Islam. Ablehnung religiöser Vielfalt konzentrierte sich in den letzten Jahren vor allem auf »den« Islam als Zielscheibe. Beispielsweise kam es in der Stadt Zürich zunächst zu heftiger Ablehnung gegen das Ansinnen, muslimische Grabfelder einzurichten. In Wangen SO reagier(t)en Teile der Bevölkerung auf das Projekt eines Minarettbaus sehr negativ. Der Konflikt wurde bis zum Bundesgericht weitergezogen (ist zurzeit noch hängig). Auch um die Frage, ob Schülerinnen und Lehrerinnen in der öffentlichen Schule ein Kopftuch tragen dürfen, wurde in den Medien sehr kontrovers diskutiert. Die in der Bevölkerung z.T. stark ablehnenden Haltungen werden öffentlich vor allem von der SVP vorgetragen. Diese politische Partei macht keinen Hehl daraus, dass sie die Schweiz für ein »christliches Land« hält, welches vor der Multikulturalität bewahrt werden müsse. »Christlich-abendländisch« wird zur Ausschluss- und Ausgrenzungs-

kategorie erhoben. In den letzten Jahren hat die SVP ihren früher stark gegen Ausländer und Asylbewerber gerichteten Diskurs deutlich auf »den« Islam und »die« Muslime umgestellt. Die Gefahr drohe innergesellschaftlich nun nicht mehr nur von Menschen anderer Nationalität, sondern von anders Religiösen. Insbesondere der Islam wird als grundsätzlich undemokratisch, fanatisch, unwestlich, gewaltbereit, bis hin zu terroristisch angesehen.

- Ablehnung von »Sekten«. Ablehnung religiöser Vielfalt kann auch die Form der Angst vor und Ablehnung von religiösen Minderheiten annehmen, die dann meist pauschalisierend als »Sekten« bezeichnet werden. In einer repräsentativen Umfrage in der Stadt Zürich von 1995 zeigte sich, dass »religiöse Sekten« sehr stark als soziale Fremdgruppen empfunden werden. Knapp 70 Prozent der Befragten empfanden religiöse Sekten als sehr oder eher störend, weitere rund 20 Prozent erachteten sie als wenig störend und nur knapp 10 Prozent der Befragten sahen sich durch Sekten gar nicht gestört. In der »Rangliste« der als störend empfundenen sozialen Gruppen lagen religiöse Sekten daher nur hinter Rechtsextremen und Skinheads, aber vor Linksextremen, Hausbesetzern, Muslimen, Asylbewerbern und Ausländern (Stolz 2000). Die Angst vor Sekten steigt, wenn konkrete Fälle von kriminellen Handlungen in kleinen religiösen Gruppen bekannt werden (etwa die Affäre um den Sonnentempel/Ordre du Temple Solaire Mitte der 90er Jahre). Dann wird oft das Vorgefallene auf die Gesamtheit der religiösen Minderheiten verallgemeinert.
- Ablehnung von Religion ganz allgemein. Es gibt jedoch auch gesellschaftliche Tendenzen, welche Religion ganz allgemein ablehnen und daher konsequenterweise auch gegen religiöse Vielfalt ankämpfen. Dieses z.T. atheistisch, z.T. laizistisch auftretende Denken wird in der Schweiz unter anderem von den Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Freidenker-Vereinigungen vertreten. Es wird etwa dazu aufgerufen, aus den christlichen Kirchen auszutreten. Aber auch die Religionen, die zur »neuen religiösen Vielfalt« beitragen – wie der Islam, Buddhismus oder Hinduismus – werden scharf kritisiert.

3.2 »Logik« der Reaktionen: Legitimation, Kontrolle, Markt

Die Ursachen und Motivationen für verschiedene Reaktionen auf wachsende religiöse Vielfalt können ganz unterschiedlich sein. Wir nennen nur drei der wichtigsten Gründe.

1. Gerechtigkeits- und Legitimationsüberlegungen. Geht es um öffentliche Einrichtungen, so scheint es oft nicht legitim, an einer Vorrang-

stellung des Christentums festzuhalten, sobald ein gewisser Umfang von religiöser Vielfalt erreicht ist. Warum etwa sollten christliche Weihnachtslieder in der öffentlichen Schule gelernt werden, wenn die Mehrheit der Klasse Kinder von Konfessionslosen, Muslimen und Buddhisten sind? Warum sollten wie im Kanton Waadt alle, auch Nichtchristen und Religionslose, über ihre Steuern ausschliesslich die christlichen Kirchen finanzieren? Ein zunehmender Druck durch schwindende Legitimität des Status quo führt so zu Veränderungen (Pahud de Mortanges 2004). Diese Überlegungen spielen ohne Zweifel im Bereich des Gesundheitswesens, den Medien, der Schule oder dem Recht eine zunehmende Rolle. Interessanterweise können Gerechtigkeits- und Legitimationsüberlegungen in allen diesen Bereichen entweder zu multikulturellen oder zu säkularisierenden Reaktionen führen.

2. Kontrolle. In manchen Fällen liegt auch ein Wissens- und Kontrollinteresse des Staates vor. So hat die Ausweitung der Anerkennung von religiösen Gruppen nicht nur den Sinn, gegenüber verschiedenen religiösen Gruppen gerechter zu sein, sondern auch, durch die geforderte Transparenz der Leitungs-, Finanz- und Mitgliederstrukturen eine gewisse Aufsicht über anerkannte religiöse Gruppen ausüben zu können. Auch die (mögliche) Einrichtung von Studiengängen für Imame in der Schweiz hätte ohne Zweifel von staatlicher Seite den Sinn, eine gewisse Kontrolle über die Lehrinhalte und Lehrausrichtung zu erlangen. Wie wir sehen, führt das Interesse an verstärkter Kontrolle nicht selten zu einer multikulturellen Politik.
3. Vorteile auf dem Markt. In anderen Fällen wird vor allem aus strategischen Gründen reagiert: die Akteure, seien es politische Parteien, Hilfswerke oder wissenschaftliche Zeitschriften, passen sich an einen veränderten Markt an. Meist wird auf einen religiösen Bezug tendenziell verzichtet, um so ein grösseres Publikum (Spender, Wähler, Mitglieder, Schulbesucher) ansprechen zu können. Ähnlich können es auch freiwillige Vereinigungen wie Sportvereine oder Pfadfinder als lohnend empfinden, konfessionelle Wurzeln abzuschüteln, um so auf dem »Markt« attraktiver zu werden. Eine Überlebensstrategie kann andererseits auch sein, das eigene religiöse oder konfessionelle Profil zu stärken und herauszustreichen, um auf diese Weise eine klare Klientel anzusprechen und zu bedienen. Einige christliche Magazine, ebenso spirituell-religiöse Zeitschriften, bilden hier Beispiele. Ein anderes Beispiel sind politische Parteien wie die SVP, welche Religion zur Eigendefinition verstärkt verwenden, um die »Fremden«, Andersreligiösen besser angreifen zu können und auf dem »Markt« der politischen Parteien Vorteile zu erringen.

3.3 Vielfaltereignisse und ihre Bearbeitung durch verschiedene Teilsysteme

Die moderne Gesellschaft zeichnet sich, wie wir gesehen haben, dadurch aus, dass dieselben »Phänomene« durch ganz verschiedene gesellschaftliche Teilbereiche »behandelt« werden können und in ihnen eine je unterschiedliche Bedeutung erlangen. Das gilt auch für Phänomene im Zusammenhang mit religiöser Vielfalt. Immer wieder lässt sich beobachten, wie Ereignisse im Zusammenhang mit religiöser Vielfalt z.T. gleichzeitig, z.T. in verschiedenen Phasen von unterschiedlichen Teilsystemen bearbeitet werden. Die Karikaturen Mohammeds im so genannten Karikaturenstreit im Frühjahr 2006 waren ursprünglich ein Phänomen der Behandlung von Religion durch Dritte, die Medien (einer dänischen Tageszeitung), und spielten auf gewaltbereiten Terrorismus im Namen des Islam an. Sie wurden Monate später von religiösen Kreisen wahrgenommen und es wurde aktiv gegen sie mobilisiert. Dies führte zu Demonstrationen in einigen Ländern der islamischen Welt, d.h. zu einem gesellschaftlichen und politischen Ereignis. In der Folge wurden sowohl die politischen, religiösen wie auch medialen Teilsysteme weltweit aktiv und debattierten über die Zulässigkeit solcher Karikaturen. Es wäre nun denkbar, dass in manchen Ländern das Rechtssystem aktiv wird, um über Grenzen der Zulässigkeit von Karikaturen in religiösen Fragen zu entscheiden.



Abbildung 2: Auch Karikaturen können Folgen haben [...].
Quelle: © Chapatte, 2006.

Mit Blick auf die Schweiz zeigt sich, dass etwa die Debatte um den Bau von Minaretten sowohl in den Teilsystemen Politik, Medien als auch

Recht »behandelt« wird, nicht zuletzt durch Stellungnahmen von verschiedenen religiösen Vertretern auch im Teilsystem »Religion«. Andere »Phänomene« wie Sterbehilfe oder Schwangerschaftsabbruch sind Themen, die neben dem Teilsystem »Medizin« in den Bereichen Politik, Recht, Religion und Medien kontrovers diskutiert wurden.

4. AUSBLICK

Stringent weitergedacht, müssten hier Überlegungen und vertiefende Ausführungen zu den Auswirkungen religiöser Vielfalt auf das Teilsystem »Religion« als auch zu den Reaktionen von Seiten der Bevölkerung erfolgen. Ersteres zeigt sich etwa in der Bildung interreligiöser Kreise und Foren des Kennenlernens, Letztere beispielsweise in der Bildung von Unterstützungsinitiativen, genauso jedoch auch in Formen der Ablehnung (Islamophobie, »Sekten«-Angst, Antisemitismus). Die Darstellung dieser Themenbereiche und die Behandlung der Frage, welche Risiken und welche Chancen für das Zusammenleben im Zeichen der neuen religiösen Vielfalt in der Schweiz entstehen, sollen im Schlusskapitel 21 erfolgen. Zunächst jedoch, auch um ein fundiertes Grundwissen zu vermitteln, stellen die Kapitel 4 bis 15 die einzelnen religiösen Traditionen, ihre interne Vielfalt und ihre je eigene Beziehung zur Schweizer Gesellschaft dar. Die Kapitel 16 bis 20 kommen dann wieder vertieft auf die Frage der Beziehung von religiöser Vielfalt und einzelnen gesellschaftlichen Teilsystemen zurück, wobei jeweils ein Teilsystem genauer dargestellt und analysiert wird.

5. VERTIEFENDE LITERATUR

5.1 Modernisierung und Religion

Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*, London: Sage.

Colomy, Paul (1990): »Revisions and Progress in Differentiation Theory«. In: Jeffrey C. Alexander/Paul Colomy (Hg.), *Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspectives*, New York: Columbia University Press, S. 465-496.

Gonzalez, Justo L. (1984): *The Story of Christianity: Volume 1: The Early Church to the Reformation*, San Francisco: Harper.

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mayntz, Renate (1988): »Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung«. In: Renate Mayntz/Bernd Rosewitz/Uwe Schi-

- mank/Rudolf Stichweh (Hg.), *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pongs, Armin (1999): *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich*, Bd. 1. München: Dilemma Verlag.
- Seiwert, Hubert (1995): »Religion in der Geschichte der Moderne«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1, S. 91-101.
- Weber, Max (1920): *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, hg. von J. Winckelmann, 7. Aufl. Gütersloh: Mohn 1984.
- Weber, Max (1920): »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, In: Max Weber (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, S. 536-573.

5.2 Moderne Gesellschaft und religiöse Vielfalt

- Altermatt, Urs (2001): »Schweizerischer Caritasverband 1901-2001«. In: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 95, S. 179-196.
- Goldberg, D. T. (Hg.) (1994): *Multi-culturalism: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, aus dem Amerikanischen von Holger Fließbach, München, Wien: Europaverlag.
- Jansen, Mechtild M./Baringhorst Sigrid (Hg.) (1994): *Politik der Multikultur: Vergleichende Perspektiven zur Einwanderung und Integration*, Baden-Baden: Nomos.
- Pahud de Mortanges, René (2004): »L'évolution du droit face à la pluralisation religieuse en Suisse romande«. In: Jean-Pierre Bastian (Hg.), *Emotion et tradition: la recomposition des protestantismes en Europe latine*, Genf: Labor et Fides, S. 161-172.
- Richner, Barbara (2006): *Im Tod sind alle gleich. Die Bestattung nicht-christlicher Menschen in der Schweiz*, Zürich: Chronos.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München: Beck.
- Stolz, Jörg (2000): *Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Stolz, Jörg (2004): »Religion und Sozialstruktur«. In: Roland J. Campiche (Hg.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich: TVZ, S. 53-88.

5.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Eurel: <http://eurel.u-strasbg.fr/FR/index.php>

Freidenker Vereinigung: www.freidenker.ch

Observatoire des Religions en Suisse: www.unil.ch/ors

Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern:

www.unilu.ch/rehwiss/

Religioscope: www.religioscope.info

Schweizerische Volkspartei: www.svp.ch

II. Vielfalt des Christentums

→ 4. RELIGIÖSE VIELFALT IN DER SCHWEIZ SEIT DER REFORMATION

BERTRAND FORCLAZ

1. EINLEITUNG

Religiöse Vielfalt ist keine Erfindung des 20. Jahrhunderts: Seit der Reformation hat sich die Schweiz mit der Koexistenz, dem Nebeneinander von verschiedenen Glaubensgemeinschaften auseinander setzen müssen. Obwohl dieses Nebeneinander schwierig und konfliktbeladen war, hatten die beteiligten Gruppen auch Lösungen gefunden, um den religiösen Frieden und ein Zusammenleben zu sichern. Die historische Forschung – wie allgemein in Europa – hat sich lange Zeit vor allem für die Perspektive der politischen Obrigkeit und der Kirchen interessiert. Mit der These der »Konfessionalisierung« betonten Historiker die Abgrenzung, aber auch die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen, während jüngere Ansätze den Freiraum der Individuen zwischen den Konfessionen und die überkonfessionellen Kontakte erforschen.

Der geschichtliche Rückblick auf das Zusammenleben der Konfessionen in der Schweiz zeigt deutliche Auseinandersetzungen, die in einzelnen Fällen zu gewalttätigen Konflikten führten. Die Obrigkeit arbeitete aber Mittel heraus, um ein friedliches Nebeneinander zu ermöglichen; trotz der Konflikte pflegten die Individuen, die in gemischtkonfessionellen Gebieten lebten, soziale Beziehungen mit Andersgläubigen, und manche von ihnen überschritten die konfessionellen Grenzen. Dieses Nebeneinander brachte offenkundige Risiken mit sich: Die konfessionellen Gegensätze haben den Zusammenhalt der Eidgenossenschaft gefährdet und Prozesse von Abgrenzungen gefördert. Andererseits bot das Nebeneinander auch Chancen: Die erzwungene Vielfalt hat trotz aller Auseinandersetzungen eine minimale Duldung ermöglicht. Jede Gruppe hat das Bestehen der anderen Konfession in der Eidgenossenschaft annehmen und Kompromisse finden müssen.

Der Beitrag wird die Formen religiösen Nebeneinanders in der Schweiz darstellen, wobei er sich auf die christlichen Konfessionen konzentrieren wird. Die jüdische Gemeinschaft, die bis ins 19. Jahrhundert hinein nur in wenigen Gemeinden ansässig war, muss aus Platzgründen ausser Acht gelassen werden (siehe dazu Kapitel 10). Der Beitrag ist chronologisch strukturiert: Teil 2 behandelt die Reformation, der nachfolgende Teil die zweite Hälfte des 16. und das 17. Jahrhundert. Die Abschnitte 4 und 5 widmen sich dem 18. und dem 19. Jahrhundert. Die thematischen Schwerpunkte liegen auf den politischen Regeln, die

das Zusammenleben bestimmten, den Grenzüberschreitungen und überkonfessionellen Kontakten.

2. DIE REFORMATION

Aufgrund der vielschichtigen politischen Struktur der Alten Eidgenossenschaft – den bis 1513 insgesamt 13 Bündnispartnern (den »Orten«) – führte die Reformation zur religiösen Spaltung der Schweiz. Der Übergang Zürichs 1523 zur Reformation – Bern und Basel folgten 1527 und 1529 – brachte die entschlossene Opposition der katholisch gebliebenen Kantone mit sich. 1529 und 1531 fanden die Kappelerkriege zwischen den katholischen und den reformierten Kantonen statt: Die Landfrieden, welche die Gegner unterschrieben, sicherten die Souveränität der Kantone in religiösen Angelegenheiten, jedoch auch die politische Vorherrschaft der 1531 siegreichen katholischen Kantone. Eine schwierige Koexistenz begann, die von häufigen Spannungen gekennzeichnet war. Die meisten Territorien der Eidgenossenschaft kannten seitdem eine religiöse Einheitlichkeit aufgrund des Prinzips *cuius regio, eius religio* (»wessen das Land, dessen [ist] die Religion«).

Die Reformatoren und ihre Lehren

Die Reformation begann in den Jahren 10 des 16. Jahrhunderts in Deutschland mit den Predigten des Mönchs Martin Luther (1483-1546) gegen verschiedene Missstände in der Kirche, u.a. die Praxis der Ablässe (Erlass der Sünden gegen ein Almosen), die zu einem Handel geworden war. Er predigte eine radikale Kirchenreform gemäss der Bibel und lehnte die Kirchentradition ab. Die Kirche verurteilte ihn als Ketzer; deutsche Fürsten schützten ihn und schlossen sich seinen Ideen an. Dies führte zur Durchsetzung von Luthers Reformation und zur Teilung der in Westeuropa einheitlichen christlichen Kirche. In der Schweiz waren die wichtigsten Reformatoren Huldrych Zwingli (1484-1531) in Zürich und Johannes Calvin (1509-1564) in Genf. Als die Zürcher Obrigkeit 1523 Zwinglis Reformprogramm annahm, wurden die katholische Messe und die klösterliche Lebensweise abgeschafft. Der Franzose Johannes Calvin, der sich 1536 in Genf niederliess, predigte die Lehre der Vorherbestimmung und strenge Sittenregeln. Die Uneinigkeiten zwischen Luther, Zwingli und Calvin zur Abendmahlfrage führten zur Bildung der evangelischen (lutheranischen) auf der einen, der reformierten (zwinglianischen/calvinistischen) Konfession auf der anderen Seite.

2.1 Die Regeln des Zusammenlebens

In mehreren Gebieten waren religiöse Minderheiten anwesend: in den gemischtkonfessionellen Kantonen Appenzell und Glarus, in den Gemeinen Herrschaften (Untertanengebiete der katholischen und reformierten Kantone, etwa der Thurgau) und in manchen Zugewandten Orten (Alliierte der Eidgenossenschaft, etwa das Wallis oder Graubünden).

Historiker unterscheiden zwischen verschiedenen Modalitäten der Koexistenz. Die erste ist das *Simultaneum*: In etwa vierzig Gemeinden, hauptsächlich im Thurgau, waren beide Konfessionen öffentlich anerkannt und benutzten dieselbe Kirche gemäss einer räumlichen und zeitlichen Teilung. Die Einführung des *Simultaneums* geschah zugunsten der Katholiken: Seit dem 2. Landfrieden konnten katholische Minderheiten in ihrer Gemeinde die Einführung der Messe verlangen, im Gegensatz zu den reformierten Minderheiten, die dieses Recht nicht besaßen; auch war die Rückkehr von Individuen und Gemeinden zum Katholizismus möglich, jedoch nicht der Übergang zur Reformation.

Die zweite Variante war die öffentliche Anerkennung einer Konfession auf kommunaler Ebene: In Glarus und Appenzell sowie in einigen Zugewandten Orten war die Entscheidung für oder gegen die Reformation eine Angelegenheit der Gemeinden. In den Drei Bünden (dem heutigen Kanton Graubünden) entschieden sich die Gemeinden mehrheitlich für oder gegen die Reformation. Sie gewährleisteten jedoch das individuelle Recht, zwischen dem katholischen und dem reformierten Glauben zu wählen, und Andersgläubige konnten in benachbarte Gemeinden gehen, um ihre Religion auszuüben.

Auch andere Gebiete kannten im 16. Jahrhundert eine gewisse Pluralität. Die Durchsetzung der Reformation verlief langsam: In Schaffhausen, das 1529 reformiert worden war, wohnten noch am Ende des 16. Jahrhunderts Kryptokatholiken, demnach Personen, die nach aussen hin Reformierte waren, insgeheim jedoch ihren katholischen Glauben praktizierten. Innerhalb der Reformation gab es die radikale Bewegung der Täufer, welche die Taufe den Erwachsenen vorbehielten und sich gegen den offiziellen Kirchgang, den Eid und den Kriegsdienst aussprachen. Trotz der Verfolgungen durch die Obrigkeit blieb das Täuferturn in manchen Gebieten der Eidgenossenschaft bestehen, so in Zürich und Bern.

Diese unterschiedlichen Formen zeigen, wie die Obrigkeit religiöse Einheitlichkeit als Norm und religiösen Dissens, Unterschiedlichkeit, als Irrtum und Abweichung betrachtete. Die Duldung von Andersgläubigen geschah nur gezwungenermassen, wenn katholische und reformierte Behörden im gleichen Gebiet Rechte ausübten oder die Gemeinden

selbständig über die Konfession entschieden. Zentral für die Obrigkeit war die Sicherung der öffentlichen Ordnung: Deshalb verlangte sie von der Minderheit sich anzupassen.

3. DIE ENTSTEHUNG DER KONFESSIONELLEN KIRCHEN

Ab 1530 entstanden in der Schweiz wie im übrigen Europa konfessionelle Kirchen. Sie bestimmten eine Orthodoxie (rechte Lehre) und forderten von den Gläubigen ein Glaubensbekenntnis. Gleichzeitig fand ein Prozess der Aus- und Abgrenzung gegenüber den anderen Konfessionen statt, da jede Kirche überzeugt war, ausschliesslich die religiöse Wahrheit zu besitzen. Seit dem Konzil von Trient (1545-63) bekämpfte die katholische Kirche die Reformation durch die Gegenreformation. Dies führte zur Rekatholisierung mancher reformierter Gebiete, zur gezwungenen Auswanderung protestantischer Minderheiten aus katholischen Territorien und zu erneuten Konflikten zwischen den Kantonen. Die Gegensätze verschärften sich noch im 17. Jahrhundert, besonders während des religiös motivierten Dreissigjährigen Krieges (1618-48). Die Eidgenossenschaft blieb wegen der verschiedenen Aussenbündnisse der einzelnen Kantone mit katholischen und reformierten Mächten neutral, der Krieg wurde nicht in eidgenössischen Gebieten – ausser in einigen Zugewandten Orten, insbesondere den Drei Bünden – geführt.

3.1 Konflikte und Kompromisse

Verschiedene Elemente zeigen eine Verhärtung der Fronten in den gemischtkonfessionellen Gebieten im Laufe des 16. Jahrhunderts. Die Konflikte betrafen z.B. die Bestimmung der öffentlichen Konfession: In vielen Gemeinden der Drei Bünde, die sich für oder gegen die Reformation entschieden hatten, stellte die Minderheit diese Entscheidung in Frage. Ab 1610 fanden in katholisch gebliebenen Gemeinden gewaltsame Auseinandersetzungen statt, als die reformierte Minderheit ihre öffentliche Anerkennung forderte. Man fand ein neues Gleichgewicht – *Simultaneum* oder Aufteilung der Kirchen zwischen den Konfessionen. Die kommunale Solidarität brach jedoch zusammen, es fand so gesehen eine »Konfessionalisierung von unten« statt.

In den Gemeinen Herrschaften entzündeten sich die Konflikte u.a. am *Simultaneum*. Es gab verschiedene Fälle von Entweihung katholischer Altäre durch die Reformierten. Den Reformierten lag daran, die Grenzen zwischen den Konfessionen deutlicher zu ziehen.

Es wäre jedoch irreführend, nur die Spannungen hervorzuheben. In anderen Territorien zeigte sich eine pragmatische Politik zwischen Ver-

treten beider Konfessionen. In der Grafschaft Neuenburg, einem reformierten Zugewandten Ort, war die Ortschaft Le Landeron katholisch geblieben. Da die katholischen Amtsträger ständig mit der reformierten Obrigkeit zu tun hatten, waren sie im politischen und gerichtlichen Bereich auf eine Zusammenarbeit angewiesen, während die Neuenburger Behörden auf die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens achteten und eine Schiedsfunktion zwischen den Konfessionen einnahmen.

Es ist auch zu betonen, dass die konfessionellen Konflikte meistens friedlich und durch rechtliche Mittel gelöst wurden. Ausnahmen waren die kurzen Religionskriege, die weniger blutig verliefen als die Bürgerkriege in Frankreich, im Heiligen Römischen Reich und in den Niederlanden. Die Obrigkeit erstellte Regeln, um Spannungen zuvorkommen. Beispielsweise gab es seit 1531 ein *Schmähverbot* zwischen den Konfessionen. Auch wenn die Regel nicht immer eingehalten wurde, hat sie dazu beigetragen, den zwischenkonfessionellen Frieden zu sichern. Ein anderes Mittel war die Gleichberechtigung der Konfessionen: Allerdings nur im Kanton Glarus, wo ein Viertel der Bevölkerung katholisch war, entstand im Laufe des 17. Jahrhunderts die konfessionelle *Parität* (Gleichheit), z.B. mit Blick auf Besetzung der Ämter. Damit teilte sich der Kanton in zwei politisch weitgehend selbständige Teilstaaten. Beide Seiten bemühten sich jedoch, zusammenzuarbeiten und die Rechte der Minderheit aufrechtzuerhalten. Parität und Schmähverbot waren Mittel, um eine friedliche Koexistenz zu sichern.



Abbildung 1: Die Konfessionen um 1700

Quelle: Altermatt 1991: Karte 2a

3.2 Grenzüberschreitungen und überkonfessionelle Kontakte

Wie gingen Personen, die nicht der gleichen Konfession angehörten, miteinander um, während die Trennlinien zwischen den Konfessionen sich verschärften? Einige Einflussgrössen sind wichtig, um die Wirklichkeit des Nebeneinanders auf dieser Ebene zu überprüfen; Grenzüberschreitungen – so Mischehen und Konversionen – und überkonfessionelle Kontakte waren hier von Bedeutung.

Mischehen wurden prinzipiell von den Kirchen bekämpft, insbesondere in den religiös einheitlichen Gemeinden, da sie das Prinzip der konfessionellen Einheitlichkeit gefährdeten. In der reformierten Grafschaft Neuenburg führten im 17. Jahrhundert die wenigen Mischehen zum vorläufigen Ausschluss des reformierten Gatten vom Abendmahl, wenn die Heirat ohne Erlaubnis der Kirche stattgefunden hatte; öfters musste der katholische Partner konvertieren. In den Gemeinen Herrschaften, in denen die Durchmischung der Bevölkerung grösser war, scheinen die Mischehen etwas häufiger vorgekommen zu sein, auch wenn die Geschichtsforschung nicht über quantitative Angaben verfügt. Auch hier musste in den meisten Fällen einer der Gatten konvertieren, in der Regel die Frau. Die Quellen schweigen zumeist über die religiöse Praxis in den Mischehen. Es gibt jedoch Hinweise auf die Verwischung der konfessionellen Grenze.

Religiöse Praxis in einer Mischehe

Im Dorf Üsslingen (Thurgau) hatte der Reformierte Bernhard Widmer eine Katholikin geheiratet. 1710 schrieb der reformierte Pfarrer, der Gatte sei seiner »religion halben weder kalt noch warm, zwahren gehet er ziemlich fleissig zu uns in die kirchen, geduldet aber in seiner wohnstuben grad ob seinem tisch ein gross höltzernes crucifix, und an der wand ein grosse tafel darinn das marienbild mit dem kindli gar schön gemahlet ist, und andere abgöttische sachen mehr, so auch an seinen 2 schönen jungen töchterleinen, deren das eine 4 das andere aber 1 jährig ist, grosse aussert den kleideren abhängende agnus dei und pater noster, die söhn aber, deren der älteste 15 der andere 8 und der dritte 5 jahre alt ist, zeücht er allgemach auf in der evangel. Religion« (Volkland 2005: 183). Die Quelle verdeutlicht die konfessionellen Überschneidungen: Der Ehemann besuchte zwar den reformierten Gottesdienst, zu Hause aber gab es katholische Bilder; sie veranschaulicht auch die – damals übliche – Aufteilung der Kinder zwischen beiden Konfessionen je nach Geschlecht.

Die einzelne Person konnte demnach in bestimmten Situationen über einen gewissen Freiraum gegenüber den konfessionellen Normen verfügen. Ein weiteres Beispiel hierfür ist der Sachverhalt des Glaubensübertritts, der Konversion. Diese Erscheinung erfasste nicht nur die gemischtkonfessionellen Gebiete, sondern auch die religiös einheitlichen Territorien: Um überhaupt konvertieren zu können, mussten dort die einzelnen Personen in ein anderes Gebiet auswandern. Der Übertritt zur anderen Konfession war an verschiedene Bedingungen geknüpft: wirtschaftliche Beweglichkeit, Armut, Heirat, sozialer Aufstieg.

Weitere Grenzüberschreitungen waren zeitlich begrenzt: In den konfessionellen Mischzonen beklagten sich die Pfarrer, dass Reformierte zur Messe gingen und Prozessionen beiwohnten – die katholische Konfession hatte mit ihren Riten und Zeremonien eine grosse Anziehungskraft. Es scheint auch, dass die Reformierten in solchen Gebieten sich an katholische Priester wandten, um einen Exorzismus zu praktizieren. Dieses verweist erneut auf die Verwischung bzw. die Überlappung der religiösen Praktiken.

Daneben gab es in diesen Gebieten überkonfessionelle Beziehungen, so im Bereich der Arbeitsverhältnisse. Manche reformierte Bediensteten arbeiteten etwa für einen andersgläubigen Dienstherrn. Solche Kontakte gab es auch im Bereich des öffentlichen sozialen Lebens. Im Thurgau nahmen z.B. Reformierte und Katholiken zusammen an Hochzeiten teil.

Die der historischen Forschung zugänglichen Quellen zeigen, dass die Gegensätze nicht immer so scharf waren, wie die Perspektive der Kirchen es vermuten lässt. Die konfessionellen Grenzen blieben durchlässig, es gab Berührungspunkte in der religiösen Praxis, und bestimmte Bereiche des sozialen Lebens blieben zumindest teilweise von der konfessionellen Spaltung unberührt.

4. DIE ENTSCHÄRFUNG DER GEGENSÄTZE

Das 18. Jahrhundert gilt als das Zeitalter der Entschärfung der konfessionellen Konflikte. Die Gegensätze verloren allgemein an Bedeutung. Auf der politischen Ebene begann diese Zeit jedoch mit einem Religionskrieg, dem 2. Villmergerkrieg (1712). In diesem siegten die reformierten Orte (Bündnispartner). Im darauf folgenden Landfrieden erhielten die reformierten Minderheiten in den mehrheitlich katholischen Gemeinden der Gemeinen Herrschaften die Glaubensfreiheit und die konfessionelle Gleichstellung. Der neue Landfriede wirkte konflikt-dämpfend. Ideengeschichtlich trug die Aufklärung, die sich auf die autonome Vernunft als Entscheidungsinstanz des Einzelnen über Wahr-

heit und Irrtum berief, zur Entspannung der konfessionellen Gegensätze bei – dieses zumindest in den gehobenen, lesekundigen Schichten der Ständegesellschaft. Die Aufklärung förderte interkonfessionellen Gedankenaustausch unter den städtischen Oberschichten, beispielsweise in den z.T. überkonfessionellen aufklärerischen Gesellschaften und Vereinen. Hatte aber diese konfessionelle Entschärfung Folgen für das alltägliche Nebeneinander?

4.1 Weiterbestehen der konfessionellen Grenzen im Alltag

Detaillierte Forschungen zur Koexistenz im 18. Jahrhundert liegen bislang kaum vor, so dass nur wenig zu Messgrössen wie Mischehen und Konversionen bekannt ist. Zu betonen ist jedoch, dass die politisch-kirchliche Ordnung unverändert bestehen blieb. In den gemischtkonfessionellen Territorien waren weiterhin konfessionelle Konflikte vorhanden. Das Beispiel Le Landeron veranschaulicht die entschiedene Politik der Kirchen gegen Grenzüberschreitungen. So verbot 1712 eine Kirchenordnung Mischehen und Konversionen in der Grafschaft Neuenburg. Interessanterweise ist hier eine Zunahme der Mischehen im Laufe des Jahrhunderts festzustellen. Im Thurgau ging andererseits die Anzahl der Mischehen um 1700 zurück: In den meisten Fällen konvertierte einer der Ehepartner vor der Heirat. Diese sich widersprechenden Ergebnisse lassen allgemeine Schlüsse bislang nicht zu.

5. EINE REKONFESSIONALISIERUNG?

Das Ende des Ancien Régimes brachte gewaltige Änderungen für die religiöse Koexistenz in der Schweiz. Die Helvetische Republik (1798-1803) erkannte die allgemeine Gewissens- und Kultusfreiheit an und erlaubte Mischehen. Diese Errungenschaften fanden jedoch ihr baldiges Ende durch den Zusammenbruch der Helvetik. Ab 1830 kehrten Spannungen zwischen den Konfessionen zurück. Während sich politisch liberale und radikale Tendenzen vor allem in den städtischen reformierten, aber auch katholischen (so Solothurn und Tessin) Kantonen entwickelten, verteidigten die ländlichen katholischen Kantone die bestehende staatenbündische Verfassung. Der grundsätzlich politische Konflikt, der zudem auch konfessionell beladen war, verursachte den Sonderbundskrieg 1847/48 – den in der Moderne letzten Krieg zwischen überwiegend reformierten und ausschliesslich katholischen Kantonen. Die Gründung des Bundesstaates führte 1848 zur politischen Randstellung der konservativen Katholiken. Dieser Vorgang erreichte seinen Höhepunkt in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts im Kulturkampf: Die poli-

tische Obrigkeit erliess gesetzgeberische Massnahmen gegen die katholische Kirche, so wurden die Jesuiten des Landes verwiesen und 1874 ein Verbot von Klostergründungen erlassen. Die Bundesverfassung von 1874 gewährleistete die volle Religionsfreiheit und setzte die Autorität des Staates gegenüber den Kirchen durch.

Gleichzeitig aber fand mit der Industrialisierung und der Anerkennung der Niederlassungsfreiheit 1848 eine binnenschweizerische Wanderungsbewegung statt. Sie hatte eine konfessionelle Durchmischung zur Folge, vor allem in den reformierten industrialisierten Kantonen, in denen sich eine katholische Diaspora ausbildete. Wie gestaltete sich diese neue religiöse Pluralisierung?

5.1 Die Entstehung der Diaspora

Die konfessionelle Durchmischung trug zur allmählichen Entschärfung der Gegensätze bei. Andererseits reaktivierte diese Entwicklung zunächst die konfessionellen Vorurteile gegenüber den Andersgläubigen. Die konfessionelle Trennung blieb bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmend. Gesamtschweizerisch und besonders in den Diasporagebieten entstand eine katholische Sondergesellschaft mit Vereinen, Spitalern, Schulen, welche die Abgrenzung gegenüber der fremd-, sprich andersgläubigen Umwelt sichern sollte.

Diaspora

Der Begriff »Diaspora« erhielt seine Prägung in griechisch-jüdischem Umfeld in den Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende (Jahr 0) und verwies auf die »zerstreuten« jüdischen Gemeinden ausserhalb des »gelobten Landes«. Im westeuropäischen Christentum des 19. Jahrhunderts bezeichnete der Begriff eine konfessionelle Minderheit, die im Gebiet einer anderskonfessionellen Mehrheit lebte und ihre religiöse Eigenart bewahrte. Die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung erweiterte den Begriff im ausgehenden 20. Jahrhundert und bezeichnet ethnische, religiöse und nationale Minderheiten, die in einer für sie »fremd«-kulturellen oder »fremd«-religiösen Gesellschaft leben, als Diasporagruppen.

Die Reaktion unter Katholiken gestaltete sich jedoch nicht einheitlich. In den Diasporagebieten glich sich etwa ein Drittel konfessionell an und entzog sich so dem Einfluss der katholischen Kirche. Zeichen für solche genutzten Freiräume waren etwa Mischehen. Trotz amtskirchlicher Ablehnung stieg im Kanton Zürich der Anteil an Mischehen von 8 auf 16 Prozent der Ehen zwischen 1880 und 1920. Die konfessionelle Durchmi-

schung förderte also einerseits die Abgrenzung, hatte aber andererseits eine Vermehrung der Kontakte zur Folge.

Nach 1945 fand ein Angleichungsprozess statt, den man auf die Entwicklung der Massenmedien, die soziale Mobilität, den wirtschaftlichen Wohlstand und den Rückgang kirchlicher Einflussmöglichkeiten zurückführen kann. Die überkonfessionellen Kontakte haben im Bereich der Arbeit und der Freizeit sehr stark zugenommen. Gelegentlich jedoch ist noch die Frage konfessioneller Unterschiedlichkeit im öffentlich-politischen Leben von Wichtigkeit, so in der Jurafrage: Der gemischtkonfessionelle Jura, der 1815 dem Kanton Bern angegliedert worden war, spaltete sich 1974/75 gemäss konfessionellen Trennlinien, als die katholischen nördlichen Bezirke sich von Bern ablösten und einen eigenen Kanton bildeten, während die reformierten, südlichen Bezirke im Kanton Bern blieben.

6. RÜCKBLICK: AUS ERPROBTEN ERFAHRUNGEN LERNEN

Der geschichtliche Rückblick über vier Jahrhunderte zeigt, dass das Nebeneinander katholischer und reformierter Glaubensbekenntnisse in der Schweiz schwierig gewesen ist. Jahrhundertlang hat jede Kirche die vorhandene Vielfalt nur gezwungenermassen angenommen. Besonders stark waren in der Frühen Neuzeit Konflikte um den öffentlichen Status der Religion, so als die Gemeinden die Anerkennung einer Konfession zu bestimmen hatten. Jedoch vermochte es die Obrigkeit mit Massnahmen wie konfessioneller Gleichberechtigung (Parität), *Simultaneum* oder Schmähverbot, die Rechte der Minderheiten zu sichern und ein friedliches, wenn auch angespanntes Nebeneinander zu ermöglichen.

Die schweizerische Erfahrung zeigt auch, wie die konfessionelle Ausgrenzung teilweise erhalten blieb. Die meisten Gebiete waren zwar konfessionell einheitlich, jedoch zeigen die Beispiele der konfessionellen Mischgebiete, dass Grenzüberschreitungen, Berührungspunkte und überkonfessionelle Kontakte bestanden. Anhand der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts lässt sich schliesslich ablesen, wie die Verflechtung von Politik und Religion die Konflikte förderte. Zum anderen aber liessen die konfessionelle Durchmischung und der alltägliche Umgang mit Andersgläubigen die Vorurteile – wenn auch langsam – verschwinden. Im Kontext der heutigen religiösen Vielfalt lässt sich aus dieser Geschichte und den erprobten Erfahrungen lernen, indem neue Formen der Konfliktregelung und der Sicherung des Sozialfriedens entwickelt werden.

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Geschichte des Christentums in der Schweiz

Altermatt, Urs (1991): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger.

Vischer, Lukas et al. (1998): *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg i.Br.: Paulusverlag.

7.2 Fallstudien

Hofer, Roland E. (1995): »Nun leben wir in der gefährlichsten Zyth«. Prolegomena zu einer Geschichte Schaffhausens im konfessionellen Zeitalter«. In: *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, 72, S. 23-70.

Léchoy, Pierre-Olivier (2003): *De l'intolérance au compromis. La gestion d'une coexistence confessionnelle, Le Landeron, XVIe-XVIIIe siècle*, Sierre: Editions à la Carte.

Volkland, Frauke (2005): *Konfession und Selbstverständnis: Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Z'Graggen, Bruno (1999): *Tyrannenmord im Toggenburg. Fürststädtische Herrschaft und protestantischer Widerstand um 1600*, Zürich: Chronos.

7.3 Internet-Adressen

Historisches Lexikon der Schweiz: www.dhs.ch

→ 5. VOM ANTIMODERNEN KATHOLIZISMUS ZUM VIELGESTALTIGEN »VOLK GOTTES«: DIE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN DER SCHWEIZ

MICHAEL KRÜGGELER, ROLF WEIBEL

1. EINLEITUNG

Auch wenn die katholische Kirche in der breiten Öffentlichkeit nach wie vor ein eher konservatives Image besitzt, so hat sie sich doch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in der Schweiz wie in anderen Ländern – überaus stark verändert. Insbesondere ist es mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) zu einer wichtigen Auseinandersetzung mit den Prinzipien der modernen Gesellschaft gekommen. Die katholische Kirche kann daher heute als fragloser Bestandteil demokratischer Gesellschaften gelten, auch wenn sie sich nicht an alle gesellschaftlichen Entwicklungen automatisch anpasst.

Als Bevölkerungsminderheit im 1848 gegründeten Schweizerischen Bundesstaat hatte die katholische Kirche sich zunächst als anti-moderne Kraft profiliert. Sie stilisierte ihre gesellschaftliche Umwelt (und vor allem die Ideologien des Liberalismus und Kommunismus/Sozialismus) als feindliche »Welt« und versuchte, ihre Mitglieder von diesen Einflüssen abzuschotten. Dies gelang mit Hilfe eines Netzes von katholischen Vereinen und Verbänden und einer vergleichsweise strengen Ausrichtung nach Rom. Es kam zu einer »katholischen Subgesellschaft« (U. Altermatt), die zunächst mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt und dem Schweizerischen Bundesstaat selbst in vielfachen Spannungen stand. Vor diesem Hintergrund muss die produktive Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen Gesellschaft im Zweiten Vatikanischen Konzil als bemerkenswerter Wendepunkt eingestuft werden. Sehr allgemein gesagt, bestand die wichtigste Veränderung durch das Zweite Vatikanische Konzil darin, dass die Welt nicht mehr als feindliche Umwelt wahrgenommen, sondern ins Innere der Kirche selbst aufgenommen wurde. Dies zeigt sich etwa an ihrem weltweiten Einsatz zugunsten der Armen für mehr soziale Gerechtigkeit.

Konzil

Um gemeinsame Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung zu lösen, kamen schon früh Bischöfe zu Beratung und Beschlussfassung zusammen. Diese Kirchenversammlungen hiessen griechisch *synodos* (Synode) und lateinisch *concilium* (Konzil). Solche Kirchen-

versammlungen gab es auf verschiedenen Organisationsebenen. Die Kirchenversammlungen der Römischen Reichskirche, die allgemeine (griechisch: ökumenische) Geltung erlangten, sind die Ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends (das heisst vor der Trennung der Ost- von der Westkirche). Für das christliche Glaubensbekenntnis waren die ersten vier dieser acht Ökumenischen Konzile wegweisend. Das 1. Konzil von Nizäa (325) bekennt Jesus als »wesensgleich dem Vater«; das 1. Konzil von Konstantinopel (381) bekennt im »nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis« die Göttlichkeit des Heiligen Geistes; das Konzil von Ephesus (431) nennt Maria, die Mutter Jesu, »Gottesgebälerin«; das Konzil von Chalkedon (451) lehrt, dass Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, eine Person in zwei Naturen.

Trotz ihrer konstruktiven Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts muss die katholische Kirche in der Schweiz – wie in allen anderen westeuropäischen Ländern – zurzeit eine Erosion ihrer ehemals so stark mobilisierten Mitgliederbasis hinnehmen. Die traditionellen katholischen Vereine und Verbände sind entweder stark überaltert oder aufgelöst; die »Konservative Volkspartei« ist in einer überkonfessionellen christlichen Partei (CVP) aufgegangen. Dadurch ist es zu einer Entflechtung der politischen Partei von den politischen Anliegen der Kirche und insbesondere der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) gekommen.

Mit der allgemeinen Individualisierung sind auch die Katholikinnen und Katholiken nicht mehr auf die soziale Gemeinschaft der Kirche angewiesen. Die katholische Kirche hat die Macht ihrer sozialen Kontrolle verloren und ist intern immer vielgestaltiger geworden. Manche Katholiken sehnen sich nach der alten Geschlossenheit und wollen diese wieder herstellen. Andere reagieren auf die Veränderungen, indem sie sich neuen katholischen Bewegungen anschliessen. Wieder andere stehen den individualisierenden Entwicklungen positiv gegenüber und berufen sich bewusst auf die Autonomie ihres individuellen Gewissens. All dies hat dazu geführt, dass die katholische Kirche der Schweiz gegenwärtig versuchen muss, unterschiedliche, zum Teil widersprüchliche Tendenzen in ihr eigenes Bild vom »Volk Gottes« zu integrieren.

Das Kapitel liefert in Teil 2 eine Übersicht über Glauben, Sakramente und Ethik des Katholizismus. Während Teil 3 einige statistische Grundlagen zum Katholizismus in der Schweiz anführt, wird in Teil 4 auf die Einheit und Vielfalt des Schweizer Katholizismus eingegangen, wobei auch die Entwicklungen der jüngeren Geschichte berücksichtigt werden. Teil 5 behandelt zwei neuere Abspaltungen von der katholi-

schen Kirche: die christ-katholische Kirche und die Bewegung um Marcel Lefebvre. Abschliessend geht Teil 6 auf das Verhältnis des Katholizismus zur gegenwärtigen Schweizer Gesellschaft ein.



Abbildung 1: Kloster Einsiedeln, einer der grössten
und bedeutendsten Wallfahrtsorte der Schweiz
Quelle: © Martin Baumann, 2005

2. DIE KATHOLISCHE KIRCHE

2.1 Glaube und Lehre

Der christliche Glaube ist aus Sicht der katholischen Kirche die freie Antwort des Menschen auf die Einladung des sich offenbarenden Gottes; er bezieht sich also auf Gott und die geoffenbarte Wahrheit. »Wir glauben alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und was die Kirche als von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorlegt« (Papst Paul VI.). Das geschriebene Wort Gottes, auf das sich die katholische Lehre bezieht, ist die Bibel, wobei im Unterschied zu protestantischen Kirchen auch gewisse Spätschriften des Alten Testaments (der hebräischen Bibel, in altgriechischer Übersetzung *Septuaginta*) anerkannt werden. Für die Bibelauslegung bilden die Konzilsbeschlüsse verbindliche Vorgaben für die katholische Kirche. Während sich die protestantischen Kirchen ausschliesslich auf die Bibel als verbindliche Quelle des christlichen Glaubens stützen (*sola scriptura* – allein durch die Schrift), bezieht sich die katholische Kirche in ihrer Lehre zwar ebenfalls in zentraler Weise auf die Bibel, sie anerkennt aber

überdies Glaubenswahrheiten, die vom kirchlichen Lehramt, von einem Konzil oder einem Papst als verbindlich erklärt wurden. In der römisch-katholischen Kirche kann das kirchliche Lehramt, ein Konzil oder auch der Papst Lehraussagen verbindlich vorgeben. Begründet wird diese Autorität damit, dass die Bischöfe als Nachfolger der Apostel gelten.

2.2 Religiöse Handlungen: Sakramente

Die katholische Kirche kennt sieben Sakramente, das heisst religiöse Handlungen, die als Zeichen für das Handeln Gottes aufgefasst werden und als solche wirken. Zu diesen Sakramenten gehören die Taufe, die Eucharistie (Abendmahl), die Versöhnung (Beichte, Busse), die Krankensalbung, die Firmung, die Weihe (Ordination) und die Ehe. Diese sieben Sakramente begleiten die Gläubigen rituell in jenen Zeiten, die für die Einzelnen oder für die Gemeinschaft von besonderer Bedeutung sind. Die Riten der katholischen Kirche haben eine ausgeprägt ästhetische Dimension; der Kirchenraum ist entsprechend ausgestattet und die Amtsträger und die helfenden Laien (Ministrantinnen, Ministranten) tragen spezielle Gewänder. Neben den Sakramenten kennt die katholische Kirche Sakramentalien, das heisst sakramentähnliche Zeichen und Handlungen wie zum Beispiel die Segnung von Personen und Sachen; man kann sich zum Beispiel mit gesegnetem Wasser, mit Weihwasser, bekreuzigen. Eine freie Fortsetzung dieser sakramentalen und sakramentähnlichen Feiern bildet die Volksfrömmigkeit, beispielsweise das Rosenkranzgebet.

2.3 Ethik und Moral

Die katholische Ethik bezieht sich wie die Glaubenslehre auf die Bibel und ihre Auslegungsgeschichte. Auch hier unterscheidet sich die katholische Ethik von einer allgemein christlichen Ethik vor allem durch die Bedeutung des Lehramtes. Die Gläubigen müssen »mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen«, so im Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert. Diese starke Betonung der Autorität der katholischen Hierarchie in ethischen Fragen ist zu einem Konfliktherd geworden, weil für viele moderne Katholiken und Katholikinnen die eigene Einsicht wichtiger geworden ist als die unbedingte Gemeinschaftsverpflichtung. Ein Beispiel eines solchen Konflikts betrifft die Schwangerschaftsverhütung. Für Papst Paul VI. (gest. 1978) war die künstliche Empfängnisverhütung ein unstatthafter Eingriff in die von Gott geschaffene Natur und daher strikt abzuleh-

nen; für die meisten katholischen Gläubigen hingegen ist die Unterscheidung zwischen ›künstlich‹ und ›natürlich‹ in diesem Zusammenhang nicht mehr nachvollziehbar; so können sie dieser päpstlichen Direktive kaum mehr Folge leisten.

2.4 Katholische Ämter und Kirchenordnung

Nach katholischem Verständnis ist das Bistum, der Sprengel eines Bischofs, und nicht schon die von einem Pfarrer geleitete Pfarrei (Kirchgemeinde) die Ortskirche. Der Bischof ist indes nicht nur Leiter einer Ortskirche, sondern zugleich Mitglied des Bischofskollegiums, der Körperschaft aller Bischöfe, deren Haupt der Bischof von Rom ist. Das Bischofsamt wird durch die Weihe (Ordination) übertragen und eigenverantwortlich, aber im Einvernehmen mit dem Papst ausgeübt. Mitarbeiter des Bischofs sind die Priester und Diakone, die sich durch ihre als Sakramente verstandenen Weihen von den Laien wesentlich unterscheiden. Nicht nur die Priester und Diakone, sondern auch die Laien im kirchlichen Dienste bedürfen der Beauftragung durch den Bischof (*missio canonica*). Dieses Amtsverständnis hat zur Folge, dass in der katholischen Kirche gewisse Amtshandlungen wie der Vorsitz der Eucharistiefeier und das Spenden der Sakramente, abgesehen von Taufe und Ehe, ausschliesslich von geweihten Amtsträgern wahrgenommen werden können; dabei ist das Diakonen-, Priester- und Bischofsamt Männern vorbehalten. Diese Vorgaben der Lehre und Kirchenordnung bestimmen auch das Kirchenrecht, das in der Gestalt des kirchlichen Gesetzbuches, des *Codex Iuris Canonici*, ausführlich ausgearbeitet ist. Es bestimmt Rechte und Pflichten der Amtsträger aller Stufen bis hin zu den Laien, die als Katechetinnen und Katecheten in der Kirche arbeiten. Laien können aber auch noch bei weiteren Gelegenheiten betroffen sein. Das Kirchenrecht enthält beispielsweise Vorschriften bezüglich einer Ehe, die als kirchlich gültig anerkannt sein will; so ist eine Ehe Geschiedener kirchenrechtlich ungültig.

3. ZAHLEN

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war die religiöse Zugehörigkeit in der Schweiz durch die beiden grossen christlichen Konfessionen monopolisiert, wobei die Katholikinnen und Katholiken zur Zeit der Gründung des Schweizerischen Bundesstaates in der Minderheit waren: Nach der Volkszählung von 1850 gehörten 59,2 Prozent der Schweizer Wohnbevölkerung den evangelisch-reformierten Kirchen an und 40 Prozent der katholischen Kirche. Im Jahre 1970 haben sich die Mehrheitsverhältnis-

se deutlich verschoben: Die Katholiken mit 49,4 Prozent stellen jetzt die christlich-konfessionelle Mehrheit gegenüber 46,4 Prozent Evangelisch-Reformierten. Der Grund für diese Veränderung liegt vor allem an einer starken Einwanderung katholischer Arbeitsmigranten aus Italien, Spanien und Portugal seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, wodurch die katholische Kirche ihren Mitgliederschwund für einige Jahrzehnte deutlich kompensieren konnte. Erst im Jahr 2000 macht sich der allgemeine Abwärtstrend der Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen auch bei den Katholiken bemerkbar: Der Anteil der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche ist auf 41,8 Prozent gesunken. Mit 3 Millionen Mitgliedern sind die Katholiken gegenwärtig jedoch immer noch grösste Religionsgemeinschaft der Schweiz.

Innerhalb der katholischen Kirche nehmen die »Neuen Geistlichen Bewegungen« eine deutliche Minderheitsposition ein; als eigentliche Mitglieder sind wohl einige hundert Kirchenmitglieder in ihnen organisiert. Der Sympathisantenkreis reicht über diese Zahl jedoch deutlich hinaus und dürfte, insbesondere bezüglich der eher konservativen Bewegungen, etwa 5-10 Prozent der Katholiken umfassen. Die christ-katholische Kirche zählt in der ganzen Schweiz rund 13.500 Mitglieder (0,2 % der Wohnbevölkerung), welche zum Teil in einer weitläufigen Diaspora wohnen.

4. DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN DER SCHWEIZ: EINHEIT UND VIELFALT

4.1 Drei rechtliche Ebenen: Kirchenrecht, öffentliches Recht, Vereinsrecht

Für die römisch-katholische Kirche in der Schweiz lassen sich drei rechtliche Ebenen unterscheiden: die kirchenverfassungsrechtliche, die öffentlich-rechtliche und die vereinsrechtliche.

Kirchenrechtlich gesehen ist die katholische Kirche der Schweiz aufgrund ihrer eigenen Verfassung wie überall auf der Welt eine hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft. Sie besteht aus Bistümern, welche verschiedene Pfarreien umschliessen und denen jeweils ein Bischof vorsteht. In vielen Ländern sind mehrere Bistümer zu einer Kirchenprovinz gruppiert, der ein Erzbischof vorsteht. Anders in der Schweiz: Da sie keine Kirchenprovinz bildet, sind alle Schweizer Bistümer unmittelbar dem Papst zugeordnet. Auf nationaler Ebene sind aber auch in der Schweiz alle Bischöfe zu einer Bischofskonferenz (SBK) zusammengeschlossen. Das Kirchenrecht verleiht einer Bischofskonferenz eine Fülle rechtlicher Kompetenzen. Sie muss zum Beispiel aufgrund ei-

ner allgemeinen römischen Vorgabe die Ordnung für die Priesterausbildung und das Theologiestudium erlassen.

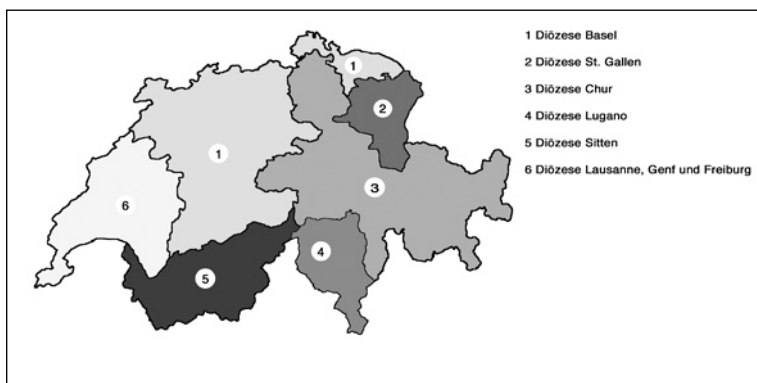


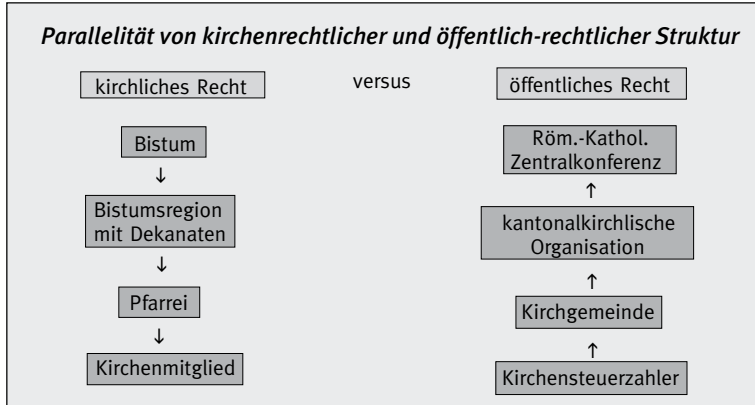
Abbildung 2: Die Gebietseinteilung der sechs römisch-katholischen Bistümer in der Schweiz

Quelle: © Philippe Gilbert, 2007

Zweitens besitzt die katholische Kirche in den demokratisch organisierten Gebietskörperschaften der Kirchgemeinden und ihrer kantonalen Zusammenschlüsse bzw. Kantonalkirchen auch eine *öffentlich-rechtliche* Form. Staatlich anerkannt und mit den entsprechenden Rechten und Pflichten ausgestattet sind nicht die Bistümer und Pfarreien (welche die pastorale Kompetenz innehaben), sondern nur die Gebietskörperschaften der Kirchgemeinden. Sie verfügen über die administrativ-finanzielle Kompetenz und nur sie haben das Recht, eine Kirchensteuer zu erheben. 1971 haben sich die kantonalkirchlichen Organisationen zur Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz (RKZ) zusammengeschlossen, um ihre Mitglieder zu unterstützen und die kirchlichen Anliegen im Rahmen der pastoralen Aufgaben der Kirche zu fördern.

Schliesslich hat der Katholizismus eine *vereinsrechtliche* Seite. Bei den als Verein organisierten innerkatholischen Gruppen kann es sich um Lebensgemeinschaften (Ordensinstitute, Klostergemeinschaften) oder Zweckgemeinschaften (katholische Vereine oder Verbände) handeln. Während Ordensinstitute, zum Beispiel die Benediktiner, in der ganzen katholischen Kirche grundlegende Gemeinsamkeiten aufweisen, sind die Vereine und Verbände stark durch die jeweiligen Länder geprägt. Für den deutschsprachigen Raum besonders typisch sind die Katholische Arbeitnehmerinnen- und Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), das aus den Gesellenvereinen heraus entstandene Kolpingwerk oder Frauenverbände wie der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF).

Vor allem die Gleichzeitigkeit von kirchenrechtlicher und öffentlich-rechtlicher Struktur mit je unterschiedlichen Kompetenzen ist für die römisch-katholische Kirche in der Schweiz typisch. Weil beide Strukturen zusammenwirken müssen, führt diese Gleichzeitigkeit aber auch immer wieder zu Spannungen.



4.2 Organisatorische Entwicklungen

Überregionale Aktivitäten

Eine wichtige Entwicklung in der katholischen Kirche seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts besteht im zunehmenden Aufbau und der Finanzierung von kirchlichen Einrichtungen auf sprachregionaler und schweizerischer Ebene. Bis Anfang der 60er Jahre mussten die nicht sehr zahlreichen und bescheiden ausgestatteten Einrichtungen von den Trägerschaften (Orden, Verbände usw.) selber finanziert werden. Eine Wende ermöglichte erst der Inlandteil des 1960/61 gegründeten Hilfswerks »Fastenopfer«, das mit den Hilfswerken »Brot für alle« (evangelisch) und »Partner sein« (christ-katholisch) zusammenarbeitet. Nach anfänglichen Widerständen fanden sich auch die Kantonalkirchen bereit, überregionale Aktivitäten mitzufinanzieren. 1971 kam es zu einem Vertrag zwischen der Schweizer Bischofskonferenz, der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz (RKZ) und dem »Fastenopfer«. Aufgrund dieses Vertrages (welcher mehrfach revidiert wurde) sind überregionale Aktivitäten seither in immer stärkerem Masse möglich. Beispiele sind etwa die Medienarbeit oder Aufgaben der Kirchenleitung und der Fachstellen.

Entwicklung von Kommissionen

Nach 1950 wurde in der katholischen Kirche das Bedürfnis spürbar, Probleme in spezialisierten Gremien zu behandeln. Bis anhin hatten sich vor allem die Bischöfe mit je unterschiedlichen Sachfragen befasst; jeder überpfarreibliche katholische Verein und Verband hatte so einen Bischof als »Protektor«. Dieses Protektoratssystem wurde nun vom Ressort- und Kommissionssystem abgelöst. Die Bischofskonferenz führte 1966 ein ständiges Sekretariat ein und gründete die noch heute bestehende Pastoralplanungskommission (PPK). In den folgenden Jahren wurde eine ganze Reihe von weiteren Kommissionen der Bischofskonferenz neu gegründet oder bestehende Arbeitsgruppen zu Stabskommissionen der Bischofskonferenz umgestaltet. So gibt es Kommissionen beispielsweise für Theologie, Liturgie, Sozial- und Bioethik, Ökumene, Migration.



Abbildung 3: Bischof Kurt Koch bei seinem Vortrag auf der Tagung der Interdiözesanen Koordination der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK) in Luzern, November 2006.

Quelle: © spi-ppk St. Gallen, 2006

Vatikanum II und die (beschränkte) Mitbestimmung

Das Zweite Vatikanische Konzil empfahl bestimmte Organe der Mitsprache: auf Bistumsebene Priester- und Seelsorgeräte, auf Pfarreebene Pfarreiräte. Eine besondere Anstrengung, die Konzilsbeschlüsse in die schweizerischen Verhältnisse umzusetzen, unternahmen die Bischöfe mit der Synode 72 (1972-1975). Diese beschloss die Schaffung eines ge-

samtschweizerischen Pastoralrates. Er sollte der Bischofskonferenz gleichsam wie ein interdiözesaner Seelsorgerat beratend zur Seite stehen. 1977 wurde die Einrichtung eines solchen Pastoralrates dann aber von Rom abgelehnt. Seither fehlt auf pastoraler Ebene eine strukturelle Laienvertretung in der Kirche Schweiz.

4.3 Von dem einen Pfarramt zu den vielen kirchlichen Diensten

Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein führte die theologische Ausbildung ausschliesslich zum Priesteramt, und der als Priester angestrebte Beruf war in der Regel das Pfarramt. Der klassische Vollamtliche in der Kirche war also der Pfarrer, unterstützt von Hilfsgeistlichen (Vikar, Kaplan usw.). Ein neues Interesse von Laien an Theologie und ein Personalmangel, der sich zunehmend bemerkbar machte, hatte eine weit reichende Öffnung zur Folge. 1954 bot die Katholische Volkshochschule Zürich den ersten »Theologischen Kurs für katholische Laien« an. Im Kanton Solothurn wurde 1963-1965 ein Zweijahreskurs für ehrenamtliche bzw. nebenamtliche Katechetinnen und Katecheten durchgeführt. 1964 folgte die Gründung des Katechetischen Instituts Luzern, 2004 umbenannt in Religionspädagogisches Institut. Ab 1971 konnten Theologen, die nicht Priester werden wollten, als Laien in den kirchlichen Dienst treten. Zunächst hatten die in den Pfarreien eingesetzten Laientheologen – und schon bald auch Laientheologinnen – die fehlenden Hilfsgeistlichen zu ersetzen (als Pastoralassistentinnen und -assistenten). Der zunehmende Priestermangel führte schliesslich dazu, dass es nicht nur an Hilfsgeistlichen, sondern auch an Pfarrern als ordentlichen Leitern einer Pfarrei fehlte. So wurden die Laientheologen und Laientheologinnen »zur Mitwirkung bei der Ausübung« des Pfarramtes beauftragt. Die Pastoralassistenten in solchen Funktionen werden je nach Bistum »Bezugspersonen«, »Pfarrbeauftragte« oder »Gemeindeleiter« bzw. »Gemeindeleiterinnen« genannt. Allein schon dadurch, dass diese Laien mit ihren Familien im Pfarrhaus wohnen, verändert sich das Erscheinungsbild einer Pfarrei.

4.4 Vom Vereinskatholizismus zu den neuen katholischen Bewegungen

Um sich in der modernen Eidgenossenschaft behaupten und ihre Interessen vertreten zu können, gründeten die konservativen Katholiken im 19. Jahrhundert eigene Vereine, Presseorgane, Schulen, Sozialeinrichtungen und Parteien. Die weltanschaulich geschlossene und durchor-

ganisierte katholische Teilgesellschaft ermöglichte den Abbau von Benachteiligungen in Politik, Wirtschaft und Kultur. Mit der Integration des katholischen Bevölkerungsteils in die schweizerische Gesellschaft verlor dieser volkskirchlich geprägte Vereinskatholizismus an Bedeutung. Daraufhin entstanden neue katholische Bewegungen, Gruppen und Gemeinschaften mit religiösen oder sozialen Zielsetzungen, zum Beispiel die Fokolar- und die Schönstattbewegung mit je einigen hundert Personen. Sie ermöglichen den Mitgliedern eine spirituelle Beheimatung ihrer Wahl.

4.5 Die Vielfalt des katholischen »Volk Gottes«

Die (neue) Vielfalt innerhalb der katholischen Kirche wird vor allem in den »religiösen Orientierungen« der Katholikinnen und Katholiken sichtbar, also in dem, was die Menschen in der katholischen Kirche »glauben«, sowie in deutlich gegeneinander abgrenzbaren Deutungsmustern, mit denen die Katholiken ihre Weltsicht(en) heute unterschiedlich formulieren.

In der »Typologie religiöser Orientierungen«, wie sie das Pastoralsoziologische Institut (St. Gallen) in repräsentativen Umfragen von 1989 und 1999 ermittelte, zeigt sich, dass Katholikinnen und Katholiken überdurchschnittlich dazu neigen, religiöse Inhalte verschiedener Herkunft miteinander zu kombinieren (Typus der »synkretistischen Christen«, 30,2 %). Sie stimmen etwa dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und einer Wiedergeburt der Seele (Reinkarnation) gleichzeitig zu. Diese ausgeprägte Neigung zur Religionsmischung geht in der katholischen Kirche auf eine volksreligiöse Tradition zurück, in der immer schon verschiedene religiöse Motive mit den biblischen Glaubensinhalten vermischt werden konnten. Demgegenüber ist der Anteil der »Areliigiösen« mit 10,8 Prozent bei den Katholiken deutlich geringer ausgeprägt als in der Gesamtbevölkerung und auch der Anteil des Typus der »Neureligiösen« (20 %), die sich vom Christentum abgewandt und alternativen (welt-)religiösen Einstellungen zugewandt haben, liegt bei Katholiken unter dem Durchschnitt. Die Typen der »exklusiven Christen« (11,7 %) und der »Religiösen Humanisten« (27,2 %) sind unter den Katholiken und in der Gesamtbevölkerung in etwa gleicher Grössenordnung vertreten.

Darüber hinaus lassen sich innerhalb der katholischen Kirche drei unterschiedliche Deutungsmuster identifizieren, mit denen auf die wichtigen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft der vergangenen Jahrzehnte reagiert wird:

- Eine Mehrheit der Mitglieder der katholischen Kirche bemüht sich um eine Vermittlung von (katholischer) Religion und moderner Gesellschaft. Die Werte des Evangeliums und die Werte der Moderne wie Freiheit, Toleranz und Menschenrechte werden miteinander identifiziert. Freiheit und Mündigkeit werden als Prinzipien auch für das kirchliche Leben gefordert.
- Andere Katholiken – oft Mitglieder innerkatholischer Bewegungen – nehmen eine fundamentale Gesellschaftskrise wahr, welche sich ihrer Meinung nach im gesellschaftlichen Deutungsverlust der (christlichen) Religion äussert. Säkularisierung, Schwächung der Glaubenskraft, Infragestellung der christlichen Moral, massives Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst und die Nichtakzeptanz des kirchlichen Lehramtes werden als Ursachen und Merkmale dieser Krise angesehen. Diese Tendenzen versucht man mit einer Strategie der »Neu-Evangelisierung« zu bekämpfen.
- Ein drittes Deutungsmuster fordert schliesslich eine sozialkritische Rolle von Kirche und Religion sowie ein Engagement für Arme und Bedürftige weltweit. Evangelisierung der Gesellschaft bedeutet aus dieser Sicht das praktische Engagement der Kirchen im Sinne einer »Reich-Gottes-Praxis«.

5. SCHISMEN (IN) DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Das Erste Vatikanische Konzil hat 1870 die päpstliche Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat, die volle Rechtsgewalt des Papstes über die ganze Kirche, als Dogmen verkündet. Diese wurden von liberalen Katholiken als Neuerungen gegenüber dem überlieferten Glauben abgelehnt. Mit der Schaffung einer eigenen Kirchenstruktur, in der Schweiz der *christ-katholischen Kirche*, wurden auch weit gehende Reformen durchgeführt, unter anderem die Zölibatsverpflichtung für Priester aufgehoben. Seit kurzem werden auch Frauen zur Diakonats- und Priesterweihe zugelassen. Eine Besonderheit der Kirchenverfassung ist die bischöflich-synodale Struktur, in welcher die aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Nationalsynode zusammen mit dem Bischof entscheidet. Die Zusammenarbeit mit anderen, von Rom unabhängigen katholischen Kirchen, war von Anfang an eng. Bereits 1889 schlossen sich der deutsche und der schweizerische alt- bzw. christ-katholische Bischof mit den altkatholischen Bischöfen in den Niederlanden zur Utrechter Union zusammen. Ihr verbindendes Organ ist die jährlich tagende Internationale Altkatholische Bischofskonferenz, die jedoch keine kirchenrechtlichen Befugnisse hat. Von Anfang an hat sich die christ-katholische Kirche der Schweiz auch ökumenisch engagiert; 1965 setzten der

Bischof und der Synodalrat einerseits und die Schweizer Bischofskonferenz andererseits eine gemeinsame Gesprächskommission ein.

Schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils organisierte Erzbischof *Marcel Lefebvre* (1905-1991) eine Gruppe konservativer Konzilsteilnehmer zur Verteidigung »der wahren Lehre«; er selber intervenierte am Konzil besonders gegen das Dekret über die Religionsfreiheit. 1969 gründete er in Freiburg (Schweiz) die Bruderschaft Pius X., 1970 errichtete er in Ecône VS das Priesterseminar Pius X. und weihte dann regelmässig, aber kirchenrechtswidrig Diakone und Priester. 1988 vollzog er das Schisma mit Rom durch die Weihe von vier Bischöfen. Seine Bewegung breitete sich in zahlreichen Ländern rasch aus, nicht zuletzt weil sie die Liturgiereform der Römischen Kirche nicht mitvollzog. In der Schweiz bestehen gemäss Eigenangaben ungefähr 30 Niederlassungen (Piorate, Kapellen) und fünf Primarschulen für die 6.000 Gläubigen.

6. DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN DER SCHWEIZER GESELLSCHAFT

Mit der Erklärung »*Dignitatis Humanae*« des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die katholische Kirche das Recht auf Religionsfreiheit anerkannt und sich in ein grundsätzlich positives Verhältnis zu den (Freiheits-)Prinzipien der modernen Welt gestellt. Auf dieser Basis und mit ihrer öffentlich-rechtlichen Anerkennung wird die katholische Kirche der Schweiz auch zunehmend als gesellschaftliche Kraft positiv geschätzt. Soziale Dienstleistungen der katholischen Kirche sind einbezogen in staatliche Einrichtungen wie etwa in der Spitalseelsorge, der Armeeseelsorge und auch im Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Zusammen mit anderen Kirchen hat die katholische Kirche mit den öffentlich-rechtlichen Medien eine gewisse Mitsprache bei den verkündigten Sendungen vereinbaren können; als gesellschaftlich relevante Kraft wird sie auch von den privat-rechtlichen Medien entsprechend berücksichtigt. In ästhetischer Hinsicht kommt die öffentliche Dimension der katholischen Kirche in Denkmalpflege, Kirchenmusik und der Kunst im kirchlichen Raum zum Ausdruck. An den staatlichen Universitäten fungieren die Fakultäten für Katholische Theologie (in Freiburg, Luzern, Chur und Lugano) nach wie vor als anerkannte Teilbereiche im allgemeinen Wissenschaftsbetrieb. Die katholische Kirche engagiert sich auch ökumenisch und interreligiös und ist so auch Gründungsmitglied des 2006 ins Leben gerufenen Schweizerischen »Rates der Religionen«. In jüngster Zeit wird die katholische Kirche auch als Erbringerin gemeinnütziger Dienste und freiwilligen Engagements besonders hervorgehoben. Einrichtungen wie die Caritas, die soziale Einbindung der Jugend durch kirchliche Jugendarbeit, Ehevorbereitung und Eheberatung

sowie der Beitrag der Ausländerseelsorge zur Integration von Migrantinnen und Migranten sind Dienstleistungen zugunsten der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und zur allgemeinen sozialen Integration, wie sie von den Kirchen nach wie vor erwartet werden.

Auf der anderen Seite sind aber auch bleibende Spannungen und Unverträglichkeiten zwischen der modernen schweizerischen Gesellschaft und der katholischen Kirche zu verzeichnen. Relevante gesellschaftliche Entwicklungen vor allem im (sexual-)moralischen Bereich wie die Anerkennung des Konkubinats und gleichgeschlechtlicher Partnerschaften werden von der Kirchenleitung aktiv bekämpft. Technische Möglichkeiten wie die Gentechnologie werden extrem skeptisch beurteilt. Diese und ähnliche Haltungen führen zu einem weit verbreiteten Bild der katholischen Kirche als konservativer und moralisch unzeitgemässer sozialer Kraft. Allerdings kommt die katholische Kirche auch mit ihren progressiven Stellungnahmen zugunsten benachteiligter Minderheiten (Asylgesetzgebung) mit Teilen der politischen Elite in Konflikt. Schliesslich wird für den Binnenraum der katholischen Kirche nach wie vor die Gewährung fundamentaler Menschenrechte gefordert, vor allem die Gleichstellung der Geschlechter. Auch die fehlenden Mitbestimmungsrechte namentlich der Laien in kirchlichen Fragen wird als Manko der hierarchischen Kirchenstruktur empfunden. So steht die katholische Kirche in vielfältigen, oft fruchtbaren, manchmal auch widersprüchlichen und konfliktiven Beziehungen zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit in der Schweiz.

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Allgemein zum Römischen Katholizismus

Lexikon für Theologie und Kirche (1993-2001), begründet von Michael Buchberger, 3. aktualisierte Aufl., 11 Bände: Freiburg i.Br.: Herder.
 Löser, Werner (Hg.) (1986): *Die römisch-katholische Kirche*, (Die Kirchen der Welt, Band XX), Frankfurt a.M.: Evangelisches Verlagswerk.
 Kirchner, Hubert (1996): *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

7.2 Römisch-Katholische Kirche in der Schweiz

Altermatt, Urs (1972): *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919*, Zürich: Benziger; überarbeitete Auflage Fribourg: Universitätsverlag 1995.

- Altermatt, Urs (1989): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger, Zweitaufgabe 1991.
- Conzemius, Victor (Hg.) (2001): *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich: Verlag NZZ.
- Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hg.) (1993), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, 2. Aufl. Zürich: NZN-Buchverlag.
- Dubach, Alfred/Fuchs, Brigitte (Hg.) (2005): *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie. Eine Herausforderung für die Kirchen*, Zürich: TVZ.
- Karrer, Leo (1991): *Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft*, Fribourg: Universitätsverlag, Paulsverlag.
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI)/Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe »Neue Religiöse Bewegungen« (Hg.) (2000): *Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch*, Zürich: NZN, 2. Aufl. 2004.

7.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Römisch-Katholische Kirche: www.kath.ch
 Bruderschaft Pius X.: www.piusx.ch
 Christkatholische Kirche: www.christkath.ch
 Fokolar-Bewegung: www.fokolar-bewegung.ch
 Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen:
www.spi-stgallen.ch
 Schönstatt-Bewegung: www.schoenstatt.ch

Weitere Bewegungen und Gruppierungen:
www.kath.ch/organisationen.php

→ 6. DIE EVANGELISCH-REFORMIERTEN KIRCHEN IN DER SCHWEIZ: VOLKSKIRCHE IM ÜBERGANG

REINHOLD BERNHARDT

1. EINLEITUNG

Wenn sich die »Evangelisch-reformierten Kirchen« (ERKen) in der Schweiz in diesem Buch als Religion unter Religionen in der pluralistischen Religionslandschaft Schweiz präsentieren, dann deutet sich schon darin der tief greifende Wandlungsprozess an, in dem sie sich befinden. Bis vor wenigen Jahrzehnten standen sie als die grösste Religionsgemeinschaft (1950: 56 % der Bevölkerung) nur dem römischen Katholizismus (1950: 42 % der Bevölkerung) gegenüber. Alle anderen religiösen Gruppen fielen hinsichtlich ihrer quantitativen Stärke demgegenüber nicht ins Gewicht. Seither hat sich nicht nur die Gewichtung zwischen den beiden christlichen Hauptkonfessionen in der Schweiz verschoben, sondern auch der Anteil dieser beiden Konfessionen gegenüber Religionslosen und Anhängern nichtchristlicher Religionen.

Im Folgenden sollen zunächst die Wurzeln der ERKen in der Reformation beleuchtet werden. Anhand statistischer Angaben skizziere ich dann im dritten Teil die Entwicklung und die gegenwärtige Situation. Der vierte Teil wendet sich dem reformatorischen Organisationsprinzip »von unten nach oben« zu, das allerdings auch zu einer ausgeprägten internen Vielfalt führt, so dass sich immer wieder die Frage nach dem gemeinsamen Profil stellt. Im fünften Teil soll sie aufgenommen und mit drei Hinweisen zum Selbstverständnis der ERKen andeutungsweise beantwortet werden. Am Schluss stehen einige Überlegungen zu den Zukunftsperspektiven. Weil die Evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz nicht zentralistisch organisiert ist, sondern aus unabhängigen Kantonalkirchen besteht, gebrauche ich den Plural und spreche von Evangelisch-reformierten Kirchen.

2. DIE HISTORISCHEN WURZELN

Um die Strukturen und das Selbstverständnis der ERKen zu verstehen, muss man einen Blick auf ihre Entstehung in der Reformationszeit werfen. Die Bezeichnung »reformiert« bringt zum Ausdruck, dass diese Kirche aus einer Erneuerungsbewegung hervorgegangen ist. Deren Ziel war ursprünglich nicht die Gründung einer neuen Glaubensgemeinschaft, sondern die grundlegende Reform der römisch-katholischen Kirche. Sie wollte nichts anderes als »christlich«, d.h. an der Christusbotschaft orientiert sein. Im Geistesklima der Renaissance und des Huma-

nismus wurden die von Martin Luther ausgehenden Impulse zu einer »Reinigung« des römischen Katholizismus von Huldrych Zwingli in Zürich aufgenommen und eigenständig weiterentwickelt. Das von der kirchlichen Auslegungstradition befreite »reine« Evangelium sollte die alleinige Norm der kirchlichen Lehre und Praxis sein. Die »evangelische« Bewegung erzielte mit der ersten Zürcher Disputation im Januar 1523 ihren Durchbruch und wurde 1525 mit der durchgreifenden Neugestaltung des kirchlichen Lebens in Zürich vollendet. Die lateinische Messe wurde durch einen Predigt- und Gebetsgottesdienst in deutscher Sprache ersetzt. Besonders das Verständnis der Eucharistie (Abendmahl) als kultische Wiederholung des Opfertodes Jesu Christi durch den geweihten Priester verfiel scharfer Kritik. Die Messgewänder, Altäre und Bilder wurden aus den Kirchen entfernt, Prozessionen abgeschafft, die Klöster aufgehoben. Auch der alltägliche Lebensvollzug der Bürger sollte sich am Wort Gottes orientieren. Der Rat der Stadt, für den diese Bewegung auch die Emanzipation von der bisherigen bischöflichen Autorität mit sich brachte, wachte über die Ordnung der Kirche und über die Sittlichkeit der Bürger. Auch die staatliche Armenfürsorge war ein wichtiges Anliegen.

Die Reichsstadt St. Gallen schloss sich 1524 der Reformationsbewegung an. 1528 kam es in Bern und 1529 in Basel und Schaffhausen zur Einführung der Reformation. Appenzell, Glarus und Graubünden stellten es den einzelnen Gemeinden frei, sich der Bewegung anzuschliessen. Nach der Niederlage der Protestanten im Zweiten Kappeler Krieg von 1531 wurde die Eidgenossenschaft in zwei konfessionelle, ungefähr gleich starke Teile gespalten: Den reformierten Ständen Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen standen die katholischen fünf Inneren Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug sowie die zwei Städte Solothurn und Freiburg gegenüber. 1535 setzte sich die Reformation in Genf durch, das sich dann unter der Leitung Johannes Calvins zu einem in viele Teile Europas ausstrahlenden Zentrum des reformierten Protestantismus entwickelte.

Im Unterschied zur lutherischen Reformation mit ihrem Akzent auf dem individuellen Heil legten Zwingli und Calvin Wert auf eine evangeliumsgemässe Gestaltung der Gemeinde und des Lebens ihrer Mitglieder. Dies führte zur Praxis der so genannten Kirchenzucht. Stärker noch als in Zürich wurde in Genf die Aufsicht über den Gottesdienstbesuch und den sittlichen Lebenswandel der Bürger zu einem Kennzeichen des von Calvin gegen erheblichen Widerstand durchgesetzten Gemeindeideals.

Bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde der Begriff »reformiert« noch auf die gesamte Reformationsbewegung bezogen. Erst als sich die

Trennung zwischen dem lutherischen und dem zwinglisch-calvinischen Zweig nicht mehr aufhalten liess, reservierte man den Begriff allmählich zur Bezeichnung der von der Schweiz ausgehenden Reformation. Offiziellen Status erhielt er im Osnabrücker Friedensvertrag 1648, als die Reformierten zur reichsrechtlich anerkannten »Religionspartei« erklärt wurden.

Reformatorsche Theologie

Der theologische Zentralgedanke der Reformation liegt in der für das Kirchenverständnis höchst folgenreichen Neudeutung der mittelalterlichen Gnadenlehre: Gott gewährt seine Gnade prinzipiell unbedingt, d.h. ohne jede Vorleistung auf Seiten des damit beschenkten Menschen. Sie ist nicht an die Frömmigkeitsanstrengungen des Glaubenden gebunden, auch nicht an kirchliche Austellungsvollzüge und damit auch nicht an die kirchlichen Amtsträger. Der Mensch steht unmittelbar vor Gott und empfängt dessen Gerechtsprechung (»Rechtfertigung«) im Glauben an die ein für allemal in Christus vollbrachte Überwindung des von Gott trennenden Abgrunds (»Sünde«). Damit ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche ausser Kraft gesetzt. Sie ist nicht Heilsmittlerin, sondern Zeugin des in Christus erneuerten Gottesbundes. Als Gemeinschaft der Glaubenden hat sie sich »von unten«, d.h. von den Gläubigen her zu organisieren, nicht »von oben« vom Papst und den Bischöfen her. Nach dem grossen protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) besteht der Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus darin, dass »der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche« (Schleiermacher 1821/22: § 28).

3. ZAHLEN, ENTWICKLUNGEN, PROFIL

3.1 Regionale Verteilung

Im Jahre 2000 gehörten nur noch 33 Prozent der Schweizer Wohnbevölkerung (d.h. ca. 2,4 Millionen Personen) den ERKen an (52,7 % davon Frauen, 96,9 % Schweizer), während der prozentuale Anteil der Katholiken unverändert bei 42 Prozent (ca. 3 Millionen) lag. In absoluten Zahlen stellt sich der kontinuierliche Mitgliederverlust der Reformierten in den letzten drei Jahrzehnten folgendermassen dar: 1970: 3 Mio., 1980:

2,8 Mio., 1990: 2,56 Mio. Er fällt allerdings für die einzelnen Kantone sehr unterschiedlich aus. Vor allem die grossen, wirtschaftlich starken Städte Zürich, Basel und Genf, die seit ihrem Übertritt zur reformatorischen Bewegung über Jahrhunderte nahezu vollständig reformiert waren, sind davon betroffen. Besonders markant ist der Rückgang auf nur noch 16 Prozent in Genf und 25 Prozent in Basel-Stadt. In den Kantonen Zürich und Bern, die – anders als Genf und Basel – ein ausgedehntes ländliches Umfeld besitzen, liegen die Mitgliederzahlen noch höher: in Zürich bei 40 Prozent (in der Zwinglistadt selbst liegt der Anteil der Katholiken mittlerweile über dem der Protestanten) und in Bern sogar bei 63,5 Prozent. In den Mittel- und Kleinstädten sowie in den eher ländlich geprägten Gebieten der traditionell mehrheitlich reformierten Kantone in der Ost-, Nord- und Westschweiz beträgt die prozentuale Stärke der ERKen an der Wohnbevölkerung im Jahre 2000: AR: 48 %, SH: 46,7 %, GL: 42,1 %, TG: 42 %, BL: 40,4 %, GR: 39,6 %, VD: 37,8 %, NE: 35,1 %, AG: 34,6 %. Der traditionell eher katholisch geprägte Kanton Solothurn zählt immerhin noch 29,6 Prozent Reformierte, während deren Anteil im ehemals reformierten St. Gallen bei nur noch 26,4 Prozent liegt. In den »katholischen« Kantonen der Zentral-, West- und Südschweiz bilden die Reformierten seit jeher eine Minderheit, die aber im Lauf der letzten 150 Jahre stark zugenommen hat: ZG: 16,4 %, FR: 14,2 %, SZ: 11,8 %, LU: 11,2 %, NW: 10,8 %, JU: 10,7 %, AI: 9,2 %, OW: 7 %, TI: 5,8 %, VS: 5,7 %, UR: 5,2 %.

3.2 Gründe für den Rückgang der Mitgliederzahlen

Die rückläufige Entwicklung der Mitgliederzahlen hat zum einen demografische Gründe: Durch Immigrationsbewegungen und die Einbürgerung von Ausländern ist vor allem die römisch-katholische Kirche und sind neuerdings die orthodoxen und muslimischen Religionsgemeinschaften gestärkt worden. Zum anderen ist sie aber auch das Resultat einer veränderten Beziehung der Bevölkerung zu den christlichen Volkskirchen, von der die ERKen in jüngster Vergangenheit stärker betroffen waren als die römisch-katholische Kirche. Besonders in den städtischen Ballungsräumen kam es zu einer zunehmenden Entfremdung von der Kirche, die – oft in Verbindung mit anderen, etwa finanziellen Motiven – zu Austrittswellen und zum Nicht-Eintritt von Kindern kirchenferner Eltern geführt hat. Dadurch wird es in Zukunft zu einer Überalterung der Kirche kommen und mit dem Ableben der älteren Kirchenmitglieder zu einer langfristig rückläufigen Mitgliederzahl. Im Jahre 2003 standen 16.428 Getauften 28.414 kirchliche Bestattungen gegenüber (vgl. 1998: 20.930 Getaufte gegenüber 29.858 Bestattungen). Im

gleichen Jahr wurden 14.414 Kircheng Austritte und 2.044 Kircheneintritte registriert (vgl. 1998: 12.231 zu 2.008) (Jahresberichte sek-feps 2004, 2003, 2000). Nur 21 Prozent der Mitglieder waren im Jahr 2003 jünger als 20 Jahre, 26,1 Prozent dagegen älter als 60 Jahre.



Abbildung 1: Das Münster in Basel mit dem Martins- und dem Georgsturm

Quelle: © Reinhold Bernhardt, 2006

In diesen Entwicklungen spiegelt sich auch die »Krise der Volkskirche«. Mit der Individualisierung und Pluralisierung der weltanschaulichen und ethischen Selbstbestimmungen sowie der Lebensstile ist die innere Bindung weiter Bevölkerungsschichten an die kirchlichen Traditionen und Institutionen brüchig geworden. Der Sankt-Galler Religionssoziologe Alfred Dubach, der die Austrittsgründe der »Konfessionslosen« aus den Volkszählungen zwischen 1970 und 1990 untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis: »Auf den Entscheid, der Kirche den Rücken zu kehren, wirkt sich der Wohnort weit stärker aus, als es die persönlichen Lebensumstände tun« (zitiert von Kaspar Meuli im *NZZ-Folio*, 2001: 27).

Die wichtigsten der weiteren Faktoren, die den Kirchenaustritt begünstigen, sind Scheidung und Universitätsabschluss. »Je mehr Skepsis und Fähigkeit zur Analyse in einer Biografie zusammenkommen, desto grösser wird offenbar die Distanz zur Kirche. Nach Berufsarten geordnet, erzielten den absoluten Spitzenwert interessanterweise die Soziologen – sie sind viermal häufiger konfessionslos als der Schnitt der Erwerbstätigen«, so Kaspar Meuli im *NZZ-Folio* (2001: 27). 22,2 Prozent der ERKen-Mitglieder sind in höherer beruflicher Stellung. In der römisch-katholischen Kirche liegt diese Quote mit 18,5 Prozent niedriger, in der jüdischen Glaubensgemeinschaft dagegen mit 42,4 Prozent deutlich höher. Der Prozentsatz der evangelischen Paare mit Kindern beträgt nur 44 Prozent, was auch zu der oben beschriebenen demografischen Entwicklung beiträgt.

3.3 Mitgliedschaft mit und ohne Taufe

Theologisch gesehen wird die Mitgliedschaft in den ERKen durch die Taufe begründet. Nach geltendem Recht aber kommt die Mitgliedschaft in den meisten Kantonalkirchen durch die Geburt als Kind von Mitgliedern oder durch den Kircheneintritt zustande. Viele Kirchenordnungen setzen die Taufe dabei voraus, nennen sie aber nicht explizit als Voraussetzung für die Mitgliedschaft. Hierdurch wird faktisch die Möglichkeit eröffnet, dass man auch ohne Taufe Mitglied in der Kirche sein kann.

Taufe

Die Taufe kann in jedem Alter erfolgen, wird aber in der Regel im Säuglingsalter vollzogen. Weil der Täufling in diesem Alter noch keine bewusste Entscheidung für den christlichen Glauben ablegen kann, wird den Jugendlichen im Alter von 14-15 Jahren im Konfirmandenunterricht eine Einführung in die Inhalte des Glaubens gegeben. Mit der Konfirmation sind sie mündige Mitglieder der Christengemeinde. Die Mitgliedschaft hat Bestand bis zum Tod oder Austritt. Sie berechtigt zur Teilnahme am kirchlichen Leben, zur Inanspruchnahme besonderer seelsorgerischer Betreuung, religiöser Erziehung und lebensbegleitender Gottesdienste, etwa bei der Trauung oder der Beerdigung. Sie ist mit der Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts für die Gemeindeleitung und mit der Verpflichtung zur finanziellen Unterstützung der Gemeinde, vor allem durch die Zahlung von Kirchensteuern, verbunden. In dieser Mitgliedschaftsregelung zeigt sich der volkskirchliche Charakter der ERKen.

Im Jahre 2003 wurden in den ERKen 23.246 Jugendliche konfirmiert (vgl. 2000: 23.886, 1998: 26.773) und 5.817 Trauungen vollzogen (vgl. 2000: 5.897, 1998: 7.458) (Jahresberichte sek-feps 2004, 2003, 2000).

4. ORGANISATORISCHER AUFBAU: »KIRCHE VON UNTEN«

Das aus den historischen Wurzeln erwachsene Kirchenverständnis prägt die ERKen bis heute. Sie sind presbyterial-synodal organisierte, also von den Gemeinden her strukturierte Glaubensgemeinschaften, die sich keinem anderen Haupt unterstellt wissen als Christus. Es gibt keine Bischöfe als Häupter ihrer Diözesen und kein Oberhaupt der Gesamtkirche, keine geistliche Hierarchie und kein autoritatives Lehramt. Die Hierarchien in den ERKen sind nicht geistlicher Art, sondern beziehen sich auf Verwaltungsfunktionen.

4.1 Die Kirchgemeinde

Die Aufgabe einer Kirchgemeinde lässt sich mit den Worten der Zürcher Kirchenordnung zusammenfassen als »Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt, Taufe, Abendmahl, Unterweisung, Seelsorge und Werken der Liebe« (Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich 1963: Art. 5). Die Mitglieder der Gemeinde fungieren als »Bürgerschaft«, die ihre Leitungsbehörde (Kirchgemeinderat, Kirchenpflege, Kirchenvorsteherschaft) und – direkt oder indirekt – auch die Pfarrperson wählt. Die Selbstverwaltung der Gemeinde liegt also nicht in der Hand des Pfarrers oder der Pfarrerin, sondern der Kirchenältesten. Die in der Regel von der Kirchgemeindeversammlung gewählte Pfarrperson gehört diesem Gremium an und hat in den meisten Kantonalkirchen auch Stimmrecht, führt aber nicht die Amtsgeschäfte. Zu den hauptamtlichen Funktionsträgern gehören neben den Pfarrern in den grösseren Gemeinden noch Diakone, Sozial- und Jugendarbeiter, katechetische Mitarbeiter, die für die religiöse Erziehung zuständig sind, und Verwaltungspersonal.

Die Gemeinden sind weitgehend autonom, legen den Kirchensteuereffuss fest und verwalten ihre finanziellen Angelegenheiten, ihre Liegenschaften und Gebäude und ihre Personalstellen selbst. Sie können auch über die Gestaltung des gemeindlichen Lebens, der Sonntags- und Kasualgottesdienste (d.h. der zu besonderen Anlässen stattfindenden Gottesdienste wie Taufen, Trauungen, Abdankungen) bestimmen. Die Gemeindeautonomie ist lediglich durch die kantonalen Kirchenordnungen und durch die staatliche Gesetzgebung beschränkt. Das betrifft etwa die (kantonsspezifischen) gesetzlichen Regelungen für die Gewäh-

rung des Stimm- und Wahlrechts für ausländische Mitglieder. An diese Bestimmungen sind die Kirchgemeinden gebunden.

Seit dem 19. Jahrhundert gibt es keine Bekenntnisbindung mehr in den ERKen. In ihrer Verkündigung ist die Pfarrperson allein der biblischen Überlieferung verpflichtet. Auch von den Mitgliedern wird kein öffentliches Bekenntnis gefordert. Die gemeinsame Rezitation eines Glaubensbekenntnisses ist nicht regulärer Bestandteil der gottesdienstlichen Liturgie – bisher jedenfalls, denn in einigen Kantonalkirchen wird über eine Wiedereinführung nachgedacht.

4.2 Die Kantonalkirche

Die Kirchgemeinden sind auf kantonaler Ebene zusammengeschlossen, so dass sich die politisch-föderalistische Struktur der Schweiz in der Organisation der reformierten Landeskirchen spiegelt. Wie die Kirchgemeinden, so haben auch die Kantonalkirchen eine basisdemokratische, synodale Verfassung. Die Synoden, d.h. Kirchenparlamente, wählen den Kirchenrat als ihr Exekutivorgan. Diese Gremien nehmen administrative und übergemeindliche pastorale Aufgaben wahr: So legen sie etwa die Voraussetzungen für die Wahlfähigkeit einer Pfarrperson und die Leitlinien für ihre Ordination (Amtseinsetzung) fest. Auch die Organisation des Religionsunterrichts an den Schulen fällt in ihre Verantwortung. Weitere Aufgaben werden an die so genannten Spezialpfarrämter delegiert, z.B. an die Spital-, Gefängnis-, Universitäts- oder Industrieseesorge, das Aids-Pfarramt usw. Der kantonale Kirchenrat hat zudem die Beziehung zum Staat zu pflegen, da nach Art. 72, Abs. 1 der Bundesverfassung das Verhältnis zwischen Kirche und Staat von den Kantonen geregelt wird. Zudem hat der Kirchenrat Stellungnahmen zu religiösen, ethischen und politischen Fragen abzugeben und die Mitarbeitenden aus- und weiterzubilden.

In den meisten Kantonen geniessen die Kirchen öffentlich-rechtlichen Status, was in der Regel auch bedeutet, dass die Kirchensteuer von den staatlichen Finanzbehörden eingezogen wird. Einige Kantonalkirchen, wie etwa Basel, weichen von dieser Praxis allerdings ab und ziehen die Kirchensteuern selbst ein. Trotz öffentlich-rechtlichem Status besteht hier rechtlich eine weitgehende Trennung von Kirche und Staat. Faktisch arbeitet die Kirche aber mit dem Staat zusammen, beispielsweise steht der Religionsunterricht ganz unter der Aufsicht der Kirche, wird von ihr organisiert und finanziert, findet aber in den Räumen und den Stundenplänen der öffentlichen Schulen statt. Zürich und Bern sind demgegenüber nach wie vor viel stärker staatskirchlich geprägt. In der Waadt ist die reformierte Kirche fast ganz in staatlicher Verwaltung. In

Genf und Neuenburg hat sie dagegen nur Vereinsstatus und finanziert sich auf privatrechtlicher Basis durch freiwillige Beiträge, ist also vollkommen vom Staat getrennt.

4.3 Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund

Dem nach dem Ersten Weltkrieg gegründeten »Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund« (SEK) mit Sitz in Bern gehören 24 Kantonalkirchen, die »Evangelisch-methodistische Kirche in der Schweiz« und die »Eglise Evangélique Libre de Genève« an. Er hat keine Finanzhoheit über seine Mitgliedskirchen und auch keine administrative und theologische Weisungsbefugnis. In vier Zielrichtungen nimmt der SEK Aufgaben von landesweiter Bedeutung wahr:

1. Er vernetzt die Mitgliedskirchen, gewährleistet den Informationsaustausch zwischen ihnen, initiiert Dialoge über Themen, die für sie von Interesse sind und repräsentiert die ERKen in der Öffentlichkeit.
2. Er unterhält Beziehungen zu den anderen reformatorischen Kirchen, wie sie etwa in der »Leuenberger Kirchengemeinschaft« oder im »Reformierten Weltbund« zusammengeschlossen sind, aber auch zu den sogenannten Freikirchen in der Schweiz.
3. Er arbeitet auf ökumenischer Ebene mit anderen christlichen Kirchen, d.h. vor allem mit der römisch-katholischen, den orthodoxen und der anglikanischen Kirche(n) zusammen, so etwa in der »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) oder im »Ökumenischen Rat der Kirchen« (ÖRK); zudem sucht er die Begegnung mit dem Judentum und engagiert sich im interreligiösen Dialog.
4. Er bringt die Werte der evangelischen Tradition in die gesellschaftlichen und politischen Debatten ein (sek.feps 12/04).

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und seine Kommissionen

Das vierfache Engagement der SEK wird von Kommissionen, Konferenzen und anderen Einrichtungen wahrgenommen: so etwa die Arbeit an den kirchlichen Liturgien von der »Liturgiekommission«, die Behandlung von gesellschaftspolitischen und kirchlichen Themen aus der Sicht der Frau von der »Frauenkonferenz«. Die Positionsbestimmung zu theologischen und ethischen Fragen nimmt das »Institut für Theologie und Ethik« vor, die diakonischen Aufgaben haben Institutionen inne, die im »Evangelischen Diakonieverband Schweiz« zusammengeschlossen sind. Die internationale Not- und Entwicklungshilfe wird vom »Hilfswerk der Evangelischen Kir-

chen der Schweiz« (HEKS) koordiniert, im Weiteren zu nennen sind die Aktion »Brot für alle« und die »Reformierten Medien«, zuständig für kirchliche Publizistik.

Die theologisch motivierte, aber auch mit dem Schweizer Politikverständnis zusammenstimmende Organisation der ERKen »von unten« führt zu einer kaum überschaubaren Vielfalt in der kirchlichen Praxis. Die Kehrseite des darin liegenden Reichtums besteht in der Gefahr der Identitätsverwässerung. Daher kommt es immer wieder zu Versuchen, das identitätsstiftende Gemeinsame zu bestimmen, also die Frage zu beantworten, wofür »die Reformierten« eigentlich stehen. Ich versuche, eine dreigliedrige Antwort darauf zu geben.



Abbildung 2: Tanz-Gottesdienst mit der Gruppe »Shakadoo«
in Enneda (Kt. Glarus) vom 19. März 2006
Quelle: © refbild/Parmar, 2006

5. SELBSTVERSTÄNDNIS

Für das Selbstverständnis der Evangelisch-reformierten Kirchen sind m.E. die folgenden drei Kennzeichen zentral:

1. *Selbstverantwortung im Glauben, christliche Freiheit im Leben*: Christlicher Glaube richtet sich aus auf Gott in seiner souveränen Freiheit und seiner gnädigen Zuwendung. »Glaube« meint dabei die grundlegende, vom göttlichen Grund gelegte Lebenseinstellung, wie sie in der biblischen Botschaft von Jesus Christus überliefert ist und von der Kirche bezeugt wird. Diese immer wieder auszulegende und neu anzueignende Botschaft bildet den Massstab des Glaubens. Jede

kirchliche Überlieferung, auch und gerade die reformierte, hat sich daran messen zu lassen. Das existenzielle Gegründetsein in Gott als der Quelle des Lebens macht von allen anderen Bindungen und Abhängigkeiten letztlich frei. Weil Glaube nicht in erster Linie aus Überzeugungen und Regeln besteht, die man verordnen könnte, sondern eine Lebensorientierung darstellt, kann er nicht von aussen auferlegt werden. Christen sind in letzter Instanz keiner anderen Autorität als dem Evangelium und dem daran orientierten persönlichen Gewissen verpflichtet.

2. *Verbundenheit in Gemeinschaft*: Der Glaube strebt nach Gemeinschaft. Es kann dies – dem Wesen des Glaubens entsprechend – nur eine offene, weltzugewandte, verbindliche und doch freiheitsgewährende Gemeinschaft sein, die nicht in ihrem eigenen Gemeinschaftswillen gründet, sondern im Gerufen- und Gesandtsein von Gott. Ihre Mitglieder sind prinzipiell gleichberechtigt und mündig. Als Freie unter Freien sind sie Glieder an dem einen Leib, dessen Haupt Christus ist. Die Beziehungen zwischen ihnen sollen getragen sein von solidarischer Zuwendung. »Wo Gott bleibt, da muss zugleich die Liebe blühen«, hat Calvin einmal formuliert. Die Kirche wird vom Wort Gottes und vom Glauben gebildet und ist als Gemeinschaft der Glaubenden primär eine geistliche Grösse und nicht eine sakrale Institution.
3. *Engagement in der Welt*: Die reformierte Kirche hat seit ihren Anfängen bei Zwingli ein enges, konstruktives, darin aber auch ein kritisches Verhältnis zum Politischen, weil sie davon ausgeht, dass Christus nicht nur über die Kirche, sondern auch über die Welt herrscht. Sie ist auf die Gestaltung der Lebensverhältnisse nach dem Evangelium ausgerichtet und nimmt in dieser Weise Weltverantwortung wahr, etwa in Gestalt eines »Wächteramtes«, aber auch in Form konkreten sozialen, karitativen und politischen Engagements (z.B. in der Arbeit mit Flüchtlingen).

6. ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN

Die ERKen in den grösseren Städten gehen enormen Veränderungen entgegen. Die Leitvorstellung einer flächendeckenden Versorgung der Bevölkerung mit kirchlichen Angeboten kann nicht mehr aufrechterhalten werden. In einem Umfeld, in dem traditional-kirchliche Lebensorientierungen an Bindekraft verlieren und durch die individuelle Integration unterschiedlicher Wahlmöglichkeiten ersetzt werden, können die ERKen nicht mehr lange an ihren gewachsenen volkskirchlichen Strukturen festhalten. Sie werden von parochialen, d.h. nach Kirchenbezirken ge-

gliederten, zu personalgemeindlichen Organisationsformen übergehen müssen. Auf diese Weise wird es zu zielgruppenorientierten Gemeinschaftsbildungen und zur Entwicklung alternativer Projekte – wie der »Offenen Kirche St. Elisabethen in Basel« – kommen. Die kirchliche Arbeit wird konzentriert und auf die lebensphasenspezifischen Orientierungsbedürfnisse der jeweiligen Gemeinde hin ausgerichtet werden müssen, wodurch es zu einer noch weiteren inneren Pluralisierung der ERKen kommen dürfte.

Die auf bewusster Entscheidung beruhende Mitgliedschaft ist mit einer höheren Verbindlichkeit der Zugehörigkeit und einem intensiveren Gemeinschaftsbewusstsein verbunden. Solche nach innen verbindlichen, nach aussen offenen Gemeinschaften können den Mitgliedern eine ausgeprägtere geistige und spirituelle Heimat bieten. Dafür ist mit kleineren Mitgliederzahlen und der Preisgabe vieler kirchlicher Gebäude und Stellen zu rechnen. Der evangelikale und charismatische Zweig wird dabei an Gewicht gewinnen, mit Wanderungsbewegungen zu freikirchlichen Gemeinschaften hin.

In den ländlichen Gebieten leben die ERKen dagegen noch sehr viel stärker von ihrer traditionellen Verwurzelung in der Gesellschaft. Hier wird es eher zu Reformansätzen innerhalb der bestehenden Strukturen kommen, etwa zur Entwicklung neuer, jugendgerechter Gottesdienstformen oder von Begegnungs- und Beratungsangeboten. Gerade angesichts des raschen sozialen Wandels ist hier Kontinuität und Stabilität gefordert, aber auch die Öffnung von Foren für die existenzielle Verarbeitung dieses Wandels.

Der Verzicht auf jede Form von religiöser Besitzstandswahrung, die Stärkung des eigenen Profils, die selbstbewusste Realisierung dieses Profils im Kontext des religiösen Pluralismus, ebenso die sensible und kreative Verarbeitung der Veränderung, die die Schweizer Gesellschaft durchläuft, somit die Fähigkeit zur ständigen Selbstreformierung der reformierten Kirchen wird für ihre zukünftige Bedeutung entscheidend sein.

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Allgemein zum reformierten Christentum

Esser, Hans Helmut (1997): »Reformierte Kirchen«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 28, Berlin, New York: de Gruyter, S. 404-419.

Busch, Eberhard/Plasger, Georg/Strohm, Christoph/Guder, Darrell/Veddeler, Berend/Holtrop, Pieter N. (2004): »Reformierte Kirchen«.

In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Bd. 7, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 165-183 (dort weitere Literaturangaben).
 Busch, Eberhard (2007): *Reformiert. Profil einer Konfession*, Zürich: TVZ.

7.2 Evangelisch-reformierte Kirchen in der Schweiz

Jahresberichte des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes/Fédération des Églises protestantes de Suisse (sek-feps) 2004, 2003, 2000, Bern (online auf www.sek-feps.ch).

Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hg.) (1993): *Jede(r) ein Sonderfall. Religion in der Schweiz*, Zürich: NZN Buchverlag; Basel: Friedrich Reinhardt.

Krieg, Matthias/Zangger-Derron, Gabrielle (Hg.) (2002): *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*, Zürich: TVZ.

Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Fédération des Églises protestantes de Suisse (sek-feps) (2004): »Ziele und Strategien des Rates«, Ausgabe 12/04 (online auf www.sek-feps.ch/media/pdf/rat/ziele_strategien_rat_2004_de.pdf).

NZZ Folio (2001): *Die Protestanten. Fehlt ihnen ein Papst?*, Nr. 6, Zürich: NZZ-Verlag.

»Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich« (1963), Zürich.

Bauke, Jan/Krieg, Matthias (Hg.) (2003): *Die Kirche und ihre Ordnung*, Zürich: Pano-Verlag.

7.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Evangelisch-reformierte Kirchen in der Schweiz: www.ref.ch
 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund: www.sek-feps.ch
 Stiftung Johannes a Lasco Bibliothek: www.reformiert-online.net (mit aktuellen Informationen zu den reformierten Kirchen weltweit, Bildungsangeboten, einer Volltextdatenbank, einem Lexikon usw.)

→ 7. DIE EVANGELIKALEN: ÜBERZEUGTE CHRISTEN IN EINER ZUNEHMEND SÄKULARISIERTEN WELT

OLIVIER FAVRE, JÖRG STOLZ

1. EINLEITUNG

Wer sich als Laie einen Eindruck eines evangelikalen Gottesdienstes verschaffen möchte, wird meist mehrfach überrascht. Die Kirche befindet sich häufig nicht etwa in einem althehrwürdigen Gebäude mit Kirchturm, sondern beispielsweise in einem ausgedienten Supermarkt oder einem ehemaligen Kino. Der Innenraum ist nicht besonders geschmückt, Altar und Kanzel fehlen oft, der Pastor und andere am Gottesdienst Beteiligte treten in normalen Alltagskleidern auf. Der Anlass ist meist gut besucht und die Beteiligung der Anwesenden sehr spontan. Sie singen und beten mit Inbrunst und reden sehr unbefangen davon, wie Gott in unsere Welt eingreift, etwa Wunder geschehen lässt, und wie der Glaube an Jesus Christus einer Entscheidung – einer Bekehrung – bedürfe. Handelt es sich um einen charismatischen Gottesdienst, kommt es möglicherweise zusätzlich zum Zungenreden oder zu geistlichen Heilungen. Wer sind diese Gruppen, die häufig als »Evangelikale«, manchmal auch als »Fundamentalisten« bezeichnet werden und die sich selbst häufig lieber ganz einfach »Christen« nennen? Woher kommen sie und was bewegt sie?

Eines ist sicher, die Evangelikalen polarisieren. Sie sind zutiefst von ihrer Sache überzeugt und bereit, für ihre – manchmal kontroversen – Ansichten öffentlich einzustehen. Von aussen werden sie teils positiv, teils aber auch sehr kritisch beschrieben. Journalisten fragen, ob es sich um »Sekten« handle; reformierte Theologen ärgern sich über die ihrer Meinung nach zu simplen Formen evangelikaler Bibelauslegung; reformierte wie katholische Kirchenleitungen befürchten, dass ihnen hier eine wichtige Konkurrenz im religiösen Feld erwächst und betrachten die stabilen, z.T. sogar wachsenden Mitgliederzahlen evangelikaler Gruppen mit einer Mischung aus Bewunderung und Neid.

In diesem Kapitel gehen wir in Teil 2 zunächst auf den Begriff »Evangelikalismus« näher ein. Teil 3 liefert wichtige Zahlen, während Teil 4 die historischen Wurzeln (die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen) und die Entwicklung des Evangelikalismus in der Schweiz behandelt. Teil 5 behandelt schliesslich das Verhältnis des Evangelikalismus zur Schweizer Gesellschaft.

2. WAS MACHT DEN »EVANGELIKALISMUS« AUS?

2.1 Der Begriff »evangelikal«

Der Begriff »evangelikal« ist eine Übersetzung aus dem englischen »evangelical«, was so viel wie »evangelisch« heisst. Er wird im deutschen Sprachraum ab der Mitte des 20. Jahrhunderts als Sammelname für die hier beschriebene Form des protestantischen Christentums immer gebräuchlicher und dabei von evangelisch-reformiertem oder evangelisch-lutherischem Christentum unterschieden. Er ersetzt damit frühere (allerdings nicht völlig deckungsgleiche) Begriffe wie »pietistisch«, »positiv« oder »bibeltreu«. Die hier unter dem Begriff »Evangelikalismus« zusammengefassten Gruppen benutzen den Begriff nur zögernd zur Selbstbezeichnung und ziehen meist die Charakterisierung als »evangelisch« oder ganz einfach »christlich« vor. Dennoch verwenden wir den Begriff, da er international fest eingeführt und relativ gut definierbar ist: Als Evangelikalismus kann man eine Gruppe von (vorwiegend protestantischen) Christen bezeichnen, welche verschiedenen Konfessionen oder Denominationen angehören (sehr oft freikirchlich, z.T. aber auch landeskirchlich) und die sich durch vier Merkmale auszeichnen:

- Individuelle Bekehrung. Die Bekehrung ist die individuelle Aneignung des Heils, welches durch den Erlösungstod Jesu geschaffen wurde. Evangelikale gehen davon aus, dass Christen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt (oder in einem Zeitraum) zu einem Leben als Christ entscheiden, d.h. bekehren müssen. In diesem Zeitpunkt nimmt das Individuum die Sündenerlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi für sich selbst an, wendet sich von seinem bisherigen »sündigen« Leben ab und führt von nun an ein neues, »geistliches« Leben. Anstelle von Bekehrung sprechen Evangelikale auch von Wiedergeburt (engl.: born again; der Ausdruck stammt aus dem Johannes-Evangelium, 3.3). Evangelikale sind überzeugt, dass es einer solchen individuellen Wandlung bedürfe, bevor man sich taufen lässt. Sie treten daher normalerweise für die Erwachsenentaufe ein.
- Betonung der Erlösungstat Jesu Christi. Für Evangelikale ist der Kreuzestod Jesu Christi und die nachfolgende Auferstehung der wichtigste Moment der (Welt-)Geschichte. Es ist dieser (in ganz konkretem Sinne verstandene) Vorgang, welcher ihrer Ansicht nach das Heil für die Menschheit und für den Einzelnen verspricht.
- Wörtliches Bibelverständnis. Evangelikale sind von der göttlichen Inspiration der Bibel überzeugt und sind der Meinung, dass man den Sinn der Bibeltexte ohne grossen Interpretationsaufwand, d.h. ver-

gleichsweise »direkt«, verstehen kann. Sie sehen daher beispielsweise die in der Bibel erzählten Wundergeschichten (z.B. die Speisung der 5.000, Mt 14, 13-20) als reale, historische Tatsachen an. Durch diese Ansichten unterscheiden sich die Evangelikalen von vielen anderen Christen, welche biblische Texte ihres »mythologischen Gewands« entkleiden und »in übertragenem Sinne«, sei es symbolisch, psychologisch oder moralisch, verstehen.

- Betonung von Mission. Evangelikale sind davon überzeugt, dass der Weg zum Heil nur über Jesus Christus führt. Aus diesem Grund legen sie viel Wert auf Mission und Evangelisierung. Bekehrte Christen sollten nichtbekehrten Christen, Anhängern anderer Religionen und Religionslosen den Weg zu dieser Art von Glauben zeigen. Dies wird meist auf den »Missionsbefehl« (Mt 28, 18) zurückgeführt. Hierin unterscheiden sich die Evangelikalen von vielen anderen christlichen Kirchen, welche statt auf Mission auf interreligiösen Dialog setzen.



Abbildung 1: Taufe in einer mennonitischen Gemeinde
im Schweizer Jura

Quelle: © Peter von Gunten, ProLitteris, Zürich, 2006

2.2 Zentrale Unterschiede innerhalb des Evangelikalismus

Auch wenn die Evangelikalen in den genannten Hinsichten starke Gemeinsamkeiten aufweisen, sind sie doch andererseits auch eine sehr vielgestaltige Gruppe. Dies zeigt sich zum einen schon an der extremen organisatorischen Zersplitterung des Evangelikalismus (siehe unten). An dieser Stelle gehen wir auf drei der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale ein: Eine erste Dimension betrifft die Form der Bibelauslegung. Zwar gehen alle Evangelikalen von einer göttlichen Inspiration der Bibel und der Möglichkeit eines »direkten« Bibelverständnisses aus. Der Grad des »Literalismus« (der »Wörtlichkeit«) variiert jedoch

stark. Man kann sich ein Kontinuum vorstellen, an dessen einem Ende Evangelikale stehen, die zugestehen, dass man die Bibeltexte historisch-kritisch auslegen kann und muss, die aber der Meinung sind, dass dies an den zentralen konkreten Inhalten der Bibel nichts ändern würde. Eine mittlere Position nehmen Evangelikale ein, die für eine »historisch-grammatische Methode« plädieren, welche die Bibeltexte in ihrem historischen Kontext interpretiert, ohne jedoch die Verlässlichkeit der biblischen Texte in Zweifel zu ziehen. Am anderen Ende des Spektrums finden sich Literalisten, die davon ausgehen, dass man Bibeltexte direkt verstehen kann, ohne den historischen Kontext beachten zu müssen.

Eine zweite Dimension der Unterschiedlichkeit betrifft das Verhältnis zur Welt. Zwar gehen alle Evangelikalen davon aus, dass man sich als bekehrter Christ von der »Welt« unterscheiden müsse. Während jedoch die meisten Evangelikalen ein relativ entspanntes Verhältnis zu ihrer Umwelt haben, wird eine Absonderung (Separatismus) in manchen Gruppen sehr stark gesteigert. Diese Gruppen lehnen es beispielsweise ab, in dem Dachverband »Evangelische Allianz« mitzuarbeiten, in der auch reformierte pluralistische Kirchgemeinden mitwirken können. Eine dritte Dimension bezieht sich auf die Haltung gegenüber »geistlichen Gaben«. Als geistliche Gaben wird beispielsweise die Fähigkeit der Zungenrede, der Prophetie oder der geistlichen Heilung bezeichnet. Während die Pfingstbewegung und charismatisch orientierte Evangelikale grossen Wert auf solche Gaben legen, halten andere Evangelikale den Aspekt der Charismatik für nur beschränkt wichtig oder lehnen ihn gar ab.

2.3 Drei Typen: Charismatiker, Fundamentalisten und Moderate

Die genannten zentralen Trennlinien können verwendet werden, um grob drei grössere Gruppen innerhalb des Evangelikalismus zu unterscheiden: Die erste Gruppe, welche wir Charismatiker nennen, stellt rund ein Drittel der Schweizer Evangelikalen. Sie zeichnen sich durch grosse Betonung der geistlichen Gaben aus. Der Biblizismus ist ebenfalls sehr stark, jedoch wird auf »Absonderung« nur vergleichsweise wenig Wert gelegt. Zu diesem Typ gehören beispielsweise die Schweizerische Pfingstmission oder Bewegung Plus. Eine zweite Gruppe nennen wir die »Fundamentalisten« (ca. 10-13 % aller Evangelikalen). Ihre Hauptanliegen sind in der Absonderung von der »Welt« und einem strengen Biblizismus zu sehen. Im Unterschied zu den Charismatikern lehnen sie geistliche Gaben tendenziell ab. Beispiele für Gruppen dieses Typs sind die Action biblique oder die geschlossenen Brüder (Darbyisten). Eine dritte Gruppe besteht aus den »Moderaten«, die auf allen

drei Dimensionen (Absonderung, Biblizismus, Charismatik) mittlere Messwerte aufweisen. Sie machen rund die Hälfte der Evangelikalen aus. Hier finden wir viele ältere Freikirchen, z.B. die Methodisten, die Freien Evangelischen Gemeinden oder die Evangelische Gesellschaft. Tabelle 1 belegt diese Unterschiede anhand von Daten einer repräsentativen Umfrage unter evangelikalen Freikirchen in der Schweiz (Stolz/Favre 2005).

Tabelle 1: Unterschiede zwischen drei Typen von evangelikalen Gruppen

	Charismatisch	Fundamenta- listisch	Moderat
Absonderung Die Christen sollten sich mehr von der Gesellschaft absondern, um ein radikal anderes Leben zu führen*	8.7 %	33.0 %	7.5 %
Charismatik Ich habe die Erfahrung der »Geisttaufe« gemacht**	77.8 %	22.8 %	26.5 %
Bibilizismus Die Bibel ist das Wort Gottes und muss streng wörtlich verstanden werden	57.1 %	66.9 %	39.5 %
Total Befragte (3)	361	361	378
* Vollständig u. eher einverstanden; ** vollständig einverstanden			

2.4 Organisatorische Fragen

Evangelikale Gemeinden können auch nach ihrem Organisationsprinzip unterteilt werden. Zu unterscheiden sind episkopale, presbyterianische und kongregationalistische Kirchenverfassungen. In episkopalen Verfassungen liegt die Leitung bei einem Einzelnen, dem Bischof. Die evangelisch-methodistische Kirche kennt das Bischofsamt und weist daher episkopale Elemente auf. Im presbyterianischen Modell liegt die Leitung bei einem Rat von »Ältesten«, den »Presbytern«. Ein evangelikales Beispiel wären die Chrischona-Gemeinden. In kongregationalistischen Gemeinden ist es die Versammlung der Gläubigen, welche die Leitung innehat (z.B. Freie Evangelische Gemeinden). Viele Kirchen weisen Mischformen der idealtypischen Verfassungsformen auf.

2.5 Vormodern oder modern?

Die Evangelikalen weisen in einer interessanten Art gleichzeitig sehr vormoderne und sehr moderne Züge auf. In gewisser Weise sind ihre Glaubensansichten vormodern; sie gehen hinter das Zeitalter der Aufklärung zurück, indem sie das Eingreifen eines personhaft gedachten Gottes und Wunder für möglich erklären. Gleichzeitig ist die Betonung der Wichtigkeit des Individuums und seiner individuellen Ausdrucksmöglichkeiten sehr aktuell und für heutige Individuen attraktiv. Genau so modern ist die konsequente Ausrichtung am immer mehr um sich greifenden religiösen Markt, in welchem die Individuen wählen, was ihnen gefällt. Dementsprechend sind die Evangelikalen Meister in der Kunst, ihre Botschaft ansprechend und aktuell »zu verpacken«: mit aktueller Musik, Lichtshow, Theater, Multimedia usw.

2.6 Zum Fundamentalismus- und Sektenverdacht

Häufig werden Evangelikale pauschal als »Fundamentalisten« bezeichnet und damit gleichzeitig abgelehnt. Wir selbst haben den Begriff oben (in einem wertfrei gemeinten Sinne) nur für eine bestimmte Gruppe der Evangelikalen gebraucht – diejenigen, die separatistische und biblizistische Aspekte betonen. Der Begriff ist allerdings mit grosser Vorsicht zu gebrauchen. Historisch ist er zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden, als konservative Christen in den USA eine Schriftenreihe namens »The Fundamentals« herausgaben. Ihr Ziel war es, modernistische Tendenzen in protestantischen Denominationen zu bekämpfen und so ein Fundament von unumstösslichen biblischen Wahrheiten festzulegen. »Fundamentalismus« war für diese Christen ein positiv gewerteter Begriff. Es war aus ihrer Sicht sinnvoll und notwendig, sich von der Welt zu unterscheiden, die Bibel wörtlich zu verstehen und in ihr ein festes »Fundament« zu sehen. In der Folge wurde der Fundamentalismusbegriff von Aussenstehenden dann aber negativ gewertet und auf andere religiöse und nichtreligiöse Gruppen übertragen, z.B. auf bestimmte islamische, jüdische, hinduistische und politische Gruppierungen. »Fundamentalismus« erhielt die Bedeutung von gewaltbereit, anti-demokratisch, gefährlich, fanatisch usw. Heutige Evangelikale und Fundamentalisten wehren sich jedoch dagegen, mit einem solchen negativen Bild pauschal als gewaltbereit und subversiv angesehen zu werden. Sie weisen zu Recht auf grosse Unterschiede zu möglicherweise ebenfalls als »fundamentalistisch« angesehene Strömungen in anderen Religionen hin.

Neben dem »Fundamentalismusvorwurf« haben sich Evangelikale

heutzutage auch oft mit dem »Sektenverdacht« auseinander zu setzen. Eine der häufigsten Fragen lautet, ob es sich bei dieser oder jener evangelikalen Gruppe um eine »Sekte« handle. Es ist richtig, dass evangelikale Gruppen im Vergleich zu anderen religiösen Gruppen oft einen hohen internen Konsens aufweisen und eine starke soziale Kontrolle kennen. Dies jedoch vorschnell mit dem negativen Sektenbegriff zu bezeichnen und damit gleichzeitig zu verurteilen, wäre wissenschaftlich unverantwortlich.

3. DER EVANGELIKALISMUS DER SCHWEIZ IN ZAHLEN UND FAKTEN

3.1 Anzahl von Evangelikalen in der Schweiz

Eine verlässliche Zahl der Evangelikalen in der Schweiz existiert nicht. In der Volkszählung 2000 gaben 100.864 Personen an, einer religiösen Gruppe anzugehören, welche hier als evangelikal bezeichnet wird. Dies entspricht 1,3 Prozent der Schweizer Gesamtbevölkerung. Da aber viele Evangelikale neben ihrer Freikirchlichen Mitgliedschaft auch noch in der reformierten Kirche Mitglied sind, haben wahrscheinlich viele nur letztere Mitgliedschaft angegeben. Zudem gibt es evangelikale Strömungen innerhalb der reformierten Kirche, die der Volkszählung verborgen bleiben müssen. Beachtet man diese Faktoren, so lässt sich schätzen, dass insgesamt etwa 2-4 Prozent der Schweizer Bevölkerung dem Evangelikalismus zugerechnet werden müssen. Die Volkszählungsdaten zeigen, dass die Gruppierung der Evangelikalen in den letzten Jahrzehnten insgesamt leicht gewachsen ist. Dieses Wachstum geht auf vier Faktoren zurück: eine vergleichsweise hohe Geburtenrate, das Vermögen, die Kinder grossteils in den eigenen Reihen zu halten, einer gewissen Fähigkeit (v.a. im charismatischen Sektor), neue Bekehrte zu gewinnen und die Zuwanderung von Evangelikalen aus anderen Ländern. Obwohl der Evangelikalismus gesamthaft gesehen nur eine kleine Minderheit darstellt und obwohl er nur geringfügig gewachsen ist, ist seine Bedeutung im religiösen Feld in den letzten Jahrzehnten stark gestiegen. Er wird von den Grosskirchen zunehmend als »Herausforderung« (Weibel 1995) angesehen. Dies liegt daran, dass die Grosskirchen im gleichen Zeitraum starke Schrumpfungsprozesse haben hinnehmen müssen und ihre eigenen Mitglieder sehr viel weniger mobilisierbar sind als diejenigen der evangelikalen Gemeinschaften.

3.2 Anzahl von evangelikalen Gemeinschaften und Denominationen

In der Schweiz finden sich gegenwärtig rund 1500 freikirchliche Gemeinschaften, die dem Evangelikalismus zugerechnet werden können. Rund 1200 dieser Gemeinschaften haben sich in insgesamt 40 so genannten Denominationen (Föderationen) zusammengeschlossen. Die übrigen rund 300 Gemeinschaften sind völlig unabhängig. Die grössten Denominationen sind die Evangelische Chrischona-Gemeinden, die Heilsarmee, die Freien Evangelischen Gemeinden (FEG), die Schweizerische Pfingstmission, die Evangelisch-methodistische Kirche (EMK), das Evangelische Gemeinschaftswerk (EGW) und der Evangelische Brüderverein. Die EMK und zum Teil das EGW bezeichnen sich allerdings lieber als »evangelisch« denn als »evangelikal«. Alle diese Verbände zählen je über 10.000 Mitglieder und Sympathisanten. Für die Westschweiz kann man die AESR (Assemblées et Eglises évangélique de Suisse romande) mit rund 40 Gemeinden und 6.000 Mitgliedern oder Sympathisanten erwähnen.

In der deutschen und französischen Schweiz existieren Dachverbände evangelikaler Gemeinschaften: die Vereinigung freikirchlicher Gemeinschaften (VFG), die Schweizerische Evangelische Allianz und das Réseau évangélique. Die unabhängigen Gemeinschaften finden sich oft in Grossstädten; nicht selten handelt es sich um Gruppen von Immigranten. Beispiele sind etwa kongolesische oder lateinamerikanische Gruppen in Genf oder Zürich. Die Anzahl der evangelikal ausgerichteten Gläubigen innerhalb der reformierten Landeskirche ist schwer zu schätzen. Nach den Untersuchungen, die über Glauben in der Schweiz vorliegen, kann man aber von höchstens 5-10 Prozent der (formalen) Mitglieder ausgehen.

3.3 Soziale Klasse und Familienstruktur

Manchmal wird behauptet, der Evangelikalismus sei vor allem ein Unterschichtsphänomen. Dies ist für die Schweiz nicht richtig. Die Evangelikalen in der Schweiz sind in keiner sozialen Klasse über- oder untervertreten. Ihr Bildungsniveau und Einkommen unterscheidet sich nicht von dem der Schweizer Bevölkerung insgesamt. Ein deutlicher Unterschied zur Gesamtbevölkerung findet sich demgegenüber in Bezug auf die Familienstruktur. Evangelikale heiraten häufiger und früher und sie haben im Schnitt mehr Kinder als die Schweizer Gesamtbevölkerung. Frauen sind häufiger als Hausfrauen tätig und die Scheidungsrate ist im Vergleich sehr gering. Diese Unterschiede sind offensichtlich

durch die religiös gestützten konservativen Familienwerte und die konservative Sexualmoral der Evangelikalen bedingt, auf die wir im folgenden Abschnitt eingehen.

3.4 Normen und Werte

Evangelikale treten im Allgemeinen für eine konservative Sexualmoral ein. Sex vor der Ehe wie auch Homosexualität werden meist abgelehnt. Argumentiert wird mit Bibelstellen (etwa Römerbrief 1, 24-32). Auch wenn es um Geschlechterrollen geht, sind Evangelikale im Schnitt konservativer als die Schweizer Gesamtbevölkerung. Oftmals verweisen sie auf 1. Kor 11, 3 oder Eph 5, 24-25: »Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat [...]«. Allerdings finden sich – vor allem bei den »Moderaten« – auch liberalere, manchmal sogar extrem progressive Einstellungen. Evangelikale interessieren sich nicht weniger für Politik als die Gesamtbevölkerung; 50 % der Evangelikalen unterstützen jedoch eine der beiden konfessionellen Parteien EVP oder EDU, die insgesamt in der Schweiz eher eine marginale Rolle spielen.

3.5 Geografische Verteilung

Evangelikale Gruppen sind in der Schweiz vor allem in den traditionell protestantischen Kantonen zu finden, weniger dagegen in traditionell katholischem Gebiet. Die Evangelikalen bemühen sich jedoch seit einiger Zeit, auch letztere Gebiete stärker zu evangelisieren, so z.B. den Kanton Wallis oder die Zentralschweiz, wo die Evangelikalen kaum 1 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Den höchsten Prozentsatz Evangelikaler finden wir im Kanton Bern (etwa 4 %). In manchen bernischen Gebieten, so z.B. im Bernischen Jura oder im Berner Oberland, steigen diese Zahlen z.T. bis auf 12 Prozent.

4. DIE HISTORISCHEN WURZELN UND DIE ENTWICKLUNG DES EVANGELIKALISMUS IN DER SCHWEIZ

Die heute sichtbare evangelikale Vielfalt ist das Ergebnis eines seit dem 16. Jahrhundert dauernden, typisch protestantischen Abspaltungs- und Differenzierungsprozesses. Im Folgenden skizzieren wir die vier wichtigsten Etappen dieser Entwicklung.

4.1 Die Anabaptisten (16. Jahrhundert)

Etwas vereinfachend lässt sich der Beginn des nicht nur schweizerischen, sondern weltweiten Evangelikalismus in Zürich festmachen. Von 1520 an formierte sich im Umfeld von Huldrych Zwingli (1484-1531), dem Zürcher Reformator, eine besonders radikale Gruppe rund um Konrad Grebel (ca. 1498-1526). Die Gruppe folgte grossteils dem reformatorischen Anliegen Zwinglis, trat aber für eine radikale Trennung von Kirche und Staat und die Bildung einer Gemeinschaft von Christen nach neutestamentlichem Modell ein. Die Kirche sollte damit nur noch aus »authentischen« Christen bestehen; nur sie sollen auch getauft werden (als Erwachsene). Zwingli verurteilte die Bewegung – nach anfänglicher Sympathiebezeugung – aufs Schärfste und die Anabaptisten (= Wiedertäufer), wie man sie nannte, wurden verjagt, z.T. auch verurteilt und umgebracht. Sie flohen ins bernische Emmental oder ins Ausland. Aus den Anabaptisten entwickelten sich die täuferischen Gruppen der Mennoniten, Amish und Hutterer. Im Bernischen Jura leben noch heute rund 2.000 Mennoniten in vierzehn Gemeinden. Gemäss der Volkszählung 2000 gibt es in der Schweiz gesamthaft 5.763 Menschen, welche sich einer (wieder-)täuferischen Tradition zurechnen.

4.2 Pietismus (17./18. Jahrhundert)

Eine zweite wichtige Quelle des heutigen Schweizer Evangelikalismus bildet der Pietismus. Es handelt sich ursprünglich um eine innerkirchliche Erneuerungsbewegung des Lutheranismus, welche Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland rund um Persönlichkeiten wie Jakob Spener (1635-1705) und Hermann Francke (1663-1727) begann. Im 18. Jahrhundert griff die Bewegung auch auf die Schweiz über. Pietisten richteten sich gegen verwissenschaftlichte Theologie und erstarrte Dogmen; stattdessen traten sie für die individuelle Aneignung des Glaubens und dessen Umsetzung im täglichen Leben ein. Das Individuum solle eine »Bekehrung« oder »Wiedergeburt« erfahren, um fortan das Leben in zutiefst christlicher Weise zu führen (tiefe Frömmigkeit, eigenes Bibelstudium, Mission). Pietisten trafen sich in kleinen Gruppen, so genannten Hauskreisen, in welchen sie gemeinsam beteten und die Bibel lasen. Noch heute finden sich in der Schweiz Gruppen, die direkt auf den Pietismus zurückgehen, so die Herrnhuter Brüdergemeine. Der Einfluss des Pietismus auf die spätere Erweckungsbewegung und den Evangelikalismus ist bis heute äusserst stark. Eine dem Pietismus verwandte (und von ihm beeinflusste) Bewegung, welche in England entstand und von dort weltweit wirksam wurde, ist der Methodismus. Aus ihm heraus

entwickelte sich unter anderem die Evangelisch-methodistische Kirche und die Heilsarmee, welche beide auch in der Schweiz zu finden sind.

4.3 Die (neopietistische) Erweckungsbewegung (19. Jahrhundert)

Im 19. Jahrhundert kam es – dies ist eine dritte Wurzel des heutigen Evangelikalismus – in Deutschland und der Schweiz zu einer tief greifenden Erweckungsbewegung (»Réveil«, manchmal auch »Neopietismus« genannt). Die wichtigsten Schweizer Zentren lagen in Genf, Basel und Bern. Viele Themen des Pietismus wurden wieder aufgenommen; hinzu kam ein starker Akzent auf soziale Gleichheit der Klassen innerhalb der Gruppe sowie die Gründung christlicher Hilfswerke, Missions- und Bibelgesellschaften. Ursprünglich als innerkirchliche Erneuerung gedacht, geriet die Erweckungsbewegung schnell in Konflikt mit der (Staats-)Kirche. Folge war die Neugründung einer grossen Anzahl von Freikirchen, die noch heute bestehen, so beispielsweise die Freien Evangelischen Gemeinden (FEG), die Evangelische Gesellschaft, die Chrischona-Gemeinden oder das Evangelische Gemeinschaftswerk, um nur einige zu nennen. Im Zuge der Erweckung wurde 1847 die Evangelische Allianz gegründet (Mitgründer war Henri Dunant, Gründer des Roten Kreuzes), deren Ziel es war, evangelikale Christen zu vereinigen und gemeinsame Anliegen zu fördern.

4.4 Pfingstbewegung und Charismatik (20. Jahrhundert)

Eine vierte Wurzel des heutigen Evangelikalismus ist in der Pfingstbewegung und der aus ihr erwachsenen charismatischen Bewegung zu sehen. Die Pfingstbewegung entstand Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA aus methodistischen und erwecklichen Wurzeln. Wichtige Gründerfiguren waren Charles Parham (1873-1929) und William J. Seymour (1870-1922). Die Pfingstbewegung legte Wert auf »geistliche Gaben«, so beispielsweise das »Reden in Zungen« (Glossolalie), die Fähigkeit der Prophetie und das geistliche Heilen von Krankheiten.

Zentral ist die Auffassung, dass diese in der Bibel beschriebenen Sachverhalte »Gaben« sind, die auch heute noch konkret erfahren und angewendet werden können. Christen sollten daher nach der Bekehrung in einer spezifischen zweiten Erfahrung den Heiligen Geist empfangen (= »Glaubenstaufe« oder »Feuertaufe«). Meist äussert sich dies in der Zungenrede: Die Person spricht in einer unbekannten, ihr selbst nicht verständlichen Sprache, wobei die Äusserungen jedoch manchmal von anderen Christen interpretiert werden können (Bezugspunkt ist

Apk. 2, 1-5). Anschliessend ist die Person mit dem Heiligen Geist erfüllt und besitzt möglicherweise auch noch weitere Gaben, die sie anwenden kann. Pfingstliche Gottesdienste sind von Anfang an äusserst emotional und von der Erfahrung ebensolcher Gaben geprägt. Diese neue christliche Form entwickelt sich zu einer der erfolgreichsten religiösen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Schätzungen belaufen sich auf 500 Millionen Mitglieder weltweit.

In der Schweiz sind aufgrund der Pfingstbewegung zahlreiche neue Kirchen entstanden, so z.B. die Schweizerische Pfingstmission, Bewegung Plus/Gemeinde für Urchristentum, die Freie Christengemeinde und viele weitere. Aufgrund des grossen Erfolges der Pfingstbewegung in Süd- und Mittelamerika, Afrika und Asien haben sich auch viele »ethnische« Pfingstkirchen gebildet, in denen sich pfingstlich orientierte Migranten treffen.

Die charismatische Bewegung begann in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Viele bisher nicht pfingstlich orientierte evangelikale Gruppen übernahmen die Ideen der »geistlichen Gaben« in mehr oder weniger abgeschwächter Form und in oft leicht veränderter Interpretation. Es finden sich daher heute Gläubige, die »geistgetauft« sind, in sehr vielen verschiedenen Denominationen, nicht nur in der Pfingstbewegung selbst. Die charismatische Bewegung hat ihrerseits wiederum zur Neugründung von Kirchen geführt, so z.B. zur Entstehung von Vineyard oder der International Christian Fellowship (ICF).

Heilungsgottesdienste

Charismatische oder pfingstliche Heilungsgottesdienste sind oft äusserst emotionale Anlässe. Rockiger Lobpreis, Gebete und Zeiten der inneren Öffnung machen meist den Anfang. Der Evangelist suggeriert, dass jetzt bald sehr viele Heilungen stattfinden werden. Die Stimmung wird langsam intensiver, heisser, und einige Personen tanzen, zittern, reden in Zungen oder heben die Hände. Jetzt verkündet der Evangelist prophetisch, nun sei gerade die Zeit für eine Ausschüttung des Heiligen Geistes für Personen mit Migräne, Beinleiden, Herzfehler oder andere Probleme. Die hierunter leidenden Personen sollten nach vorne kommen. Diejenigen, die dies tun, finden mehrere Helfer, welche ihnen die Hand auflegen und für sie beten. Immer wieder kommen Personen nach vorn und berichten, wie sie – jetzt gerade oder schon früher – vom Heiligen Geist geheilt worden sind. Sie werden aufgefordert zu zeigen, wie sie nun wieder hören, Arme bewegen oder ohne Stock laufen können. Diese »Zeugnisse« werden enthusiastisch begrüsst, Applaus brandet auf,

der Evangelist ruft »Amen«, »Hallelujah«. Die medizinische »Echtheit« solcher Heilungen ist umstritten (Stolz 2007).

4.5 Zur Entwicklung im 20./21. Jahrhundert

Die Entwicklung des Evangelikalismus erschöpft sich allerdings nicht in der Entstehung der lokalen Gemeinden in den vergangenen Jahrhunderten. Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts hat sich der Evangelikalismus der Schweiz zu einem eigentlichen »sozialen Milieu« entwickelt, welches sich nicht nur auf die lokalen Gemeinschaften, sondern auch auf eine Vielzahl von Ereignissen (heute oft »events« genannt), Bewegungen, Organisationen und Initiativen stützt. Hierdurch kommt es zu einer überdenominationellen Identität, zu einem allgemeinen evangelikalen Zugehörigkeitsbewusstsein. Im Folgenden nennen wir einige Beispiele solcher milieubildenden Ereignisse und Strukturen:

- Unter dem Einfluss des weltbekannten Evangelisten Billy Graham versammelten sich evangelikale Verantwortungsträger der ganzen Welt 1974 in Lausanne, um die so genannte Lausanner Erklärung zu verabschieden. Ein zweiter solcher Kongress fand 1991 in Manila statt und gab ebenfalls Anlass zu einer Erklärung. Beide Texte schreiben klassische evangelikale Positionen fest, beinhalten aber auch ein Bewusstsein der Verantwortung gegenüber der »Dritten Welt«. Der grösste Teil der evangelikalen Freikirchen der Schweiz unterstützt diese Erklärungen.
- Seit einigen Jahren investieren die Evangelikalen immer mehr Geld und Energie in die Medien. So entstand 1992 die Sendung »Fenster zum Sonntag«, welche vollumfänglich durch Spenden finanziert wird und am Wochenende auf SF2 ausgestrahlt wird, genauso wie zahlreiche andere evangelikale Sendungen, welche auf Regionalsendern in der Romandie gesendet werden. Immer mehr werden auch Internetseiten zu wichtigen Brennpunkten evangelikaler Ansichten. Beispiele sind livenet.ch, jesus.ch oder topchrétien.org. Zu nennen sind ferner zahlreiche evangelikale Verlagshäuser und Zeitschriften, welche sehr oft stark auf Zielgruppen ausgerichtet sind. Alle grösseren Schweizer Städte weisen überdies evangelikale Buchhandlungen auf.
- Schliesslich ist an die steigende Bedeutung von Massenveranstaltungen zu erinnern. Ein gutes Beispiel ist der Christustag, der wohl wichtigste evangelikale Event der Schweiz. Er findet etwa alle vier Jahre statt und zog 2004 in Basel 40.000 Menschen an. Auch andere Veranstaltungen, vor allem pfingstlicher oder charismatischer Art,

haben Erfolg. So wurde beispielsweise eine *Conférence pour la guérison* im Jahre 2005 in Lausanne von mehreren tausend Personen besucht. Auch die Levitencamps der Organisation Schleife (Pastor Geri Keller) in Winterthur oder die Versammlungen am 1. August, an welchen tausende von Christen für die Schweiz beten, können genannt werden. Vor allem jüngere Evangelikale identifizieren sich stark mit dieser Art von Ereignissen.



Abbildung 2: Der Evangelist Reinhard Bonnke während einer Predigt an der *Conférence pour la guérison* 2005 in Lausanne
Quelle: © IAHM-AIMG/Aerne (Association internationale des ministères de guérison), 2005

5. DER EVANGELIKALISMUS UND DIE SCHWEIZER GESELLSCHAFT

Im Vergleich zu früheren Jahrhunderten, in denen evangelikale Christen z.T. massiv bekämpft wurden, ist das Verhältnis zwischen den Evangelikalen und der Schweizer Gesellschaft heute sehr friedlich. Der Evangelikalismus wird (meist) als selbstverständlicher Teil der religiösen Szene anerkannt. Neben als positiv empfundenen Austauschbeziehungen finden sich allerdings auch heute noch gewisse Spannungen.

5.1 Verhältnis zu den Landeskirchen

Traditionell unterhalten die Evangelikalen zu den reformierten Landeskirchen ein gespaltenes Verhältnis. Sie lehnen die – immer aus ihrer Sicht – zu grosse Intellektualität der reformierten Theologen, das liberale und aufgeklärte Gedankengut, das Aufgehen des Glaubens in Kultur, Moral oder Psychologie, die fehlende Frömmigkeit und die Unsicherheit

in Glaubensfragen ab; und sie versuchen zum Teil, die reformierte Kirche von innen zu reformieren. Umgekehrt betrachten viele Reformierte den Evangelikalismus ebenfalls sehr skeptisch. Sie empfinden ihn als simplifizierend und dogmatisch, bezichtigen ihn, die Kirche »unterwandern« zu wollen. Solche Spannungen, wie sie seit langer Zeit vorhanden sind, finden sich auch heute noch in vielen reformierten Gemeinden. In anderen Gemeinden kommt es dagegen zu einer guten Zusammenarbeit.

Auf höchster Ebene findet sich das gespaltene Verhältnis ebenfalls wieder. Um nur zwei Beispiele anzuführen: Einerseits unterstützen die reformierten Kirchen etwa evangelikale Unternehmungen wie den Christustag. Andererseits wurden Evangelikale nicht in den von dem SEK (Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund) initiierten »Rat der Religionen« aufgenommen, einem Rat, in welchem sich Muslime, Juden, Katholiken (römisch-katholisch), Christkatholiken und Reformierte treffen.

5.2 Verhältnis zur Gesellschaft

Zwischen der Gesellschaft im Allgemeinen und dem Evangelikalismus findet sich ebenfalls ein ambivalentes Verhältnis, das sich durch verschiedene Entwicklungen noch verkompliziert. Zum einen wächst die religiöse Pluralität der Schweizer Gesellschaft. Die Grosskirchen verlieren ihr Monopol, und es wird immer deutlicher, dass auch andere religiöse Gruppen einen legitimen Platz in dieser Gesellschaft beanspruchen dürfen. Das führt dazu, auch den Evangelikalen mehr Legitimität einzuräumen. Denkbar ist etwa, dass sie eines Tages ebenfalls »öffentlich-rechtlich« anerkannt sein könnten. Anstrengungen in diese Richtung sind derzeit in den Kantonen Waadt und Neuenburg im Gang, wo neue Kantonsverfassungen Verfahren für die öffentlich-rechtliche Anerkennung von religiösen Gruppen vorsehen. Andererseits säkularisieren sich weite Teile der Bevölkerung zunehmend. Dies führt dazu, dass der Evangelikalismus mit seinen verbindlichen Glaubensansichten und seiner starken Praxis immer stärker als »fremd«, »absondernd« und »fundamentalistisch« in einem negativen Sinne angesehen wird. So ist etwa das evangelikale Engagement gegen die Anerkennung homosexueller Ehen oder gegen die Verbreitung der Harry-Potter-Filme (Evangelikale glauben an die Gefährlichkeit von »Zauberei«) für weite Teile der Schweizer Bevölkerung nicht nachvollziehbar. Es bleibt abzuwarten, welche Konstellationen sich aus diesen gegenläufigen Entwicklungen ergeben. Sicher ist jedoch, dass die Evangelikalen bis auf absehbare Zeit ein wichtiger Bestandteil der religiösen Landschaft der Schweiz bleiben werden.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zum Evangelikalismus

- Campiche, Roland J. (Hg.) (2001): *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*, Lausanne: Observatoire des Religions en Suisse (ORS).
- Jung, Friedhelm (1992): *Die deutsche evangelikale Bewegung: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Frankfurt a.M.: Lang.
- Marsden, George M. (1991): *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

6.2 Evangelikalismus in der Schweiz

- Favre, Olivier (2006): *Les Eglises évangéliques de Suisse, origines et identités*, Genf: Labor et Fides.
- Lüthi, Marc (1994): *Les assemblées évangéliques de Suisse romande sous la loupe: les membres, les anciens, les pasteurs*, Genf: Ed. Je sème.
- Stolz, Jörg (1999): »Evangelikalismus als Milieu.« In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25, 1, S. 89-119.
- Stolz, Jörg/Favre, Oliver (2005): »The evangelical milieu. Defining criteria and reproduction across the generations.« In: *Social Compass* 52, 2, S. 169-183.
- Stolz, Jörg (2007): »«Le Seigneur va guérir une multitude d'entre vous ce matin». Une étude de cas d'un atelier de guérison pentecôtiste.« In: Durisch, Nicole/Rossi, Illario/Stolz, Jörg (Hg.), *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérison spirituelle*, 67-86 Genf: Labor et Fides.
- Weibel, Rolf (1995): *Katholikinnen und Katholiken vor der evangelikalen Herausforderung*, Luzern/Balgach: Schweizerische Kirchenzeitung.

6.3 Film- und Bilddokumente

- »Im Leben und über das Leben hinaus. Ici-bas, au-delà«. (2005) (Über Täufer in der Schweiz und den USA). Ein Film von Peter von Gunten. CINOV Filmproduktion Bern in Koproduktion mit SRG SSR idée suisse/SFDRS. www.artifar.com/clients/vogu/ »Au nom de Dieu et de la patrie« (2006), Temps présent, un reportage de Romain Miranda et Jean-Bernard Menoud, 9 März 2006, TSR 1

6.4 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz:

www.freikirchen.ch

Schweizerische Evangelische Allianz: *www.each.ch*

Evangelium in Radio und Fernsehen: *www.erf.ch*

Fenster zum Sonntag: *www.sonntag.ch*

Livenet.ch – Internetportal von Schweizer Christen: *www.livenet.ch*

Jesus.ch: *www.jesus.ch*

Topchrétien.com: *www.topchrétien.com*

→ 8. CHRISTLICHE »SONDERGRUPPEN«: NEUE GEMEINSCHAFTEN DES 19. JAHRHUNDERTS

ROLF WEIBEL

1. EINLEITUNG

Die Eidgenössische Volkszählung 2000 belegt, dass die christlich geprägte Schweiz religiös und weltanschaulich bunter geworden ist. Sie zeigt auch, dass neben dem landeskirchlichen ein freikirchliches Christentum an Bedeutung zugenommen hat. So wurde die christ-katholische Kirche als die dritte Landeskirche nicht nur von der jüdischen Glaubensgemeinschaft, sondern auch von christlichen Glaubensgemeinschaften wie Jehovas Zeugen und der Neuapostolischen Kirche zahlenmässig überholt. Kleinere, von der Mehrheit abweichende Gruppierungen gab es im schweizerischen Christentum schon immer. Seit dem 19. Jahrhundert haben Anzahl und Bedeutung der christlichen Glaubensgemeinschaften neben den Landeskirchen indes erheblich zugenommen. Neben anderen Nachschlagewerken fasst sie auch das neue »Historische Lexikon der Schweiz« mit dem Doppelbegriff »Freikirchen und Sekten« zusammen. Das vorliegende Kapitel legt in Teil 2 die Problematik dieser Begriffe und die grundlegende Schwierigkeit dar, diese recht unterschiedlichen Gemeinschaften mit vereinheitlichenden Begriffen zu bezeichnen. Teil 3 benennt den Grössenumfang der in Teil 4 sodann einzeln dargestellten Gemeinschaften und Kirchen. Der abschliessende Teil 5 benennt knapp einige Risiken und Chancen dieser neuen, im 19. Jahrhundert entstandenen Gemeinschaften für die Schweiz.

2. BEGRIFFE

2.1 Was ist eine christliche »Sondergruppe«?

Verschiedene Religionsgemeinschaften, die sich im 19. Jahrhundert vom protestantischen Mainstream abgespalten haben und sich sowohl theologisch als auch soziologisch in einer erheblichen Distanz zu den übrigen christlichen Kirchen befinden, werden oft als christliche »Sondergruppen« oder »Sondergemeinschaften« bezeichnet. Diese Gruppen zeichnen sich – im Vergleich zu den anderen Kirchen – durch die besondere Betonung bestimmter biblischer Elemente, eigene religiöse Praxisformen, z.T. neue, die biblischen Schriften ergänzende Glaubensinhalte, oft aber auch durch eine besondere soziale Abschlüssung aus. In der gesellschaftlichen Realität werden christliche Sondergruppen oft nega-

tiv wahrgenommen und als »Sekten« bezeichnet. Auch der Sondergruppen-Begriff selbst kann theologisch aufgeladen werden und negative Konnotationen aufweisen. In diesem Kapitel verwenden wir die Begriffe »Sondergruppe« oder »Sondergemeinschaft« jedoch wertfrei. Aus religionswissenschaftlicher Sicht wird nicht gewertet, ob nun die besonderen Ansichten dieser Gruppen »besser« oder »schlechter« seien als diejenigen anderer Kirchen oder Gemeinschaften. Wenn wir also von »Sondergruppen« sprechen, so ist nur die objektiv beobachtbare Tatsache gemeint, dass die betreffenden Gruppen in einer bestimmten Distanz zu ihrer sozialen und religiösen Umwelt leben, dass sie sich selbst mehr oder weniger stark »abschliessen«, aber auch von der Umwelt in verschiedenen Graden ausgeschlossen, abgelehnt werden. Die Distanz, welche die betreffenden Gruppen zu ihrer sozialen und religiösen Umwelt aufweisen, ist historisch unterschiedlich. Die Siebenten-Tags-Adventisten etwa sind ein anschauliches Beispiel dafür, wie eine Gemeinschaft die Distanz zu ihrer Umwelt im Verlaufe der Zeit verringert: Aus einer Erweckungsbewegung in den USA entstand eine Kirche, die in Europa zunächst als »Sekte«, dann als »Sondergemeinschaft« und heute als Freikirche wahrgenommen wird.

Die weltweit wichtigsten und auch in der Schweiz zahlenmässig umfangreich vertretenen »Sondergruppen« sind die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Christliche Wissenschaft und Jehovas Zeugen. Sie entstanden alle in den USA im Zeitraum 1830 bis 1881. Hinzu kommt die Neuapostolische Kirche, die sich als Fortsetzung der 1832-1835 in England entstandenen katholisch-apostolischen Bewegung versteht.

2.2 Eine Typologie

Christliche Sondergemeinschaften können nach verschiedenen Kriterien unterschieden werden. Für unsere Zwecke bietet sich eine inhaltliche Einteilung an. Wir unterscheiden Endzeitgemeinden, Apostelgemeinden, Heilungsgemeinden und Neuoffenbarer. Endzeitgemeinden (Adventisten, Zeugen Jehovas) betonen in besonderer Weise das baldige Ende dieser Welt und die Wiederkunft Jesu Christi. Apostelgemeinden (z.B. Neuapostolische Kirche) geht es darum, das Apostelamt wieder einzusetzen, um die Kirche auf die Wiederkunft Christi vorzubereiten. Um die Wiedereinführung des verloren gegangenen biblischen Elements des Heilens geht es den Heilungsgemeinden (Kirche Christi, Wissenschaftler). Neuoffenbarer schliesslich ergänzen die Bibel um zusätzliche Offenbarungen. In diese letztere Gruppe lässt sich die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage einteilen.

3. ZAHLEN

Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten hat nach Eigenangaben weltweit knapp 14 Millionen und in der Schweiz 4.319 getaufte Gemeindeglieder. Die Eidgenössische Volkszählung 2000 gibt die Zahl mit 2.809 Mitglieder an, wobei die niedrigere Zahl nicht erstaunlich ist, da diese Angabe auf dem Fragebogen nicht vorgedruckt war und unter dem Punkt »andere Kirche oder Religionsgemeinschaft« selbst zu ergänzen war. Den Zeugen Jehovas gehören nach Eigenangaben weltweit 6,6 Millionen Mitglieder, in der Schweiz gemäss Volkszählung 20.330 Personen an. Die Neuapostolische Kirche hat nach Eigenangaben weltweit gut 11 Millionen und in der Schweiz 34.754 Mitglieder (gemäss Volkszählung knapp 28.000). Die Christliche Wissenschaft gibt keine Mitgliederzahlen bekannt und ihre Anzahl ist zu klein, als dass sie die Volkszählung gesondert auflistet. Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage hat nach Eigenangaben weltweit gut 12 Millionen und in der Schweiz rund 7.500 Mitglieder (gemäss Volkszählung 3.436).

Bemerkenswert ist das Wachstum von Jehovas Zeugen; in den letzten 30 Jahren hat sich ihre Mitgliederzahl verdoppelt. In den vergangenen Jahren sind rund 1.500 italienische und spanische Zeit- bzw. Gastarbeiter, die in der Schweiz Zeugen Jehovas geworden sind, abgewandert. Mehr als aufgefangen wurde dieser Zahlenrückgang hingegen durch die Bekehrung von Gastarbeitern aus Portugal und Flüchtlingen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Gemäss der Volkszählung leben Zeugen Jehovas vor allem in kleineren Städten und in der italienischen Schweiz; bei ihnen ist der Ausländeranteil mit 42,4 Prozent sehr hoch, gut ein Viertel der Zeugen Jehovas ist italienischer Herkunft. Nahezu alle Zeugen Jehovas, die in einer Partnerbeziehung leben, sind verheiratet. Die Neuapostolische Kirche hat in der Deutschschweiz deutlich mehr Mitglieder als in den anderen Sprachregionen; an Bedeutung verloren hat sie im städtischen Raum. Sowohl die Zeugen Jehovas als auch die Neuapostolische Kirche zeichnen sich durch einen im gesamtschweizerischen Vergleich niedrigen Anteil an Mitgliedern mit tertiärer Ausbildung aus.

4. ZUR GESCHICHTE UND GEGENWART DER GEMEINSCHAFTEN IN DER SCHWEIZ

Die hier zu behandelnden christlichen Sondergruppen sind alle im 19. Jahrhundert aus dem Ausland in die Schweiz gekommen. Dies wurde insbesondere dadurch erleichtert, dass in der Schweiz seit 1848 bzw. 1874 die Niederlassungsfreiheit und volle Religionsfreiheit galten.

Als erste neue Gemeinschaft gründete die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) 1852 in Genf und Zürich Gemeinden; bald folgten die Siebenten-Tags-Adventisten (1867), die Neuapostolische Kirche (1895), Jehovas Zeugen (ab 1891) und die Christliche Wissenschaft (1907).

4.1 Endzeitgemeinden

Aus der nordamerikanischen »Zweiten Grossen Erweckung« ging um 1840 die Bewegung der Adventisten hervor, die ihren Namen von der Erwartung der »Ankunft« Jesu Christi in Herrlichkeit (lat. *adventus*) erhalten bzw. gewählt haben. Als Begründer gilt William Miller (1782-1849). Unter dem Einfluss seiner Predigten hatten die »ersten« Adventisten für 1844 die sichtbare Wiederkunft Christi erwartet; über 300 Prediger aus allen Konfessionen verkündigten diese Lehre. Aus den Erschütterungen des nicht eingetroffenen Ereignisses von 1844 und Entwicklungen der Folgezeit ging die Kirche der *Siebenten-Tags-Adventisten* hervor. Aus den gleichen Wurzeln sind etwas später dann auch die Zeugen Jehovas entstanden.

4.1.1 Die Siebenten-Tags-Adventisten

Die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten entstand durch die Zusammenarbeit einer Gruppe von Anhängern der von William Miller verkündigten Lehre. Zu dieser Gruppe gehörten James White (1821-1881) und Ellen Gould Harmon (1827-1915), die 1846 heirateten. Ellen Gould White hatte nach der »grossen Enttäuschung« von 1844 ihre erste Vision, mit der die Adventgläubigen ermuntert wurden, auf dem Glaubensweg zu bleiben. Bis zu ihrem Tod soll sie 2000 Gesichte (ausser sinnliche Wahrnehmungen) und prophetische Träume gehabt haben. Die »Zeugnisse«, wie die Visionen genannt wurden, stellen aber keinen Zusatz zur Bibel dar, sondern sollen nach Ellen G. White »die bereits offenbarten Wahrheiten des Wortes Gottes lebendig in das Herz eingraben«. Mit ihren über 50 Büchern hatte sie einen grossen Einfluss in den Bereichen Bibelstudium, Bildung, Organisationsfragen, gesundheitliche Lebensweise, Missions- und Sozialarbeit. Geprägt ist die Theologie der Siebenten-Tags-Adventisten von den verschiedenen konfessionellen Akzenten der Kirchen, denen die Pioniere der Gemeinschaft angehört hatten; dazu gehört neben der Betonung der biblischen Botschaft »Jesus Christus kommt wieder« (*adventus*) auch die Sabbat- statt Sonntagsheiligung. Diese betonte Einhaltung des siebenten Tags gab der Gemeinschaft ihren Namen.

Anfangs war die Glaubensgemeinschaft um Ellen G. White eine Er-

weckungsbewegung, die in den bestehenden Denominationen, den US-amerikanischen Kirchen und Konfessionen, wirken wollte. Aus verschiedenen Gründen wurde dann jedoch die Gemeindebildung unumgänglich. 1863 nahmen Vertreter von 125 Gemeinden auf der ersten »Generalkonferenz der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten (*Seventh-day-Adventist Church*)« die erste Kirchenverfassung an. Die erste Gemeinde ausserhalb von Nordamerika entstand 1867 in der Schweiz, in Tramelan (Berner Jura), wo Michael Belina Czechowski missionierte. 1867 gab es in Tramelan etwas mehr als 20 getaufte Adventisten. Im Laufe ihrer 140-jährigen Geschichte wuchs die Schweizer Gemeinschaft langsam, aber kontinuierlich. 2005 gab es in der Schweiz nach Eigenangaben 4.319 getaufte Mitglieder. Mit den (ungetauften) Kindern, Jugendlichen und dem Freundeskreis dürften es insgesamt an die 10.000 adventistische Christen und Christinnen sein.

4.1.2 Jehovas Zeugen

1870 lernte Charles Taze Russell (1852-1916) die »zweiten« Adventisten kennen. Er und seine Freunde erwarteten zunächst für 1872 bzw. 1873 das Ende der Welt und die sichtbare Wiederkunft Christi; dann hofften sie auf 1874. Als auch dieses Jahr ohne das erwartete Wiederkommen vorübergegangen war, intensivierte Russell seine Bibelstudien; seine Anhänger bezeichneten sich deshalb als Ernste Bibelforscher. Sein Nachfolger in der Leitung der Organisation, zu der seine Bewegung geworden war, führte 1931 die Bezeichnung *Jehovas Zeugen* ein. »Jehova« ist eine alte, aber von den meisten Gelehrten abgelehnte Aussprache der vier hebräischen Konsonanten J-H-W-H (Jahwe).

Während sich Charles Taze Russell dem Bibelstudium widmete, lernte er 1876 Nelson Homer Barbour (1824-1905), den Herausgeber der adventistischen Zeitschrift »Herald of the Morning« kennen. Dieser vertrat den Gedanken, 1874 sei Jesus unsichtbar gekommen, 1914 werde er aber das Reich Gottes auf Erden sichtbar errichten. Wegen Lehridifferenzen trennte sich Russell von Barbour, hielt aber am Gedanken von der unsichtbaren Gegenwart Jesu fest. Dies zeigt schon der Titel der von ihm herausgegebenen Zeitschrift »Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence«. 1881 gründete er den Schriftenmissionsverlag »Zion's Watch Tower Tract Society«, 1896 umbenannt in »Watch Tower Bible and Tract Society«, seit 1955 »Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania«.

Nachdem sich Russells Vorhersage von der Wiederkunft Jesu Christi 1914 nicht erfüllt hatte, geriet seine Bewegung in eine ernstliche Krise. Sie verschärfte sich mit seinem Tod 1916. Als Nachfolger konnte sich im folgenden Jahr Joseph Franklin Rutherford (1869-1942) durchsetzen. Er

führte eine Zentralisierung der Gesellschaft durch: Die Ortsgruppen verzichteten auf ihre bisherigen demokratischen Rechte, indem sie anerkannten, »dass die ›Gesellschaft‹ der sichtbare Vertreter des Herrn auf Erden ist«. Für Jehovas Zeugen, wie sich die Gesellschaft ab 1931 nannte, ist dies die »irdische Organisation« Gottes. Wer sie kritisiert, kritisiert Jehova selber; und wer sie verlässt, verlässt Jehova selber. Aus dieser Theologie erklären sich die scharfe Verurteilung anderer Religionsgemeinschaften und der kompromisslose Rigorismus im Umgang mit Gläubigen, die die Gemeinschaft verlassen. Entsprechend aggressiv sind andererseits Berichte von »Aussteigern«, nicht zuletzt im Internet.

Nachdem die Berechnungen für die Wiederkunft Christi für die Jahre 1925 und 1975 auch nicht erfüllt worden sind, wird heute die Erwartung des kommenden Gottes- bzw. Königreiches mit Jesus Christus an dessen Spitze nicht mehr terminlich bestimmt. Die Wiederkunft wird jedoch weiterhin erwartet. Die Wachturmgesellschaft war jahrzehntelang die Hauptorganisation der Zeugen Jehovas. Sie wird aber seit der Einführung einer »Leitenden Körperschaft« 1971 als kollektives Führungsgremium nur noch als Verlagsgesellschaft und rechtliches Instrument betrachtet. Heute sehen die Zeugen Jehovas die Gesamtheit aller Getauften als Gottes irdische Organisation an, deren Führung der »Leitenden Körperschaft« anvertraut ist. Dieses oberste Führungsgremium ergänzt sich je nach Bedarf selbst durch Zuwahl weiterer Glieder (»Kooptation«).

Bei Vortragsreisen nach Europa gründete Russell Leserkreise für die von ihm verlegten Traktate. 1891 besuchte er zum ersten Mal die Schweiz. Um 1900 begann der Amerika-Schweizer Adolph Weber im Jura mit ersten Missionsaktivitäten und Gemeindegründungen. 1903 eröffnet er in Yverdon die erste Schweizer Zweigstelle, gefolgt von einer zweiten in Zürich-Höngg; 1925 wurden die beiden Stellen in Bern zusammengelegt, wo bis 1945 auch der Sitz des »Zentraleuropäischen Büros« war. 1970 wurde die Schweizer Zentrale nach Thun verlegt. Heute zählt die Gemeinschaft in der Schweiz nach Eigenangaben in rund 300 Gemeinden etwa 18.000 Mitglieder, die als »Verkündiger« tätig sind. Typisch und weithin bekannt ist denn auch die Form der Strassenmission (»Predigtendienst«), in der zwei Personen die Zeitschrift »Wachturm« anbieten oder an den Haustüren vorsprechen und zum Gespräch über die Bibel und Gott einladen. Die jeweils im Sommer an verschiedenen Orten in der Schweiz stattfindenden Kongresse werden von 23.000 bis 25.000 Personen aus der Schweiz und dem angrenzenden Ausland besucht; die Öffentlichkeit hat freien Zutritt.

4.1.3 Kleinere Endzeitgemeinden

Sowohl von den Siebenten-Tags-Adventisten als auch von Jehovas Zeugen haben sich im Verlauf ihrer jeweiligen Geschichte einzelne Mitglieder oder Gruppen abgespalten; mitunter wurden auch einzelne Mitglieder ausgeschlossen und haben daraufhin Gleichgesinnte um sich geschart und neue Gemeinschaften gegründet. Kleinere Endzeitgemeinden sind aber auch unter unmittelbarer Bezugnahme auf eschatologisches (die letzten Dinge betreffendes) oder apokalyptisches (das Weltende betreffendes) Gedankengut entstanden. Für die Schweiz zu nennen sind hier die »Vereinigung ›Der Engel des Herrn‹« mit etwa 3.000 Mitgliedern (Schätzung), und die »Weltweite Kirche Gottes« mit je einer Gemeinde in Zürich und in Basel.

4.2 Apostelgemeinden

Tief besorgt über die Krise ihrer Zeit, trafen sich in den Jahren 1826-30 44 protestantische Männer in Albury-Park (England) und suchten in der Bibel nach Lösungsmöglichkeiten. Durch eine Erneuerung sollte die Kirche als Kirche der Endzeit (»Schlusskirche«) zu ihrer ursprünglichen Ordnung zurückgeführt werden; das vierfache Amt (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten bzw. Lehrer) sollte die geistlichen Dienste gewährleisten. Zu dieser endzeitlichen und kultisch-priesterlichen Ausrichtung kam eine charismatische. Ein Mitglied des Albury-Kreises, Edward Irving (1792-1834), stellte Kontakte zur Erweckungsbewegung in Schottland her. Propheten beriefen sodann aufgrund von Eingebungen (»Wort der Weissagung«) Apostel. 1835 war die Zwölfzahl erreicht, und die Apostel gingen nach Albury, um die Grundlagen der neuen Ordnung auszuarbeiten; damit entstand die katholisch-apostolische Bewegung. 1849 wurde aus der katholisch-apostolischen Bewegung eine Kirche. 1855 starben die ersten Apostel. Die katholisch-apostolische Kirche fühlte sich aber nicht ermächtigt, neue Apostel zu berufen. Mit diesem Verzicht gab sich die Gemeinschaft auf; 1971 starb der letzte von einem Apostel ordinierter Priester, und heute gibt es nur noch wenige katholisch-apostolische Restgemeinden.

4.2.1 Die Neuapostolische Kirche

Mit dem Verzicht der katholisch-apostolischen Kirche auf die Apostelberufung war der Prophet Heinrich Geyer (1818-1896), Amtsträger der katholisch-apostolischen Gemeinden Deutschlands, nicht einverstanden. 1862 und 1863 berief er neue Apostel, was zu seinem Ausschluss aus der Herkunftskirche und zur Gründung der »Allgemeinen christlichen apostolischen Mission« in Hamburg führte. Wegen Lehrdifferenzen

kam es 1878 zum Bruch zwischen Geyer und den übrigen deutschen Aposteln; Geyer vertrat die Gleichberechtigung von Propheten- und Apostelamt in der Gemeinde. Seine Gruppe behielt den Namen »Allgemeine christliche apostolische Mission« bei, die übrigen Gemeinden entwickelten sich unter der Führung der Apostel Friedrich Wilhelm Schwarz (1815-1895) und Fritz Krebs (1832-1905), der 1897 die Bezeichnung Stammapostel annahm, zur neuapostolischen Bewegung. Unter seinem Nachfolger Hermann Niehaus (1848-1932) nahmen sie den heutigen Namen an: 1907 zunächst »Neuapostolische Gemeinden« und dann 1930 »Neuapostolische Kirche«.

In der Schweiz wurde die Neuapostolische Kirche mit der Gründung der Gemeinde Zürich-Hottingen 1895 heimisch. In Zürich-Hottingen befindet sich noch heute die Verwaltung der Neuapostolischen Kirche Schweiz, der Gemeinden in 16 Ländern zugeordnet sind. Die nach Eigenangabe knapp 35.000 Mitglieder der Neuapostolischen Kirche Schweiz verteilten sich Ende 2005 auf 218 Gemeinden. In Zürich befindet sich auch die Verwaltung der Neuapostolischen Kirche International und der Amtssitz des Stammapostels; seit 2005 hat dieses Amt Wilhelm Leber inne.



Abbildung 1: Die in markanter Architektur erbaute Neuapostolische Kirche von Zuchwil, Kanton Solothurn, eingeweiht 2005.

Quelle: © Neuapostolische Kirche Schweiz, Zürich, 2006

Die Neuapostolische Kirche ist eine Kirche des Amtes, denn »die Apostel garantieren das rechte Kirchenregiment, die rechte Sakramentsverwaltung und die rechte Wortverkündigung«, so der Apostel Volker Kühnle. Oberster Amtsträger ist der Stammapostel, der die Bezirksapostel, die Apostel und die Bischöfe beruft. Mit der Zustimmung des jeweils zuständigen Bezirksapostels werden von den Aposteln die übrigen Amtsträger ordiniert: Bezirksältester, Bezirksevangelist, Hirte, Gemeindeevangelist, Priester und Diakon. Mit dem Apostelamt verbunden ist die endzeitliche Ausrichtung der Kirche, denn die Aufgabe der Apostel ist, die Gemeinde auf die baldige Wiederkunft Christi vorzubereiten.

In letzter Zeit ist es in der Neuapostolischen Kirche zu einer gewissen Öffnung gekommen. Im Januar 2006 präzisierte die Neuapostolische Kirche International, dass die Heilsnotwendigkeit des Apostelamtes nicht ausschliesse, »dass es auch ausserhalb der Neuapostolischen Kirche in kirchlichen Gemeinschaften, die Christus wahrhaftig bekennen, vielfältige Elemente von Wahrheit gibt. In diesem Sinn wirkt der Heilige Geist auch ausserhalb der Neuapostolischen Kirche.« Ein weiteres Indiz ist die Anerkennung der in einer anderen Kirche vollzogenen Taufe, wenn sie im Namen des dreieinigen Gottes (»trinitarisch«) und mit Wasser gespendet wurde. Die Neuapostolische Kirche hat sich so auf den Weg hin zu einer Freikirche begeben.

4.2.2 Kleinere Apostelgemeinden

Schon früh gab es Ausschlüsse und Austritte aus der neuapostolischen Bewegung und der Neuapostolischen Kirche, die Anlass zur Gründung unabhängiger kleiner Apostelgemeinden gaben und zu weiteren Spaltungen führten. Die letzte grössere Abspaltung erfolgte als Reaktion auf die so genannte Botschaft von Stammapostel Johann Gottfried Bischoff von Weihnachten 1950, Jesus werde noch zu seinen Lebzeiten auf Erden erscheinen. Die daraufhin Ausgetretenen und Ausgeschlossenen sammelten sich 1956 in der Vereinigung Apostolischer Christen Schweiz. 50 Jahre später unternahmen die Neuapostolische Kirche und die Vereinigung Apostolischer Christen erste Schritte zur Versöhnung.

4.3 Heilungsgemeinden

Bevor im Protestantismus des 20. Jahrhunderts durch die Zusammenarbeit von Theologen und Mediziner*innen die Frage der religiösen Heilung aufgenommen wurde, hat die Heilungsbewegung im 19. Jahrhundert ausserhalb des protestantischen Mainstreams zur Kirche der Christlichen Wissenschaft geführt. Aussenstehenden erscheint die »Kirche Christi, Wissenschaftler« nur als Teil der umfassenden *mental-* oder *spiri-*

tual-healing-Bewegung bzw. des *New Thought* («Neugeist»). In entsprechenden Konfessionskunden werden mit der Christlichen Wissenschaft deshalb auch Neugeist-Kreise und Unity-Gruppen dargestellt.

4.3.1 Kirche Christi, Wissenschaftler

Mary Baker Eddy (1821-1910), die Begründerin der Christlichen Wissenschaft, war eine religiös Suchende im puritanischen Milieu der Ostküste der USA. Aufgrund gesundheitlicher Probleme wandte sie sich alternativen Heilmethoden zu und suchte 1862 den *mental healer* Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866) auf. Bei ihm erfuhr sie nicht nur Heilung, sondern lernte auch idealistisch-spiritualistisches Gedankengut kennen. Kurz nach seinem Tod gelang ihr die Selbstheilung von den Folgen eines lebensbedrohenden Sturzes, und damit entdeckte sie »die Wissenschaft des Christus oder die göttlichen Gesetze von LEBEN, WAHRHEIT und LIEBE« und nannte diese Entdeckung »Christian Science – Christliche Wissenschaft«. Sie behauptete in dieser Lehre, dass die wahre Natur des Menschen geistig sei und dass er sich seines Heil-Seins gewiss werde, wenn er sich die unendliche Güte Gottes im Gebet und im Handeln vergegenwärtige.

Diese Ansichten legte sie in ihrem 1875 erschienenen Hauptwerk »Science and Health with Key to the Scriptures – Wissenschaft und Gesundheit mit Schlüssel zur Hl. Schrift« ausführlich dar. Schon im nächsten Jahr wurde eine Vereinigung ihrer Anhänger gegründet, bald auch ein College und eine Kirche. Nicht zuletzt um Einflüsse des *New Thought* (einer im Umfeld der Christlichen Wissenschaft entstandenen Bewegung zahlreicher unterschiedlicher Gruppen) abzuwehren, strukturierte Mary Baker Eddy 1892 die Kirche zur Mutterkirche um: »The First Church of Christ, Scientist«. 1895 erschien das Handbuch der Mutterkirche (»Manual of the Mother Church«), dessen Regeln und Satzungen für die Zweigkirchen noch heute verbindlich sind.

In die Schweiz kam die Christliche Wissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts: 1907 wurden in Zürich und 1913 in Basel die ersten Vereinigungen gegründet. Heute gibt es in der Schweiz ein Dutzend hauptberufliche Praktiker (öffentlich ausübende Christliche Wissenschaftler) sowie 23 Kirchen und Vereinigungen; Mitgliederzahlen werden nicht bekannt gegeben. Zweck einer Zweigkirche ist, »jedermann Gelegenheit zu geben, mit dem erlösenden und heilenden Christentum vertraut zu werden, wie es in der Heiligen Schrift enthalten« und im Lehrbuch dargestellt und erklärt ist.

Christliche Theologen kritisieren allerdings die rein symbolische Auslegung der Bibel durch die Kirche Christi, Wissenschaftler; so ist für

»Wissenschaft und Gesundheit« Jesus der menschliche Mensch und Christus die göttliche Idee.

4.3.2 Wissenschaft des Seins

Wie in anderen Glaubensgemeinschaften gibt es auch in der Christlichen Wissenschaft kleine Gruppen sowie einzelne Praktiker und Lehrer, die von der Mutterkirche ausgeschlossen wurden oder sich unabhängig gemacht haben. Für die Schweiz zu nennen ist hier Max Kappeler (geb. 1910), 1946 ausgeschlossen, der 1951 in Zürich die »Schule für Metaphysik« und 1975 die Kappeler Institute für die Wissenschaft des Seins in Zürich (Küsnacht) und in Berlin gründete.

4.4 Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage

Die Geschichte der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage beginnt mit einer grossen Erzählung. In der Folge früherer visionärer Erlebnisse erhielt Joseph Smith (1805-1844) – nach eigenen Angaben – im Jahre 1823 Besuch von einem Engel namens Moroni. Der Engel behauptete, er habe vor 1400 Jahren als Prophet in Amerika gelebt, und erzählte Smith von einem Bericht über die früheren Bewohner Amerikas, der die Fülle des Evangeliums Jesu Christi enthalte. Dieser Bericht sei auf dünnen Goldplatten geschrieben und in einem nahe gelegenen Hügel vergraben. Smith erhielt diesen Bericht 1827 für kurze Zeit, um ihn übersetzen zu können. Das war ihm indes nur mit Hilfe zweier ihm überreichter »Übersetzersteine« (Urim und Tummim) möglich. Die Übersetzung wurde nach dem Propheten Mormon, dem Vater des Engels Moroni, 1830 mit dem Titel »Das Buch Mormon« gedruckt. Im gleichen Jahr gründete Smith die Kirche Jesu Christi. Für die Mormonen selber handelt es sich allerdings nicht um eine Gründung, sondern um die Wiederherstellung der ursprünglichen Kirche.

Aufgrund von zum Teil äusserst heftigen Anfeindungen und Auseinandersetzungen durch ihre gesellschaftliche Umwelt wurde die Gemeinschaft mehrmals gezwungen, das Zentrum ihrer Kirche zu verlegen, zuletzt in die gänzlich neu gebaute Stadt Nauvoo (Illinois). Im Staatsgefängnis von Carthage (Illinois) wurde Smith 1844 gelyncht. Sein Nachfolger Brigham Young (1801-1877) führte 1846-1847 die mittlerweile rund 15.000 Gläubigen in einem aufreibenden Treck von Nauvoo über die Rocky Mountains in das grosse Salzseetal. Dort bauten die Mormonen die Stadt Salt Lake City auf und kolonisierten das Land, das 1850 amerikanisches Territorium und 1896 der Staat Utah wurde.

Im Tempelbezirk (*Temple Square*) von Salt Lake City stehen noch

heute der ursprüngliche Tempel und das berühmte Tabernakel; weltweit gibt es heute über 100 Tempel. Zu einem Tempel haben nur Mitglieder Zutritt; in ihm werden Segnungen für die himmlische Ehe, höhere Priesterweihen und Taufe für die (zu Lebzeiten nicht mormonisch getauften) Toten vorgenommen. Um die Vorfahren möglichst lückenlos erfassen zu können, betreiben die Mormonen seit 1894 intensiv Familienforschung. Das Tabernakel in Salt Lake City sowie die Kapellen in vielen Städten sind allgemein zugänglich und dienen vor allem als Orte des Gebets.

Die Mormonen beziehen sich für ihren Glauben, ihr Leben und die Kirchenordnung zusätzlich zur Bibel auf drei Schriftsammlungen: »Das Buch Mormon«, »Die Lehre und Bündnisse« (Offenbarungen an Smith) und »Die köstliche Perle« (unter anderem mit den 13 Glaubensartikeln). Entsprechend vielschichtig ist die Lehre der Kirche. Ihre Organisation beruft sich auf »die gleiche Organisationsform wie die Kirche zu Lebzeiten Christi«: zuoberst steht die »erste Präsidenschaft« in Salt Lake City. Der Präsident, seit 1995 hat Gordon B. Hinckley dieses Amt inne, ist »Prophet, Seher und Offenbarer«.



Abbildung 2: Taufraum mit dem Taufbecken im Tempel in Zollikofen. Das Taufbecken wird von zwölf Ochsenträgern getragen, welche die zwölf Stämme Israels symbolisieren.

Quelle: © Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, 1992.

1850 wurde Thomas Stenhouse als erster Präsident der Schweizer Mission ordiniert und nach Genf entsandt; 1852 entstanden in Genf und

Lausanne die ersten Gemeinden. Ein Jahrhundert später, 1955, wurde in Zollikofen BE der erste Mormonentempel in Europa geweiht. Heute umfasst die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage nach Eigenangaben 7.500 Mitglieder in 40 Gemeinden; diese sind zu vier Pfählen (Sprengeln) gruppiert: Genf, Lausanne, Bern und Zürich. Die Missionen befinden sich in Genf und Zürich. Ein Pfahl untersteht unmittelbar der Kirchenleitung in Salt Lake City. Die Ämter auf Gemeindeebene sind unbezahlte Laienämter, so dass praktisch jedes Mitglied eine Aufgabe hat.

Abspaltungen von der führenden mormonischen Kirche gab es schon früh; in der Schweiz zählen diese indes nur vereinzelt Anhänger.

5. CHRISTLICHE »SONDERGRUPPEN« IN DER SCHWEIZ: ZWISCHEN EINPASSUNG UND ABSONDERUNG

Das Auftreten neuer Glaubensgemeinschaften löste in der Schweiz des 19. Jahrhunderts Befremden und Ablehnung aus. Die staatlichen Behörden schritten einschränkend, aber auch schützend ein. Indem beispielsweise der Bundesrat 1864 die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage als »christliche Sekte« bezeichnete, stellte er sie unter staatlichen Schutz (bis zur Verfassungsrevision von 1874 galt die Religionsfreiheit nur für Angehörige des christlichen Glaubens). Seither hat sich die Stellung der christlichen »Sondergruppen« in der schweizerischen Gesellschaft weitgehend normalisiert. Zum einen ist die Gesellschaft der organisierten Religion gegenüber gleichgültiger und so den Glaubensgemeinschaften gegenüber toleranter geworden; zum andern haben sich auch die neuen Gemeinschaften verändert – allerdings ohne ihre fundamentalen Glaubensinhalte preiszugeben.

Die wesentlichen Risiken und Chancen des Zusammenlebens sind mit dem Sachverhalt gegeben, dass die neuen Gemeinschaften und Kirchen gesellschaftliche Minderheiten sind, welche sich durch vom gesellschaftlichen Mainstream abweichende Ansichten, starke soziale Kontrolle und ein sehr intensives Gemeinschaftsleben auszeichnen.

Dies führt zu ganz typischen, immer wieder auftauchenden Problemlagen. Individuen, welche abweichende Meinungen offen darlegen, können in diesen Gemeinschaften einem starken Druck ausgesetzt sein. Austritte können bei Austretenden oft zu emotionalen und sozialen Problemen führen, da die ganze Weltsicht plötzlich nicht mehr gestützt wird und der gesamte frühere Freundes- und Bekanntenkreis verlassen werden muss. Zu Schwierigkeiten kann es auch kommen, wenn die Absonderung in kulturell geprägten gesellschaftlichen Zusammenhängen wie der Volksschule geschieht. Wenn, wie bei Jehovas Zeugen, die Feier von Geburtstagen oder von Weihnachten abgelehnt wird, können sich Kinder

in der Schule als Aussenseiter erleben. Auf der anderen Seite muss auch beachtet werden, dass es sich bei diesen Gemeinschaften um mittlerweile viele Generationen dauernde, eigenständige kulturelle Formen und Lebensentwürfe handelt. Viele Mitglieder berichten, dass das Leben in ihrer Gemeinschaft ihnen grosse Erfüllung schenke, ja dass erst die Gemeinschaft ihnen ein »richtiges« Leben ermögliche.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Übersichtswerke

- Baer, Harald/Gasper, Hans/Müller, Joachim/Sinabell, Johannes (Hg.) (2005): *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Hempelmann, Reinhard/Dehn, Ulrich/Fincke, Andreas/Nüchtern, Michael/Pöhlmann, Matthias/Ruppert, Hans-Jürgen/Utsch, Michael (Hg.) (2005): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), 2. überarbeitete Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Melton, J. Gordon (1987): *Encyclopedia of American Religions*, 2. Aufl., Detroit: Gale.
- Schmid, Georg/Schmid, Georg Otto (Hg.) (2003): *Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum*, 7., überarbeitete und ergänzte Auflage, Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Rakow, Katja (2004): *Neuere Entwicklungen in der Neuapostolischen Kirche. Eine Dokumentation des Öffnungsprozesses*, Berlin: Weissensee.

6.2 Zu christlichen »Sondergruppen« in der Schweiz

- Gräub, Christian (2003): *Chronik der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage in der Schweiz, 1850 bis 2003*, 2., erw. Aufl., Zürich: C. Gräub.
- Rauchfleisch, Stefanie/Weibel Rüd, Franziska (2002): *Kindheit in religiösen Gruppierungen – zwischen Abgrenzung und Ausgrenzung. Eine qualitative Studie*, Bern: Edition Soziothek [Diss. phil. Zürich].
- Waber, Karl (1995): *Streiflichter aus der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in der Schweiz von den Anfängen 1865 bis 1901*, Krattigen: Advent-Verlag.

Waber, Karl (1999): *Streiflichter aus der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in der Schweiz – Schweizer Vereinigung 1901-1929*, Krattigen: Advent-Verlag.

6.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Jehovas Zeugen: www.watchtower.org

Neuapostolische Kirche: www.nak.ch

Kirche Christi, Wissenschaftler: www.christianscience.ch

Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage:

www.kirche-jesu-christi.ch

Siebenten-Tags-Adventisten: www.stanet.ch

Vereinigung Apostolischer Christen Schweiz: www.apostolisch.ch

Weltweite Kirche Gottes: www.wkg-ch.org

→ 9. EINHEIT UND VIelfALT DER OSTKIRCHEN IN DER SCHWEIZ: ORTHODOXE, ALT-ORIENTALISCHE UND OSTKATHOLISCHE KIRCHEN

ISO BAUMER

1. EINLEITUNG

Die Ostkirchen fallen in der Schweiz nicht besonders auf, allenfalls, wenn ein Kirchengebäude in traditionell orthodoxem oder in einem modernen Stil gebaut wird. Die traditionelle Architektur stellen etwa die im 19. Jahrhundert errichteten Zwiebeltürme der russischen Kirchen in Genf und Vevey dar. Der moderne Stil kennzeichnet das Zentrum der griechisch-orthodoxen Christen in Zürich oder die Kirche der Vertretung des Patriarchats von Konstantinopel in Genf-Chambésy. Trotz gemeinsamen Ursprungs weisen die Kirchen sprachlich, kulturell, rituell und im Kirchenaufbau mancherlei Eigenheiten auf, die sie voneinander unterscheiden.

Die Unterschiede haben oft auch zu Trennungen geführt. Grund dafür waren z.T. dogmatische, auf die Glaubenslehre bezogene Schwierigkeiten, die aber häufig auf begrifflichen Missverständnissen beruhten, oft auch auf Machtfragen: So trennte sich im 5. Jahrhundert die ostsyrische Kirche unter dem Perserkönig von Byzanz, weil sie sich nicht dem Verdacht der Unterwerfung unter den byzantinischen Kaiser aussetzen wollte. Die Armenier trennten sich, weil sie an einem wichtigen Konzil aller Christen 451 wegen kriegerischer Bedrängnisse nicht anwesend waren und die später erhaltenen Dokumente als nicht mit ihrem Glauben übereinstimmend empfanden.

Der Beginn der Trennung zwischen Westkirche (Rom) und Ostkirche (Konstantinopel) 1054 – eine Entfremdung hatte jedoch schon lange zuvor eingesetzt – hatte viel mit dem beidseitig unnachgiebigen Charakter des lateinischen Papstgesandten (Legaten) und des orthodoxen Patriarchen zu tun: Sie schlossen sich (persönlich – nicht ihre Kirchen!) gegenseitig aus der Kirche aus. Endgültig wurde die Trennung, als die Kreuzfahrer 1204 Konstantinopel eroberten und verwüsteten und ein lateinisches, wenn auch nur kurzlebiges Kaiserreich errichteten. Wiedervereinigungsversuchen auf den Konzilien von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1439-1444 war kein Erfolg beschieden. Fortan begnügte man sich mit Teilunionen, die jedoch nur neue Spaltungen hervorriefen. Diese mit Rom »unierten« Ostchristen nennt man auch katholische Ostchristen.

Die geeigneten Methoden einer gegenseitigen Annäherung werden erst seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts und dann energisch seit

dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) gesucht. Die orthodoxen Kirchen fanden zunächst Gehör im Ökumenischen Rat der Kirchen, weil sie nicht einer klar umrissenen Glaubensstruktur gegenüberstanden, bekamen aber mehr und mehr Mühe mit dem Abstimmungsmodus, in dem sie regelmässig überstimmt wurden. Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche gestaltet sich oft schwierig, zielt aber auf genaue Klärung der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede. Einen Rückschlag erlitt die allmähliche Annäherung mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1989, als die katholischen Ostkirchen ihre Freiheit zurückgewannen und die orthodoxen Kirchen dies als Bedrohung empfanden.



Abbildung 1: Die armenisch-apostolische Kirche
Saint-Hagop in Genf
Quelle: © Tony Saliba, 2006

Wenn auch der fachtheologische Dialog wichtig ist, weittragender sind oft symbolträchtige Gesten der gegenseitigen Anerkennung und Hoch-

schätzung und die persönliche Freundschaft zwischen Kirchenführern und »einfachen« Christen untereinander.

Das Kapitel wird in Teil 2 eine Übersicht über Herkunft, Namen und Glaubenslehre der orthodoxen Kirchen geben, um Grundlagen dieser in der Schweiz bislang wenig bekannten Kirchen zu vermitteln. Teil 3 bringt Zahlenangaben, gefolgt von der Geschichte der Ostkirchen in der Schweiz in Teil 4. Insbesondere durch Flucht aus Krisengebieten und durch Zuwanderungen von Arbeitsmigranten entstanden die hiesigen Ostkirchen. Der abschliessende Teil 5 geht auf das heutige Leben der Ostchristen in der Schweiz ein.

2. DIE ÖSTLICHEN KIRCHEN, IHR GLAUBENSLEBEN UND IHRE GOTTESDIENSTE

2.1 Die Namen der Kirchen

Die Bezeichnung »Ostchristen« und »Ostkirchen« ist eine Vereinfachung und bezeichnet die im Nahen Osten und später im Osten und Südosten Europas entstandenen und ursprünglich auch dort beheimateten Christen und Kirchen. Diese haben sich jedoch im Laufe der Jahrhunderte über die ganze Welt verbreitet. Sie berufen sich letztlich auf den Ursprung in Palästina. Im Allgemeinen spricht man von »orthodoxen« Kirchen, was sowohl den rechten Glauben wie die rechte Gottesverehrung meinen kann. Von ihnen werden häufig noch die alt-orientalischen oder prä-chalkedonensischen Kirchen unterschieden. Sie hatten sich nach dem Konzil von Chalkedon 451 von der Reichskirche getrennt.

Eine historische Einteilung

Rein sachliche und nicht schon begrifflich wertende Bezeichnungen für die verschiedenen östlichen Kirchen sind: Die Kirche der zwei Konzilien (325 Nizäa und 381 Konstantinopel) ist die ostsyrische Kirche. Die Kirchen der drei Konzilien (hinzu 431 Ephesus) sind die armenische, die (west-)syrische und die koptische Kirche. Die Kirchen der sieben Konzilien (bis und mit Nizäa II im Jahr 787) sind die »orthodoxen« Kirchen im engeren Sinn.

Die genannten Namen der Kirchen sind praktische Abkürzungen, ihre Selbstbezeichnung ist meist länger: Die Assyrische bzw. ostsyrische Kirche nennt sich Heilige Apostolische Katholische Kirche des Ostens; andere heissen Armenisch-Apostolische Kirche oder Allgemeine Syrisch-Orthodoxe Kirche.

Hinzu kommen die Chaldäer (die katholischen Ostsyrer), die Maroniten (die katholischen libanesischen Christen, die sich auf den

Heiligen Maron berufen) und die Syro-Malabaren und -Malankaren in Südindien (Kerala).

Verwirrung schaffen oft Doppelbezeichnungen wie griechisch-orthodoxe, russisch-orthodoxe, syrisch-orthodoxe Kirche. Soll das Land der Herkunft hervorgehoben werden, wird die Bindestrichbezeichnung getrennt und die Rede ist von der griechischen oder russischen orthodoxen Kirche. Griechisch-orthodox (oder griechisch-katholisch) bezieht sich auf den griechischen Ritus von Konstantinopel, wobei die Liturgiesprache der griechisch-katholischen Christen je nach Land verschieden ist (Ukrainisch, Rumänisch, Arabisch – bei den Italo-Albanesen in Südtalien Griechisch und/oder Italienisch). Wenn von den syrisch-orthodoxen Christen die Rede ist, ist die syrische Kirche, die jedoch über mehrere Länder (u.a. auch in Indien) verbreitet ist, gemeint. In der Schweiz stammen viele Syrisch-Orthodoxe aus der Osttürkei, in der Familie aber bewahren sie nach Möglichkeit das Aramäische bzw. Syrische als Umgangssprache.

2.2 Rangstufen: Patriarchen und Katholikos

Das Kennzeichen der Ostkirchen ist die Autokephalie, d.h. die Berechtigung, ihr Oberhaupt selbst zu wählen. Wenn die jeweilige Kirche zwar weitgehend selbständig ist, aber dieses Vorrecht nicht hat, heisst sie autonom. Man zählt 15 autokephale und vier autonome orthodoxe Kirchen. Nach der ursprünglichen Pentarchie, d.h. der Fünf-Patriarchats-Herrschaft des Altertums (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem), begannen gegen Mitte des 2. Jahrtausends verschiedene Kirchen, sich als selbständig zu erklären. Den Anfang setzte das Patriarchat von Moskau 1589 (übrigens vom Staat eingeführt).

Das Oberhaupt einer autokephalen Kirche kann den Titel Patriarch tragen, so in Russland, Rumänien, Serbien und Bulgarien, oder den Titel Erzbischof, so etwa in Griechenland, Polen, Zypern, Tschechien/Slowakei. Das Oberhaupt einer Kirche ausserhalb des Territoriums des Römischen Reichs trug und trägt den Titel Katholikos (so in Armenien, Ägypten, Syrien, aber auch Georgien: Patriarch Katholikos), das Oberhaupt der koptischen Kirche nennt sich Papst von Alexandrien und Patriarch des Sitzes des Heiligen Markus.

Die Struktur der Kirchen ist demnach streng hierarchisch gegliedert, doch sind in den Kirchen die Laien verschieden stark ins Leben und die Leitung eingebunden: Die Kirchenoberhäupter werden entweder von den Bischöfen allein oder unter Einbezug der Laien gewählt. Die Bischöfe werden zumeist von ihrem Oberhaupt ernannt. Missliebige Bischöfe

können prinzipiell vom Volk zurückgewiesen werden, schon bei der Einsetzung. In den katholischen Ostkirchen bedarf die Wahl oder Ernennung eines Patriarchen oder Bischofs der Bestätigung durch den Vatikan.

2.3 Glaubenslehre

Die Lehre ist den verschiedenen Kirchen gemeinsam aufgrund der zwei, der drei oder der sieben Konzilien. Aufgrund der intensiven Dialoge in den letzten fünfzig Jahren hat sich herausgestellt, dass sich die Gemeinsamkeiten praktisch auf die ganze Glaubenslehre erstrecken und die Unterschiede sekundäre Ausformungen oder Formulierungen betreffen. Das gilt selbst mit Blick auf den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, zu der eigentlich nur ein fundamentaler Unterschied besteht: Er betrifft die Deutung der Stellung des Papstes von Rom. Als Garant und Symbol der Einheit unter den Kirchen könnte der römische Papst von allen orthodoxen Kirchen durchaus anerkannt werden, was nicht für die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils 1870 gilt. Den in diesem Konzil erhobenen Anspruch, direkte Verfügungsgewalt über alle Kirchen zu haben (Jurisdiktionsprimat) und das Recht des Papstes, in Glaubens- und Sittenfragen bei feierlicher Proklamation mit der Garantie der Unfehlbarkeit entscheiden zu können, weisen die orthodoxen Kirchen entschieden zurück. Für die Orthodoxen und Altorientalen liegt die Unfehlbarkeit bei der ganzen Kirche und kann nur in einem langwierigen Prozess ermittelt werden.

Alle Kirchen führen sich auf Jesus Christus zurück. Sie legen Wert auf die apostolische Grundlage ihrer Lehre, wie sie in den neutestamentlichen Schriften und der Überlieferung der »Väter« festgehalten ist. Die Diskussionen darüber, wie diese Lehren aufzufassen sind, waren von Anfang an lebhaft. Aus der Notwendigkeit, Klarheit zu schaffen, schritt man in allgemeinen (ökumenischen) Konzilien zu Abgrenzungen (Definitionen) der Glaubenslehre. Hierbei zeigten die byzantinischen Kaiser ein Hauptinteresse, *eine* Lehre im *einen* Reich unter *einem* Kaiser verkünden zu lassen. Der Papst von Rom war während der Konzilien nie selber anwesend, sondern lediglich durch Legaten vertreten, doch gab er den Beschlüssen die Letztbestätigung.

Glaubenslehre

Die Glaubenslehre anerkennt den Einen Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Geist, und in Jesus Christus zwei Naturen: die göttliche und die menschliche. Der Mensch ist gerufen zur Teilhabe an Gott, aber nicht an seinem Wesen, sondern an seinen göttlichen

Energien (»Gottwerdung«, »Theosis«). Diese Teilhabe wird ihm in der Kirche durch die Sakramente zuteil.

Es gibt keine strenge Trennung zwischen Lehre und Leben, die Ostchristen pflegen eine gelebte oder betende Theologie. Es gibt keine verschiedenen Mönchs- oder Nonnenorden wie in der lateinischen Kirche, doch sind Mönche und Nonnen sehr zahlreich. Sie leben nach einer kloster-eigenen Regel und oft auch einzeln, in der Einsamkeit (»in der Wüste«) oder mitten in der Stadt. Die Seelsorgepriester sind in aller Regel verheiratet, können sich aber nach dem Tod der Ehefrau kein zweites Mal verheiraten; verständnisvolle Kirchenoberhäupter gewähren hier gelegentlich Ausnahmen. Die Bischöfe sind ehelos, also Mönche oder Witwer.

2.4 Gottesdienst und Frömmigkeit

Wie in der römischen Kirche lässt sich bei den östlichen Kirchen der Wort-Gottesdienst vom Gläubigen-Gottesdienst im engeren Sinne unterscheiden. Viele Bittgebete wie Litaneien (Ektenien) prägen den Ablauf. Der Gottesdienst dauert länger als in der römischen Messe: von gut einer Stunde bis zu mehreren Stunden, je nach Festlichkeit und Anlass. Eine Ikonostase (Bilderwand) trennt – oder verbindet! – den Chor der Zelebranten (Priester, Diakon, weitere Altardiener) vom Schiff der Gläubigen. Die Gläubigen sitzen üblicherweise nicht, mit Ausnahme von alten und gebrechlichen Personen. Sie verbeugen sich bei den vielen Gebeten und vor den Ikonen. Die Ikonen sind an den Wänden entlang und auf Ständern der Verehrung anheimgestellt. Eine Vielzahl von Kerzen erleuchtet den Raum, der Weihrauch steigt duftend empor. Die Liturgie wird gesungen, bei einem geschulten Chor oft sehr gepflegt. Die orthodoxe Kirche kennt keine Musikinstrumente, die armenische hat die Orgel eingeführt, die koptische, die äthiopische und die syrische Kirche kennen z.T. Rassel- oder Saiteninstrumente.

Neben der Messe, die »heilige und göttliche Liturgie« genannt wird, kennt die orthodoxe Kirche das Stundengebet. Es war ursprünglich den Mönchen und Nonnen zur Gestaltung wichtiger Stundenabschnitte im Tag vorbehalten, als Morgen- und Abendgebet wird es auch für die Gläubigen allgemein gefeiert. Die orthodoxe Kirche kennt als Initiationssakrament, d.h. zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Taufe, verbunden mit der Firmung und der Spendung der Kommunion. Darüber hinaus gibt es die Beichte zur Lossprechung von Sünden, die Krankensalbung, die Ehe und die Priesterweihe, inklusive Diakons- oder Bischofsweihe. Die Ehe gründet nicht auf dem gegenseitigen Ja-Wort, sondern auf der Krönung durch den Priester. Diese Handlung ist

das Symbol sowohl der Königskrönung wie der Krone des Martyriums. Eine Ehe, die scheitert, kann geschieden werden, bis zu dreimal, wobei eine Wiederverheiratung durch einen Bussritus möglich ist.

Ikonen

In der orthodoxen Kirche nehmen die Ikonen einen hohen Stellenwert ein. Sie sind Abbildungen Jesu Christi, seiner Mutter Maria oder der Heiligen, auch Darstellungen biblischer Szenen oder aus dem Leben der Heiligen finden sich. Ihr Sinn ist, auf die dahinter liegenden Urbilder hinzuweisen, denen die »Verehrung« gilt. Eine »Anbetung« wird nur Gott zuteil, nicht jedoch einem Heiligen oder einem Bild. Ausser in der Kirche findet man die Ikonen auch in der Wohnung der Gläubigen, vor allem in der »heiligen Ecke«, einer Zimmerecke über dem Esstisch, oft in grosser Anzahl und mit bunten Stoffen verziert. Bei den armenischen Christen herrscht eine flach-plastische Kunst der Bildgestaltung vor, sowohl an den äusseren Kirchenwänden wie auf den so genannten Khatschkaren, den Kreuzsteinen, die das Kreuz als Lebensbaum darstellen.

3. ZAHLEN UND PFARREIEN

Statistiken über die östlichen Kirchen sind unzuverlässig, sowohl in ihren Heimatländern wie in der Diaspora. Die Fragebögen der Eidgenössischen Volkszählung von 2000 enthielten für die hier behandelten Kirchen nicht präzise unterscheidende Fragen, so dass wir weitere Angaben heranziehen bzw. erschliessen müssen.

Die Volkszählung 2000 bezifferte die Zahl von Angehörigen christlich-orthodoxer Kirchen in der Schweiz mit knapp 132.000 Personen. Die zahlenbezogen grösste Gruppe dürften serbische Christen und Christinnen mit etwa 60.000 Personen sein (Ruffieux 2005), es folgen mit je einigen hundert bis tausend Personen, z.T. darüber, Christen aus Rumänien, Griechenland, Russland, dem Nahen Osten sowie aus der Türkei, Ägypten und Äthiopien. Etwa 1000 bis 2000 armenische Gläubige leben in der Schweiz, syrische Christen und koptische Ägypter dürften auch auf je etwa 1000 Personen kommen. Die orthodoxen Kirchen verzeichnen auch konvertierte Schweizer aus anderen christlichen Kirchen, dieses vor allem in der Westschweiz mit Pfarreien in Genf, Freiburg, Lausanne und Payerne.

Am ungenauesten erweisen sich die Volkszählungsdaten zu den mit Rom unierten Ostchristen. Die Zahlen sprechen von 600 Personen, obwohl schon allein die griechisch-katholischen Ukrainer diese Zahl über-

schreiten. Auch die libanesischen Maroniten, die indischen Syro-Malabaren und Syro-Malankaren – deren Selbstangaben sehr stark schwanken – und die irakischen Chaldäer lassen ganz andere Zahlen erschliessen. Insgesamt dürfte diese Gruppierung etwa 6.000 Personen umfassen, wobei sie sich – da mit der römischen Kirche eng verbunden – sehr leicht in die bestehenden Seelsorgestrukturen einfügen. Von daher ist diese Ostkirchen-Gruppe kaum sichtbar, obwohl sie auch regelmässige Gottesdienste in ihrem besonderen Ritus und in ihrer Gottesdienst- oder Landessprache feiert.



Abbildung 2: Sonntagsmesse im syrisch-orthodoxen Mor-Augin-Kloster in Arth, Kanton Schwyz.

Quelle: © Samuel-Martin Behloul, Dezember 2004

Die armenische Kirche zählt zwei Pfarreien in der West- und Deutschschweiz, ebenso die koptische Kirche. Die syrische Kirche unterhält vier Pfarreien, eine davon im Tessin, jedoch keine in der Westschweiz. In Arth SZ besteht seit 1999 mit dem Mor-Augin-Kloster ein geistliches und kulturelles Zentrum. Die Christen aus Rumänien werden von etwa einem Dutzend Pfarreien in allen Teilen des Landes betreut. Für die Christen aus Serbien bestehen etwa acht Pfarreien, für die russischen Christen vier Pfarreien. Letztere unterhalten in Vevey und Genf zwei Kirchen, Gemeinden bestehen zudem in Zürich, Basel und Bern. Sie gehören der bisherigen ›russischen Auslandkirche‹ an, die erst seit Mai 2007 wieder mit der russisch-orthodoxen Patriarchatskirche von Moskau vereinigt ist. Das Erzbistum Schweiz des übernationalen Patriarchats Konstantinopel vereinigt griechische, rumänische, französisch und arabisch sprechende Gläubige in zwölf Pfarreien verschiedener Grösse.

Sowohl orthodoxe wie katholische Ostchristen gehen oft, ohne dies besonders hervorzuheben, auch in die Kirche der »anderen«, etwa orthodoxe Christen zu den Maroniten. Die in der Schweiz lebenden Ostchristen führen damit eine Praxis ihrer Heimatländer fort, in denen die praktische Ökumene angesichts der Herausforderung der muslimischen Bevölkerungsmehrheit beinahe problemlos gedeiht.

4. GESCHICHTE UND STRUKTUREN DER OSTKIRCHEN IN DER SCHWEIZ

4.1 Historischer Überblick

Die ersten Ostchristen in der Schweiz waren im 19. Jahrhundert vereinzelte Touristen: Seit 1816 lebten russische Christen in Bern. Eine weitere Pfarrei entstand 1854 in Genf, wo eine grosse Kirche »für die bedeutende orthodoxe Gemeinde« 1863-1869 nach Plänen eines Architekten aus St. Petersburg gebaut wurde. Eine weitere Kirche kam 1878 in Vevey hinzu, gestiftet von einem russischen Fürsten zum Gedenken an seine beiden in Vevey verstorbenen Töchter.

Ostchristen um die Jahrhundertwende waren zumeist Flüchtlinge aus politischen Gründen: Armenische Flüchtlinge kamen nach den Massakern von 1894 im Osmanischen Reich und erneut nach dem türkischen Genozid von 1915. 1926 liessen sich griechische Christen nach der Vertreibung aus dem neuen türkischen Reich in Lausanne nieder. In den nachfolgenden Jahrzehnten kamen zahlenbezogen in grösserem Umfang Fremd- bzw. Gastarbeiter sowie Flüchtlinge aus vielen weiteren Ländern in die Schweiz, so z.B. mehrere zehntausend serbische Christen nach der Mitte des 20. Jahrhunderts. Für sie wurde 1969 eine erste Pfarrei geschaffen. Als letzte Gruppierung der Zuwanderung von Ostchristen sind orthodoxe Studenten zu nennen. Sie fanden zunächst in der christ-katholischen Fakultät der Universität Bern eine Studienmöglichkeit. Heute studieren sie an allen evangelischen und katholischen Fakultäten der Schweiz. Weiterer Zuwachs erfolgt durch Konversionen aus anderen Landeskirchen.

4.2 Vielfalt der kirchlichen Zuständigkeiten

Von den altorientalischen bzw. mit Rom unierten Kirchen sind die armenischen, syrischen und koptischen Christen mit klaren kirchlichen Strukturen und regelmässigen Gottesdiensten vertreten. Von den orthodoxen Kirchen unterhalten serbische, russische, griechische und rumänische Christen sowie das Erzbistum Schweiz des Ökumenischen

Patriarchats Konstantinopel eigene Strukturen. Letzteres hat sich in Chambésy bei Genf niedergelassen, wo schon 1966 ein orthodoxes Zentrum errichtet wurde.

Die Orthodoxen haben ihre kirchliche Zugehörigkeit aus ihren Ursprungsländern importiert: Sie unterstehen entweder direkt dem Patriarchat des Herkunftslandes oder einem Bistum ihres Patriarchats. Häufig hat das Oberhaupt den Sitz im Ausland. Die orthodoxe Kirchenstruktur, die ursprünglich unabhängig von Sprache, Nation und Staatsform primär die Autokephalie betonte, hat sich in einigen Ländern zu einer Nationalkirche gewandelt. In ihr sollten Volk, Land, Staat, Sprache und Religion möglichst identisch sein. Somit hat der Kirchenvorsteher Leitungsbefugnis nicht nur über ein Territorium, sondern auch über die Gläubigen, die diesem Territorium entstammen, unabhängig davon, in welchem Land sie leben. Darum »regieren« über die orthodoxen Gläubigen in der Schweiz viele orthodoxe Kirchenobere. Von manchen orthodoxen Christen wird dieser Zustand als unbefriedigend bezeichnet, da er den ursprünglichen kirchlichen Strukturen wie auch dem Kirchenbegriff widerspricht. Die orthodoxen Kirchgemeinden sind meistens als privatrechtliche Vereine organisiert und können Mitgliederbeiträge erheben.

Andererseits ist festzuhalten, dass die Ostkirchen für die zugewanderten Christen oft als Hort der Heimat gelten und eine Zuflucht geistig-geistlicher, kultureller und sprachlicher Art bilden.

Den katholischen Ostchristen war es lange Zeit verwehrt und ist es z.T. noch heute, verheiratete Priester, wie es zu ihrer Tradition gehört, auch ausserhalb ihrer Herkunftsländer beizubehalten. Doch einige Kirchenobere bewilligen den Status des verheirateten Priesters offiziell oder stillschweigend. Für östliche Katholiken ist es jedoch selbstverständlich, dass sie dem römisch-katholischen Ortsbischof unterstehen, der bestenfalls einen Fachmann mit ihrer Betreuung beauftragt. Ein orientalischer Bischof kann beratend und stärkend auf Besuch kommen, ohne rechtliche Zuständigkeiten in Anspruch nehmen zu können.

4.3 Zusammenhalt der Ostkirchen

Die verschiedenen Ostkirchen sind untereinander kaum verbunden, am ehesten über die Dialogkommissionen mit den Landeskirchen. Die römisch-katholisch/orthodoxe Gesprächskommission z.B. zählt je sechs römisch-katholische und orthodoxe Mitglieder, letztere aus ihren verschiedenen Kirchen sowie je einen evangelischen, christ-katholischen, armenischen, syrischen und koptischen »Beobachter«. Die ursprüngliche Absicht war, den orthodoxen Christen ihre Seelsorgearbeit zu er-

leichtern und vor allem in gemeinsamen Fragen gemeinsame Antworten zu finden. Solche Fragen betreffen etwa: Mischehen, Kinder aus Mischehen, Gestaltung des Religionsunterrichts. Mit dem Umbruch von 1990 in den Ostblockstaaten und dem Wiedererstarken der mit Rom unierten Ostkirchen ergaben sich neue Schwierigkeiten für den Dialog. Innerhalb der einzelnen Kirchen ist der Zusammenhalt der Gläubigen untereinander und mit den Priestern oft sehr intensiv.

Orthodoxe Theologiestudenten aus verschiedenen Ländern, die an der Theologischen Fakultät Freiburg studieren, entdecken oft erst hier ihre Mitchristen aus den andern orthodoxen Kirchen. Im Ausland wird ihnen die innere Vielfalt und Unterschiedlichkeit bewusst. Zumeist besuchen sie dann doch die Gottesdienste ihrer eigenen Kirche, etwa in Genf oder Zürich, und weniger die Liturgie der frankophonen Pfarrei Freiburg. Andererseits ist Ende November 2006 eine »Arbeitsgemeinschaft Orthodoxer Kirchen in der Schweiz« gegründet worden, »um den rund 150.000 orthodoxen Christen der Schweiz eine gemeinsame, starke Stimme zu geben, um ihre Anliegen zu vertreten, und um mit den Schweizer Behörden, den anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie kulturellen Institutionen zusammenzuarbeiten«, wie es in der Zielsetzung heisst. In der Arbeitsgemeinschaft mit Sitz in Zürich arbeiten bislang zehn autokephale Kirchen orthodoxer oder altorientalischer Herkunft mit.

5. ORTHODOXE UND WEITERE OSTCHRISTEN IN DER SCHWEIZ

Nach den Flüchtlingen und Arbeitsmigranten muslimischen Glaubens bilden die orthodoxen und ostkirchlichen Christen die zweitgrösste Gruppierung »neuer Religionszugehörigkeit«, die durch Zuwanderung in das Land kam. Ostkirchliche Institutionen wie Kirchen, Vereine und Hilfswerke und die ihnen angehörenden Christen fielen bislang im schweizerischen Leben kaum auf; vielen Einheimischen ist ihre Anwesenheit bislang kaum bekannt und bewusst. Die kirchliche Zugehörigkeit wird allgemein in der Schweiz kaum mehr öffentlich wahrgenommen, abgesehen von einigen Anlässen (Wallfahrten, Tagungen). Religion ist Privatsache und diese lässt man auch bei den Zugezogenen oder schon länger Niedergelassenen auf sich beruhen. Die grosse sprachliche, nationale, kirchliche Zersplitterung der orthodoxen und altorientalen Christen ermöglicht ihnen zudem kein gemeinsames Auftreten. Geschieht dies doch, so ist es häufig von katholischer und reformierter Seite angestossen. Das Herausfallen aus dem heimatlichen Umfeld führt sie oft in ein Randchristentum, wie es in säkularisierten Staaten üblich geworden ist. Lediglich einige wenige grosse Feste wie Ostern

und Weihnachten – oft zu einem anderen Datum als im westlichen Kalender gefeiert – oder biographische Feste (Taufe, Ehe, Beerdigung) führen sie zusammen.

5.1 Das kirchliche und soziale Leben

Wo es möglich ist, besitzen die Ostchristen in der Schweiz ihre eigenen Kirchen, in denen sie ihre Gottesdienste feiern. In zusätzlichen Gebäuden richten sie ihr Pfarreibüro ein und setzen gesellige oder bildende Zusammenkünfte oder Chorproben an. Häufig jedoch sind sie darauf angewiesen, als Gäste in katholischen, evangelisch-reformierten oder christ-katholischen Kirchen zusammenzukommen. Ist ein geübter Chor vorhanden, gestalten sie ihre Liturgien feierlich wie im Herkunftsland. Bei den langen Gottesdiensten halten sich Ostchristen nicht notwendig an genaue Anfangs- und Schlusszeiten, sondern kommen und gehen je nach Bedarf und Belieben. Auch Kinder nehmen an den Gottesdiensten teil und werden so in die religiöse Tradition eingeführt. Je nach sozialer Herkunft und erreichter Stellung der Mitglieder können die Kirchgemeinden sehr bescheiden oder wohlhabend sein, doch ist die soziale Verantwortung lebendig. Die seelsorgerische Betreuung ist wegen der räumlichen Distanzen und der Verteilung in viele Städte und Dörfer nicht leicht aufrechtzuerhalten. Rundbriefe und bisweilen eigentliche Pfarrblätter haben informativen und belehrenden Inhalt.

Die Gottesdienste der altorientalischen und der katholischen Ostkirchen finden in den traditionellen Kirchensprachen statt: bei den syrischen Christen auf Syrisch, bei den armenischen Christen auf klassisch Armenisch. Bei den russischen Christen wird der Gottesdienst in Kirchenslawisch gehalten. Christen der Syro-Malabaren und Syro-Malankaren aus Indien feiern die Messe in Malayalam. Die neue Lebenssituation und das Heranwachsen der zweiten Generation hat jedoch auch zur Folge, dass westliche Sprachen herangezogen werden: In der Westschweiz verwenden etwa viele orthodoxe Christen die französische Sprache.

Den Gläubigen werden Gebetbücher, Broschüren und Jahreskalender mit den wichtigsten Glaubenslehren und Gebeten verteilt. So können sie dem kirchlichen Leben besser folgen. Viele Gesänge und Gebete können sie jedoch auswendig.

Die traditionellen Orthodoxen und Ostchristen treten beim Sonntagsgottesdienst bewusst gepflegt auf (»Sonntagskleidung«), während Konvertiten und Junge sich eher leger kleiden. Es dürften bei allen Kirchen alle sozialen Schichten vertreten sein, wobei aus schweizerischer Sicht auch mittelständische Berufe einen hohen Bildungsstand aufwei-

sen: Der Besitzer einer Autowerkstatt aus der syrischen Kirche mit türkischer Herkunft ist zugleich Dolmetscher bei der Schweizer Polizei, da er Deutsch, Türkisch und Aramäisch spricht; ein anderer syrischer Christ der gleichen Herkunft ist Zahnarzt. Die syrischen Christen pflegen neben Religions- auch Sprachunterricht für die Jugend. Die serbischen und griechischen Christen waren weitgehend so genannte »Gastarbeiter«, doch ist ihnen in der zweiten und dritten Generation der soziale Aufstieg gelungen. Armenische Christen sind auch in der Schweiz tüchtige Geschäftsleute und spendenfreudig gegenüber ihrer Kirche. Sie sind in kulturellen Vereinen organisiert, die ein anregendes Bildungs- und Unterhaltungsprogramm bieten. Ihre kirchlichen Feste sind zugleich nationale Anlässe mit Tanz, Gesang, Musik, Filmen usw.

5.2 Beengungen und Chancen in der Schweizer Diaspora

Die Präsenz der orthodoxen und ostkirchlichen Christen in der Schweiz kann als diskret bezeichnet werden. Verfügen sie über eigene Kirchengebäude, so sind diese zumeist architektonisch von übrigen christlichen Kirchen unterschieden. Wie andere christliche Religionsgemeinschaften kündigen sie ihre Gottesdienste in allgemeinen Zeitungen an. Gäste können an den Gottesdiensten teilnehmen und sind willkommen, eine vorherige Verständigung mit einem Gläubigen oder dem zuständigen Priester empfiehlt sich.

Die prekären Verhältnisse der Christen in den Herkunftsländern sind den Ostchristen in der Schweiz sehr bewusst. Sie sind durch elektronische Kommunikationsmittel mit ihren Angehörigen verbunden, Besuche gehen hin und her. Litten in früheren Jahren ostkirchliche Christen an der Verfolgung oder Beengung durch die Machthaber in kommunistischen Staaten, so sind sie heute in einigen muslimischen oder hinduistischen Ländern dem Druck von Teilen der Bevölkerung und der Behörden ausgesetzt.

Das Leben in der Schweiz bringt für manche Ostkirchen Einschränkungen und Einschnitte mit sich. So üben gelegentlich einige der ostkirchlichen Priester für ihren Lebensunterhalt einen »weltlichen« Beruf zum Gelderwerb aus; bisweilen verfügen sie über gar kein kirchliches Einkommen. Aus diesem Grund lässt sich z.B. ein pensionierter Mittelschullehrer zum Priester weihen, um als Priester ehrenamtlich zu wirken. Oder ein Buchhändler in Genf arbeitete von Montag bis Donnerstag im Geschäft, von Freitag bis Sonntag widmete er sich der Seelsorge. Indische Priester sind gelegentlich in der römisch-katholischen Pfarrei-seelsorge tätig oder absolvieren ein Doktoratsstudium. Die ukrainischen Katholiken sehen sich mit dem Engpass konfrontiert, dass ihr

Seelsorger in Belgien wohnt und nur gelegentlich in der Schweiz tätig sein kann. Ein Jesuitenpater mit vollständiger ostkirchlicher Ausbildung betreut sie daher zusätzlich von Zürich aus. Taufen und Eheschlüsse müssen auf die Anwesenheit eines eigenen Seelsorgers abgestimmt werden, Beerdigungen sind aus demselben Grund oft schwierig zu bewerkstelligen.

Die Situation der Diaspora schafft zwar Schwierigkeiten, erlaubt andererseits auch Neuerungen und Eigeninitiativen. So gründete in Lausanne ein nebenberuflich arbeitender orthodoxer Diakon schweizerischer Herkunft einen Verlag und den Verein zu Ehren des Heiligen Silvan vom Berg Athos. Die Bücher publiziert er zusammen mit dem renommierten französischen Verlag Du Cerf in Paris und ermöglicht so die Herausgabe von zwei bis drei wichtigen orthodoxen Publikationen pro Jahr. Der Verein publiziert zudem eine Zeitschrift von hohem Niveau.

Christliche Hilfswerke für die Ostchristen, die zunächst von missionarischem (Bekehrungs-)Eifer beseelt waren, wandelten sich später zu ökumenischen Partnern. Ihre gute Zusammenarbeit hier könnte Rückwirkungen auf die östlichen Heimatländer haben.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zu den Ostkirchen

Oeldemann, Johannes (2006): *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer: Butzon u. Bercker.

Nyssen, Wilhelm/Schulz, Hans-Joachim/Wiertz, Paul (Hg.) (1984-1997): *Handbuch der Ostkirchenkunde*, 3 Bände, 1: 1984, 2: 1989, 3: 1997; Düsseldorf: Patmos.

6.2 Ostkirchen in der Schweiz

Baumer, Iso (2002): *Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis*, Freiburg: Universitätsverlag.

Fischer, Burghard/Hallensleben, Barbara/Vergauwen, Guido (Hg.) (2000): *100 Jahre Ostkirchenkunde an der Universität Freiburg*, Freiburg: Universität/ISO (Ökumenische Wegzeichen Nr. 3).

Institut für Ökumenische Studien (Hg.) 2002: *Orthodoxie in der Schweiz. Referate einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz am 9./10. März 2001 in Zürich*, Freiburg: Universität/ISO (Ökumenische Wegzeichen Nr. 10).

Kommission für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen (Hg.)

- (1991): *Die orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg: Kanisius; ebenso in franz. Ausgabe.
- Migratio (Hg.) (2004): *Katholische Ostkirchen in der Schweiz. Unierte Kirchen – kennen wir sie?* Luzern: migratio (Kommission der Schweizer Bischofskonferenz für Migration).
- Ruffieux, Noël (2005): »L'Eglise orthodoxe en Suisse«. In: Christine Chaillot (Hg.), *Histoire de l'Eglise orthodoxe en Europe occidentale au 20e siècle*, Paris: Edition Dialogue entre les Orthodoxes, S. 75-85.
- Weibel, Rolf (1997): *Unierte in der Schweiz. Zur Präsenz Katholischer Ostkirchen*, Luzern: SKAF (Schweizerische Katholische Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen).

6.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

- Armenisch-Apostolische Kirche der Schweiz: www.armenian.ch/church/Pages/D/main.html
- Äthiopisch-orthodoxe Kirche, Sitz in Zürich: www.tewahedo.ch
- Centre Orthodoxe des Ökumenischen Patriarchats (mit angegliedertem Studieninstitut orthodoxe Theologie) in Chambéry: www.centreorthodoxe.org
- Erzbistum Schweiz des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel, Sitz in Chambéry: E-Mail: mitropolis@dioceseorthodoxe.org
- Koptisch-orthodoxe Kirche in der Schweiz: www.coptic-churches.ch
- Ostkirchliches Institut Regensburg, dort zahlreiche links: www.oki-regensburg.de
- Rumänisch-Orthodoxe Kirche in der Schweiz, Sitz in Genf: www.biserica.ch
- Russisch-Orthodoxe Kirche Patriarchat Moskau: www.russ-orth.ch (in Russisch); http://orthodoxie.ch/directory/de/zurich_auferstehung.htm
- Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland: www.rocor.net
- Serbisch-Orthodoxe Kirche in der Schweiz, Sitz in Zürich: www.sokg.ch
- Webportal Orthodoxie Schweiz (privat): www.orthodoxie.ch (mit Verzeichnis von Gemeinden)

III. Vielfalt nichtchristlicher Religionen

→ 10. JUDENTUM IN DER SCHWEIZ: ZWISCHEN RELIGIÖSER, KULTURELLER UND POLITISCHER IDENTITÄT

JACQUES PICARD

1. EINLEITUNG

Jüdischen Menschen in der Schweiz zu begegnen oder Judentum zu verstehen und von ihm zu lernen, ist leicht möglich. Die jüdische Gemeinschaft existiert in der Schweiz nicht erst seit einigen wenigen Jahren oder Jahrzehnten, sondern seit Jahrhunderten, ja seit der römischen Antike. In mehreren Schweizer Orten schmücken heute Synagogen, die auf das 18. oder 19. Jahrhundert zurückgehen, den öffentlichen Raum. Jüdische Gemeinden und Vereine veranstalten Lehr- und Lernangebote, Musik, Buch- und Filmabende oder Diskussionen über Zeitfragen. In Schulen finden Begegnungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Jugendlichen statt; an Universitäten werden Jüdische Studien als Fach angeboten. Und dennoch – nicht viele Schweizerinnen und Schweizer kennen ihre jüdischen Mitbürger und Mitbürgerinnen. In der Schweiz leben denn auch nur 18.000 Jüdinnen und Juden; und diese Gemeinschaft besteht erst noch aus einer Vielzahl verschiedener Traditionen, die sich in ihrer Erscheinung unterscheiden. Chassidische Juden, Männer mit Bärten und gekleidet mit schwarzen Kaften, oder moderne religiöse Juden, mit einer kleinen farbigen *Kippa* auf dem Kopf, aber auch viele Juden und Jüdinnen, die überhaupt nicht an Kleidung, Aussehen oder sonst einem Zeichen zu erkennen wären und auf ihre Art und Weise eine jüdische Identität pflegen – all dies ist ein Hinweis, dass jüdische Menschen zwar im Empfinden gemeinsamer Wurzeln, miteinander geteilten Schicksals und geübter Solidarität verbunden sind, sich aber in ihrem gelebten Alltag stark unterscheiden können.

Wer die Religion des Judentums, aber auch allgemein jüdische Kultur- und Geistesgeschichte kennen und verstehen will, wird sich zuerst der *Hebräischen Bibel* (dem so genannten *Alten Testament*, dessen Teile anders geordnet sind) zuwenden müssen. Sie ist die Grundlage, auf die sich viele historische, religiöse, philosophische, literarische und künstlerische Deutungen des Judentums bezogen und beziehen, ebenso wie Bücher anderer Religionen. Das Kapitel 2 wird daher die Grundlagen jüdischen Selbstverständnisses skizzieren, während Teil 3 auf Zahlen und Veränderungen zu sprechen kommt. Teil 4 gibt einen Abriss der Geschichte jüdischen Lebens in der Schweiz und Teil 5 behandelt die gegensätzlichen Phänomene der Judenfeindschaft auf der einen und öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Judentums auf der anderen Seite.

2. RELIGIÖSES, KULTURELLES UND POLITISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS IN DER WELT

2.1 Die Hebräische Bibel – ein altes und pluralistisches Buch

Die Hebräische Bibel ist die tragende Melodie, ohne den der vielstimmige Chor der jüdischen Geistes- und Lebenswelten keinen inneren Bezugspunkt hätte. Sie ist ein geistiges, mythisches, geschichtliches und literarisches Werk, dessen Erzählungen und bildhaftes Reden von einem kosmischen Gott des Universums handeln. Dieser durch kein Bild und keine Gestalt zu fassende Gott verkörpert das Rätsel und die Einheit der Weltschöpfung, postuliert die Freiheit und Verantwortung des Menschen, gebietet die Würde allen Lebens und weist den Juden als Volk den Weg in die menschliche Gemeinschaft unserer Welt. Darin liegt in der rabbinischen Deutung der Sinn und Zweck des Bundes, den gemäss der Bibel Gott und das Haus Israel am Sinai schlossen. Die Thora ist somit die geistige Magna Charta des Judentums: die Einheit der Schöpfung, die Würde des Menschen, die Ordnung der Dinge, der Auftrag zur Vervollkommenung und die Hoffnung auf Erlösung, Frieden und Gerechtigkeit.

Die Hebräische Bibel setzt sich zusammen aus den fünf Büchern Mose (*Thora*), den Büchern der Propheten (*Nevi'im*) und den Schriften (*Ketuvim*), die wiederum aus Liedern (Psalmen), dramatischen Erzählungen, Weisheiten, Sprüchen sowie Chroniken bestehen. Der biblische Text selbst ist facettenreich und widersprüchlich, und er weist unterschiedliche Stimmungen und erzählerische Formen auf. Zudem gibt es ausserhalb der Bibel zahlreiche weitere Texte, die nicht Teil des festen Kanons geworden sind. Das nachbiblische Judentum hat schon früh eine Fülle von Werken hervorgebracht, die geistreiche Deutungen, juristische Kommentare, phantasievolle Nacherzählungen, Diskussionen über den Kultus oder lehrhafte Predigten enthalten und somit alle den biblischen Text interpretieren, ja eigentlich die biblische Tradition fort-schreiben. Ein besonders eindringliches Beispiel ist der Schabbat, also die aus dem biblischen Schöpfungsbericht entnommene Weisung, an jedem siebten Tag die Arbeit ruhen zu lassen und auf jeden Eingriff in die Natur zu verzichten. Der Schabbat ist Merkmal der jüdischen Kalenderwoche und lebt als Idee im christlichen Sonntag, aber auch in gewerkschaftlichen, umweltpolitischen oder menschenrechtlichen Vorstellungen weiter.

Auf die Hebräische Bibel beziehen sich das Christentum und nicht weniger der Islam. Hieraus erklärt sich auch das Bemühen um einen steten Dialog zwischen diesen drei Religionen, die einen gemeinsamen

Anknüpfungs- und Bezugspunkt in der biblischen Gestalt des Abraham sehen. Innerhalb des Judentums hat schon lange eine von Auseinandersetzungen geprägte Entwicklung zu einer weltlichen Identität, zu Aufklärung und Modernisierung eingesetzt, weshalb die Hebräische Bibel mit den Mitteln der historischen Textkritik gelesen wird. Diese Lesart unterscheidet zwischen Vernunft und Glauben und ebenso zwischen Politik und Religion, und sie versteht die Bibel als eindrückliches Zeugnis und jüdisches Vermächtnis der menschlichen Geschichte.

Jüdisches Jahr und jüdische Feste

Das Judentum bewahrt in seinen Feiertagen die Erinnerung an seine Jahrtausende währende Geschichte. Viele Feste sind verbunden mit dem Genuss von Trank und besonderen Speisen in familiärer oder gemeinschaftlicher Tafelrunde. Das Verständnis der Feste ist also ein Schlüssel zur jüdischen Religion, Kultur, Küche und Lebensart als Ganzem. Bei den Frühlingsfesten genießt *Pessach* bei vielen Juden hohe Bedeutung. Das Fest erinnert an das Leiden, die Errettung und den Auszug der Israeliten unter Führung von Moses. Die Erinnerungsmomente in dieser Erzählung werden durch Speisen symbolisiert. Im Zentrum steht der Auszug aus der ägyptischen Sklaverei in die Wüste, weshalb *Pessach* von vielen Juden heute als ein Fest der Freiheit und politischen Emanzipation gedeutet und genussvoll gefeiert wird. Im Herbst stehen *Rosch-ha'Schana* (Neujahrsfest) und *Jom Kippur* (Tag der Versöhnung) und zwischen beiden die zehn Busstage, die »Tage der Furcht«. In der religiösen Vorstellung öffnet Gott am Neujahrstag die Bücher des Gerichts, um sie am Tag der Versöhnung wieder zu schliessen. Das Blasen des Widderhorns, das mit der biblischen Erzählung der »Anbindung Isaacs« zusammenhängt, ist ein Wecksignal für die Umkehr, sich von Schuld und Schulden zu befreien. Mit den Tönen des Widderhorns erinnert sich aber auch Gott an den Bund und schreibt sich von neuem in das Buch des Lebens ein. In Kontrast zu den Frühlingsfesten, die familiär, genussvoll und freudig sind, finden *Rosch-ha'Schana* und *Jom Kippur* vornehmlich in der Synagoge statt, und es wird dabei auch gefastet.

Ebenfalls in den Herbst fallen *Sukkot* und *Simchat Tora*, wiederum Ernte- und Gedenkfeste, die mit ausgelassener Freude und mit Tanz gefeiert werden. An diesen Tagen sind der *Lulav*, ein Feststrauss aus Palmwedel, Myrthe, Paradiesapfel und Bachweide, zu sehen. In der Liturgie wird mit dem Zyklus der Thora-Lesung von vorne angefangen. Als weitere Feste im jüdischen Jahr zu nennen sind das

Lichterfest, *Chanukka*, in der Winterzeit und *Purim*, das an Esther und die Rettung der Juden vor ihrer Verfolgung und Auslöschung in der Antike erinnert.

Zum jüdischen Fest gehören auch die Ereignisse im *Lebenskreis*: Geburt und Beschneidung der Knaben auf der einen und Tod und Trauerriten auf der anderen Seite. Neben der Hochzeit besonders wichtig und geschätzt sind *Bar Mizwa* (Knaben) und *Bar Mizwa* (Mädchen), Feste der Initiationen, wenn die Zeit der Kindheit und Jugend überleitet in die Zeit eines jungen Mitglieds der Gemeinschaft. An diesem Tag der festlichen Passage rezitiert und singt der Jugendliche einen Abschnitt aus der Hebräischen Bibel und wird zum Sohn bzw. zur Tochter der Gebote der Thora.

In der Gegenwart haben neue Festtage das jüdische Leben gleichsam aktualisiert. Durch den *Jom ha-Schoah* wird der Opfer des Holocausts und mit dem *Jom Sikaron* der Gefallenen des Widerstandes gegen Nazismus und im Kampf für den Staat Israel gedacht. Der *Jom Hazma'ut* (Unabhängigkeitstag) und der *Jerusalem-Tag* zeigen die Bedeutung des Staates Israel für die Geschichte und Gegenwart des Judentums heute.

2.2 Zivilgesellschaftliche Entfaltung in Zeit und Raum

Für die nachbiblischen Werke unterscheidet man zwischen zwei Formen und Absichten: Die *Halacha* (der *Weg*) soll durch Auslegung der biblischen Gebote den religiösen Juden den rechten Weg in die Befolgung der ethischen Gebote und der praktischen Regeln des Alltags ermöglichen; und die *Haggada* nimmt die Erzählungen und Geschichten in der Bibel auf, interpretiert sie, schmückt sie aus oder erzählt sie in eigener Ausschmückung weiter. Das gesamte Korpus (aus der Zeit vom 3. Jh. vor unserer Zeitrechnung bis zum 5. Jh. n.Z.) ist unter dem vereinheitlichenden Begriff *Talmud* bekannt geworden, setzt sich aber aus den unterschiedlichsten Werken zusammen. Auf diese Weise wird die schriftliche Thora (die Bibel) durch die mündliche Thora (die Auslegung der Bibel und ihre Fortschreibung im Talmud) lebendig gehalten. Im Mittelalter ist dieses Verfahren mit seinen Auslegungen und Erzählungen (*Midrash*-Literatur) noch weiter fortgeschrieben worden.

Diese jüdische Kultur der Deutung dauert bis heute an und wird in der Moderne – mit einem wissenschaftlich-kritischen Anspruch allerdings – an Hochschulen und Universitäten weiter gepflegt. Alle diese Reflexionen dienen im Grunde genommen dazu, vom alltäglichen Leben des Menschen her über Zeit und Raum mit der Hebräischen Bibel in einem geistvollen Dialog zu bleiben. Deshalb versteht sich das Judentum

heute als Teil der zivilen Gesellschaft, in der Traditionen und Neuerungen in Balance gehalten werden.

2.3 Vielfalt im Judentum, unterschiedliche Orientierungen

Der plurale Charakter des heutigen Judentums ist ablesbar an einer Vielzahl von Bewegungen. Innerhalb des religiösen Judentums haben sich, ausgehend vom 18. Jahrhundert, bis in unsere Zeit mehrere Richtungen herausgebildet. Das *liberale* Judentum begegnete der Moderne seit dem 19. Jahrhundert durch eine Reform der jüdischen Religion, etwa durch den Gottesdienst in den jeweiligen Landessprachen oder die Gleichstellung der Geschlechter. Auf der anderen Seite suchten *orthodoxe* Bewegungen eine Antwort auf die Moderne, die es erlaubte, in einer sich verändernden Welt zu leben und gleichzeitig die religiösen Gebote und Traditionen beizubehalten. Einen mittleren Weg ging das *konservative* Judentum, indem der Wandel der Tradition befürwortet, aber mit Umsicht beschritten werden sollte. In Nordamerika sind weitere Bewegungen bekannt: die *Reconstructionists*, die aus der Befassung mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Fragen hervorgegangen sind; oder die *Chauvura*-Gemeinden, die aus den Popkulturen der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts entstanden; oder neue chassidische Bewegungen wie *Chabad*, in denen mystische und soziale Traditionen auf messianische Erwartungen hin ausgerichtet und emotional erlebbar werden sollen. Alle diese Strömungen haben auch in der Schweiz ihre Ableger finden können.

Die Bewegungen unterscheiden sich nicht nur im Stil und Kultus, sondern auch in ihren Haltungen bezüglich gesellschaftspolitischer Fragen. Als Beispiel sei die Rolle der Frau genannt, die sich durch das Wirken des jüdischen Feminismus verändert hat: Während in vielen Gemeinden des liberalen Judentums, der konservativen Bewegung (oder auch der amerikanischen *Reconstructionists*) heute Rabbinerinnen und Kantorinnen das Bild prägen, ist dies im vielfältigen Spektrum der orthodoxen Bewegung überhaupt noch nicht denkbar. Auch in der Schweiz gibt es Gemeinden, die von Frauen präsiert werden, wogegen dies in anderen Gemeinden noch kaum vorstellbar ist. Unterschiedliche religionsgesetzliche Haltungen lassen sich auch in Hinsicht auf weitere Aspekte beobachten – etwa, ob Männer und Frauen im Gottesdienst gemischt oder getrennt sitzen oder ob bei Heiraten zwischen Juden und Nichtjuden ein Klima der offenen Aufnahme, der vorsichtigen Begegnung oder der Ablehnung vorherrschen soll.



Abbildung 1: Plakat zum Kinofilm »Match Maker.
Auf der Suche nach dem koscheren Mann« von
Gabrielle Antosiewicz (Regie)
Quelle: © Frenetic Films, Zürich, 2005

Im Verlauf der Neuzeit kamen aber nicht nur neue religiöse Bewegungen zum Tragen, sondern auch weltliche Lebensformen des Judentums, in denen religiöse Praxis keine oder nur eine geringe Bedeutung einnimmt. Diese nichtreligiösen Identitäten verstanden und verstehen Judentum als autonome Kultur, als ethische Zivilgemeinschaft, als »peoplehood« oder als Form der politischen Solidarität. Mit dem Zionismus wurde Judentum als Nation gesehen. Damit erhielt der Gedanke, ein Volk zu sein, der im zweitausendjährigen Exil nie aufgegeben worden war, neue Aktualität. Der Erfolg des Zionismus und die Gründung des Staates Israel (1948) hat dieses Verständnis von Judentum erheblich gestärkt. Jedoch ist im Staat Israel auch die Frage, ob nun Judentum als religiöse oder als weltliche Lebensführung zu verstehen sei, verschärft worden. Der überwiegende Teil aller jüdischen Israelis lebt nichtreligiös und trennt deutlich zwischen Politik, Gesellschaft und Re-

ligion. In der Diaspora hingegen, in Nord- und Südamerika, in Australien oder in Europa spielt die Vielfalt religiöser oder kultureller Identitäten eine zentrale Rolle.

3. ZAHLEN – UND WAS SICH DARIN KUNDTUT

Seit dem 20. Jahrhundert wird wegen der Vernichtung der Judenheit in der Epoche des Nationalsozialismus und durch die Schaffung des Staates Israel eine demografische Zäsur sichtbar: 1940 lebten von den weltweit 16,8 Millionen Jüdinnen und Juden rund 11 Millionen in europäischen Ländern und im nahen westlichen Russland. Nach dem Holocaust waren die Juden weltweit gerade noch 11 Millionen Menschen, wobei die Zentren jüdischen Lebens seither nicht mehr in Europa, sondern in Nordamerika und Israel zu finden sind. Heute gibt es rund 14 Millionen Menschen, die sich als jüdisch bezeichnen; der Anteil aller Juden an der Weltbevölkerung beträgt 0,2 Prozent. In den europäischen Ländern leben insgesamt nur noch 1,2 Millionen Juden und Jüdinnen.

In der Schweiz lebten gemäss der eidgenössischen Volkszählung 2000 knapp 18.000 Menschen jüdischen Glaubens, das heisst 0,25 Prozent der gesamten in- und ausländischen Bevölkerung. Schwerpunkte jüdischen Lebens sind Zürich mit 4.900 und Genf mit 2.600 Juden. In den zwei Grossstädten stellen sie 1,35 bzw. 1,46 Prozent der Bevölkerung und damit allein 42 Prozent der jüdischen Bevölkerung der Schweiz. Weitere mittelgrosse Gemeinschaften von 150 bis 1.300 Jüdinnen und Juden finden sich in Lausanne, Basel, Bern, Baden, St. Gallen und Luzern. Judentum in der Schweiz ist städtisch geprägt, vier Fünftel (78,8 %) sind Schweizer und Eingebürgerte, ein Fünftel ausländische Bürger. Von allen Religionsgruppen verfügen Jüdinnen und Juden mit 42,7 Prozent über den höchsten Anteil von Personen mit einer tertiären Ausbildung (Gesamtbevölkerung: 19,2 %). Das hohe Ausbildungsniveau ermöglicht einen überdurchschnittlichen Anteil an Personen in höherer beruflicher Stellung (42,4 %, Gesamtbevölkerung 19,6 %) mit einem deutlichen Schwerpunkt im Gesundheits- und Sozialwesen, Finanzberufen und im Bildungs- und Unterrichtswesen.

Jüdisches Leben ist in die umgebende Kultur eingebettet, so dass zum Beispiel jüdische Franzosen und jüdische Schweden oder eben jüdische Zürcher oder Genferinnen ebenso unterschiedlich sein können wie die übrigen Bewohner auch. Zu den Problemthemen rund um Zahlen gehören, in der Schweiz wie anderswo, die »Mischehen«, also Heiraten zwischen Juden und Nichtjuden, die seit 1970 stärker ansteigend sind. Immerhin sind 30 Prozent der Ehen mit einem Partner nichtjüdischer bzw. nichtreligiöser Zugehörigkeit geschlossen. Dabei fürchten

viele Gemeinden, dass dies zu Assimilation und Auflösung führen wird und reagieren zuweilen ablehnend. Neuerdings sind jedoch Konversionen ins Judentum beliebt geworden, nachdem es in früheren Zeiten umgekehrt gewesen war. Und es werden neue und offene Wege einer Integration der nichtjüdischen Lebenspartner und -partnerinnen in die Gemeinden gesucht. Diese Entwicklung ist Ausdruck eines beschleunigten gesellschaftlichen Wandels, der in verschiedener Hinsicht gerne als ›global‹ charakterisiert wird. Menschen leben heute ›Identitäten‹, die wie bei einem schmackhaften Essen aus der globalen Küche durch unterschiedliche familiäre, religiöse und kulturelle Anteile komponiert erscheinen. Zudem leben in wichtigen europäischen Staaten erstmals zahlreiche neue religiöse und neue ethnische Minderheiten, was das lange geltende und oft negativ belastete historische Verhältnis der christlichen »Mehrheit« und einer jüdischen »Minderheit« letztlich verändern dürfte.

Dieser komplex anmutende Prozess der Vergesellschaftung verstärkt die Suche vieler Menschen nach jüdischen Wurzeln, nach Wärme und Geborgenheit, nach geistiger Orientierung und nach Werten, die dem Individuum Sinn und Halt stiften. Das zeigt sich in den unterschiedlichen Ausrichtungen der Gemeinden. Auch in der Schweiz sind chassidische, orthodoxe, konservative und liberale Orientierungen im religiösen Leitbild festzustellen und hinzu kommt die weltliche, also nichtreligiöse Lebensgestaltung jüdischer Existenz. Auf diese Weise stellt sich die Frage nach den Gemeinsamkeiten und dem inneren Zusammenhalt umso stärker.

4. JÜDISCH UND SCHWEIZERISCH – GESTERN UND HEUTE

4.1 Frühe Niederlassungen

Jüdisches Leben ist nördlich und südlich der Alpen in römischer Zeit, also bereits vor dem Christentum, in Europa feststellbar. Ein in der ehemaligen Römerstätte Kaiseraugst bei Basel aufgefundener Fingerring zeigt eine *Menora*, den siebenarmigen Tempelleuchter als Symbol des antiken Judentums.

Im Mittelalter lebten dann Juden in zahlreichen Städten und Flecken, vom Bodensee bis an den Genfersee, von Porrentruy bis nach Chur, von Zofingen bis nach Raron. Ihre Geschichte gliedert sich in zwei Phasen: Die jüdischen Stadtgemeinschaften liegen in der Zeit des 13. und frühen 14. Jahrhunderts und enden mit den Judenvernichtungen, weil man die Pestepidemien, deren medizinische Ursache man damals verkannte, den Juden zuschrieb. Danach währte ein Aufenthalt von Ju-

den nur kurz und an einzelnen ländlichen Orten, etwa im Rheintal oder Thurgau oder in der näheren und weiteren Umgebung von Basel, das als bekannter Druckort des babylonischen Talmuds im 16. Jahrhundert galt. Immer wieder waren auch jüdische Ärzte in den Städten gefragt.



Abbildung 2: Menora-Ring von Kaiseraugst (1. Jahrhundert)
Quelle: © Römermuseum, Kaiseraugst

In der Grafschaft Baden kam es dann im Zuge der Fluchtbewegungen nach dem Dreissigjährigen Krieg (1618-1648) zur Entstehung der so genannten Judendörfer im Surbtal, im heutigen Aargau. Die Duldung von jüdischen Familien und die Bezahlung von Schutzbriefen ermöglichte die Ausbildung autonomer jüdischer Gemeinschaften, die sich selbst verwalteten. 1750 wurde in Lengnau nicht nur ein jüdischer Friedhof eingerichtet, sondern auch die Synagoge geweiht, auf die wenige Zeit später die Synagoge in Endingen folgte. Der Aufbruch in die politische und rechtliche Gleichstellung steht im Zusammenhang mit der Französischen Revolution, indem die Nationalversammlung 1791 den Juden in Frankreich die Emanzipation gewährte und wenige Zeit später auch von der Schweiz die Abschaffung der »Judenzone« und anderer Abgaben verlangte.

4.2 Emanzipation, Zuwanderungen und Synagogen

Die Emanzipation in der Schweiz verlief harzig, wie man am Beispiel von Basel zeigen kann. Inwieweit dort die Anfänge der jüdischen Gemeinde (1805) »französisch« geprägt waren und wie die Basler Juden lernten, sich mit informellen Beziehungen und Kontakten zu schützen, verweist auf die heikle Stellung der jüdischen Gemeinschaft im ganzen frühen 19. Jahrhundert. In der Verfassung des 1848 neu gegründeten Bundesstaates erhielten die Juden keine Gleichstellung mit den christlichen

Bürgern. Erst 1866 fielen die diskriminierenden Schranken, dies aus innenpolitischen Gründen wie ebenso auf amerikanischen, französischen und niederländischen Druck hin.

Die Gleichstellung und die Kultusfreiheit (1874) brachten der jüdischen Gemeinschaft einen grossen Wandel. Die Juden gingen vom aargauischen Surbtal in die Städte, und auch aus den Nachbarländern, aus dem französischen Jura, dem Elsass, Süddeutschland und Vorarlberg wanderten Juden und Jüdinnen in die Schweiz ein. Sie gründeten innovative Unternehmen, zum Beispiel in der Textil- und Uhrenbranche, und gliederten sich lebensweltlich in neue soziale, wirtschaftliche und kulturelle Netze ein. Im Zuge des Liberalismus kamen jüdische Familien aus Osteuropa, die wiederum eine eigenständige jüdische Religions- und Lebenspraxis hatten und meistens Jiddisch sprachen. Zwischen den west- und osteuropäischen Juden gab es erhebliche kulturelle Gegensätze, die in den Gemeinden zunächst zu Konflikten führten, später aber in die Integration der Zugezogenen mündeten.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden in der Schweiz bis heute rund 25 jüdische Gemeinden. In den europäischen Gesellschaften setzte seit 1800 eine bürgerliche Ausgestaltung von ›Konfession‹ innerhalb moderner Staaten ein, indem die Religion den Status eines privaten Kultus annahm und zunehmend an öffentlicher Bedeutung verlor. Die Urbanisierung des Judentums, aber auch sein vorherrschend konfessionelles Gewand, verlangte nach neuen Formen der Selbstdarstellung im öffentlichen Raum, und die neuen Synagogen dokumentieren diesen inneren und äusseren Wandel. Dieser Aufgabe kam die herrschende Auffassung des Historismus (eine andere Epochen als gleichwertig empfindende und daher gern nachahmende Stilrichtung) entgegen; beides führte zur Entwicklung eines so genannten ›maurischen‹ Stils im 19. Jahrhundert, der die Synagogen in einigen Schweizer Städten auszeichnet und sie irgendwie ›orientalisch‹ aussehen lassen sollte, so z.B. in Basel, Bern oder La-Chaux-de-Fonds. Vor dem Hintergrund der Zerstörungen jüdischer Einrichtungen in Europa durch den Holocaust kommt heute der Schweiz eine wichtige und allgemeine Aufgabe der Erhaltung dieser Architektur als einem europäischen Kulturerbe zu.



Abbildung 3: Die 1868 im ›maurischen‹ Stil erbaute, 1892 vergrößerte Synagoge von Basel mit den charakteristischen Doppelkuppeln. In Basel fand auch 1897 der 1. Zionistenkongress statt.

Quelle: © Tacheles, o.J.

4.3 Bruch und Kontinuität im 20. Jahrhundert

Die im frühen 20. Jahrhundert erstellten Synagogen weisen hingegen eine neue Tendenz zur Moderne, zur Sachlichkeit im ›westlichen‹ Stil auf. Seit den 20er Jahren setzte unter den Juden ein Trend zu einem säkularen Lebensstil ein. Gesellige, erzieherische, soziale, kulturelle und sportliche Bedürfnisse rückten die Synagoge aus dem Mittelpunkt. In und um die Gemeinden waren zahlreiche Vereine entstanden, wie Frauen-, Sport- oder Bildungsvereine. Um diesen Bedürfnissen zu genügen, wurden jetzt Gemeindehäuser errichtet, ähnlich wie dies auch bei den christlichen Konfessionen der Fall war. Um die Kräfte zu sammeln, entstand das Konzept der *Einheitsgemeinde* – unter einem gemeinsamen Dach sollen die verschiedenen religiösen und säkularen Interessen versammelt werden.

1904 formierte sich der Schweizerische Israelitische Gemeindebund (SIG) als Dachverband, um die Interessen der Schweizer Juden gegen-

über Behörden wahrzunehmen. Dazu gehörte es, die Versorgung mit koscherem Fleisch, das seit 1896 wegen des Schächtverbotes importiert werden muss, zu sichern, denn die jüdischen Speisevorschriften (*Kaschrut*) gebieten nicht nur die Trennung von Fleisch und Milch, sondern für einen Fleischgenuss auch die rituelle Schlachtung der Tiere durch Halsschnitt und die Befolgung einer tiergerechten Haltung. Der SIG hatte seit dem Ersten Weltkrieg und dann während der Epoche des Nationalsozialismus bald zwei andere Aufgaben zu übernehmen: die Abwehr des Antisemitismus und die Betreuung und Versorgung der zahlreichen Flüchtlinge, die in der Schweiz Aufnahme fanden. Eine grosse Zahl von jüdischen Verfolgten wurde 1938 und 1942 an der Schweizer Grenze auf Geheiss der Behörden zurückgewiesen, aber sehr viele von ihnen, fast 30.000 Menschen, fanden in der Schweiz rettende Aufnahme. Sie waren allerdings meistens gezwungen, später wieder auszureisen. Die Kenntnis des Holocaust, also der Tatsache der Ermordung von 5,5 Millionen jüdischen Männern, Frauen und Kindern in Europa, hat seit 1945 auch das Bewusstsein der Schweizer Jüdinnen und Juden schockartig verändert. Die in den 90er Jahren aufgekommenen Fragen nach den nachrichtenlosen Vermögen bei schweizerischen Banken und Versicherungen hat für viele jüdische Schweizerinnen und Schweizer von neuem die Geschichte des Holocausts schmerzlich in Erinnerung gerufen.

4.4 Die heutige Situation

Schwerpunkte jüdischen Lebens heute sind Zürich und Genf, gefolgt von Lausanne, Basel, Bern, Baden, St. Gallen und Luzern. Nicht wenige jüdische Schweizer leben heute in Israel und »pendeln« zum Teil zwischen der Schweiz und Israel. Wer jüdische Gemeinden in Zürich aufsucht, wird dort ein breites Spektrum finden. Die Israelitische Cultusgemeinde Zürich (ICZ), die weit mehr als nur dem Kultus verpflichtet ist, versteht sich als führende Einheitsgemeinde, in der religiöse, kulturelle und gesellige Interessen unter einem Dach mit modern-orthodoxem Rabbinat stehen. Zuwachs erhalten hat die Liberal-religiöse Gemeinde Or Chadash, die sich durch eine progressive Integrationsfähigkeit auszeichnet und mit der ICZ gemeinsam den Weg der öffentlich-rechtlichen Anerkennung im Zuge der Revision der Kantonsverfassung gegangen ist. An diesem Weg nicht teilhaben wollen die beiden orthodoxen Gemeinden, die Israelitische Religionsgemeinschaft (IRG) und die Agudas Achim, in denen unterschiedliche religiöse Eigenheiten bzw. rabbinische Traditionen aus der europäischen Geschichte fortleben. In Zürich macht sich mit *Chabad* eine neue chassidische Bewegung mit Er-

folg bemerkbar, die auch in anderen Städten Fuss gefasst hat. In Basel sind die Gemeinden von lange fest gefügten Überlieferungen geprägt, die mit progressiven Initiativen – wie Chavura oder Ofek – kontrastieren. Während Luzern stark orthodox geprägt ist, erscheint Bern mit einem offenen Geist, der sich in der Stadt besonders im Dialog mit anderen Religionen zeigt. In Genf existiert neben der Einheitsgemeinde und einer liberalen Gemeinde auch eine sefardische Gemeinschaft, das heisst Juden aus dem Mittelmeerraum, die eine eigene kulturelle, historisch gewachsene Tradition besitzen. Davon ist auch die Gemeinde in Lausanne stark geprägt.

Im Weiteren ist auf besondere Einrichtungen zu verweisen, etwa das Jüdische Museum und das Institut für Jüdische Studien in Basel, oder das Wochenmagazin »tachles« und das Monatsmagazin »Der Aufbau« mit Redaktionen in Zürich. Tagesschulen, Jugendbünde oder Initiativen wie »Likrat«, die jüdische und nichtjüdische Jugendliche zusammenbringen, sollen jüdische Identität stärken, ebenso Talmudschulen auf orthodoxer Seite. Christlich-jüdische Projekte existieren in mehreren Städten, wobei sich ein Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen angebahnt hat. In Zürich ist der »Omanut« für die Förderung jüdischer Kunst tätig, während die »Jüdische Kulturbühne« sich mit beachtlichen Kulturreisen in die ganze Welt profiliert hat. Das jüdische Leben innerwie ausserhalb der Gemeinden ist reichhaltig – von Synagogenchören über Sportvereine oder Wanderklubs bis zu Lernzirkeln für das Studium von Thora und Talmud. Die Vielzahl der jüdischen Vereine und Initiativen kann einem detaillierten Anhang in der Festschrift des SIG zum 100-jährigen Jubiläum entnommen werden.

5. ZWISCHEN JUDENFEINDSCHAFT UND ANERKENNUNG

Die Gründung des Staates Israel hat die vormals »konfessionelle« Sicht des Judentums mit einer »nationalen« Dimension kontrastiert. Jüdische und nichtjüdische Schweizer leben heute auch in Israel (11.000 Schweizer Bürger; davon fast 9.000 schweizerisch-israelische Doppelbürger). Auf der anderen Seite ist die Integration der Juden in der Schweiz schon länger sehr weit fortgeschritten. Die jüdische Gemeinde in Basel wurde 1975 öffentlich-rechtlich anerkannt und damit den christlichen Landeskirchen in der kantonalen Verfassung gleichgestellt; bis heute ist dies auch der Fall in den Kantonen Bern, Freiburg, St. Gallen, Waadt und Zürich.

Das Verhältnis zwischen schweizerischer Gesellschaft und jüdischer Bevölkerung wird, wie in anderen Staaten auch, durch eine besondere Beziehung überschattet: Judenfeindschaft oder Antisemitismus.

Judenfeindschaft

Als Judenfeindschaft (oder: Antisemitismus) bezeichnet man die pauschale Ablehnung der Juden. Judenfeindschaft kann sich gegen Juden als religiöse oder ethnische Gruppe oder gar als angebliche Rasse richten und die Form von Stereotypen (verallgemeinerten, verzerrten Wahrnehmungen), Vorurteilen (negativen Einstellungen aufgrund von Stereotypen), Diskriminierungen, bis hin zu Gewalt und Verfolgung annehmen. Judenfeindschaft hat in Europa eine sehr lange Geschichte, die im christlich-kirchlichen Antijudaismus wurzelt. Heute stellt die Rechtsetzung in vielen europäischen Staaten, auch in der Schweiz, Antisemitismus als Teil einer rassistischen Haltung unter Strafe. Dennoch ist Antisemitismus auch in der heutigen Schweiz eine Realität; die Juden kommen so nicht darum herum, gegen Verleumdungen und Hass einzuschreiten und sich so zumindest Respekt zu verschaffen.

Judenfeindschaft kann heute auch als ein historisch hergeleiteter Code für *Antipluralismus* ganz allgemein dienen. Antipluralismus bedeutet, dass irgendeine religiöse, soziale oder ethnische Gruppe Hass und Verleumdung gegen eine andere solche Gruppe verbreitet – unbesehen, um wen es sich dabei handelt. Erstaunlich ist, dass auch in aussereuropäischen Herkunftsgruppen, deren Angehörige nach Europa immigriert sind, sich passende antisemitische Symbole und Motive aus europäischen Quellen des Antijudaismus und Antisemitismus leihen und für ihre eigenen Zwecke verwenden. Diese *neue* Art des Antisemitismus trägt eine Politik vor, die sich anschickt, im Namen von Antirassismus und Menschenrechten ihre Botschaft des Hasses gegen Juden oder gegen Israel zu verbreiten. Unter dieser Verkehrung ist Antisemitismus auch eine Form, die Existenz und das Existenzrecht des Staates Israel zu leugnen und gar seine Vernichtung zu propagieren. Andererseits ist eine auf das Völkerrecht gestützte Kritik an der Politik einer israelischen Regierung nicht als antisemitisch zu betrachten.

Einen besonderen Arenaplatz beansprucht Antisemitismus im Internet. Die sprachlichen Bilder der Gewalt und des Hasses im medialen Cybertext sind allerdings nicht originär, und Antisemitismus und Antipluralismus im Internet bieten nur sehr gering neue Einfälle und vorgebliche »Erkenntnisse« an. Eher kopieren sie dessen bekannte religiöse und politische Versatzstücke in immer neuen Varianten für die öden Einbildungen des politischen Extremismus.

Auch wenn judenfeindliche Denkmuster immer wieder zum Zuge kommen, so überwiegen die positiven Momente weitgehend. Die Schweizer Juden gelten heute als bestens integriert und nehmen z.T.

wichtige Aufgaben im öffentlichen Leben wahr. Ihre Stellung in der Gesellschaft zeigt sich auch daran, dass sie in vielen Kantonen den Status einer öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft haben und damit den christlichen Landeskirchen gleichgestellt sind.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Juden und Judentum allgemein

- Barnavi, Eli (Hg.) (1991): *Universalgeschichte der Juden. Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Historischer Atlas*, Wien: Brandstätter; München: DTB 2004.
- Galley, Susanne (2003): *Das jüdische Jahr – Feste, Gedenk- und Feiertage*, München: Beck.
- Trepp, Leo (1987): *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion*, Hamburg: Rowohlt. Neuauflage 1998.
- Wiesel, Elie (2000): *Chassidismus – ein Fest fürs Leben*, Freiburg i.Br.: Herder.

6.2 Juden und Judentum in der Schweiz

- Dreyer, Philipp (1999): *Schweizerkreuz und Davidstern, 24 Porträts jüdischer Jugendlicher in der Schweiz*, Zürich: Orell Füssli.
- Guggenheim, Kurt (1946): *Wir waren unserer vier*, Roman, neu hg. von Charles Linsmayer, Frauenfeld: Huber, 2003.
- Guggenheim, Willy (Hg.) (1993): *Juden in der Schweiz. Glaube, Geschichte, Gegenwart*, Küsnacht ZH: Edition kürz.
- Kupfer, Claude/Weingarten, Ralph (Hg.) (1999): *Zwischen Ausgrenzung und Integration, Geschichte und Gegenwart der Juden und Jüdinnen in der Schweiz*, Zürich: sabe.
- Lewinsky, Charles (2006): *Melnitz*, Roman, München: Nagel & Kimche.
- Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (2004): *Jüdische Lebenswelt Schweiz. 100 Jahre SIG 1904-2004*, hg. von Gabrielle Rosenstein, Zürich: Chronos Verlag.
- »Synagogen«, diverse Autoren und Autorinnen (2005). In: *Zeitschrift Kunst und Architektur in der Schweiz* 56, 2.

6.3 Bibliotheken

Über Bibliotheken verfügen die jüdischen Gemeinden in Zürich (ICZ), Basel (IGB), Bern (JGB), Genf (CIG) sowie die Institute für Jüdische Forschung an den Universitäten Basel, Luzern, Lausanne und Bern (vgl. Links auf der Website des Israelitischen Gemeindebundes SIG).

6.4 Filmdokumente

Jüdisch leben in der Schweiz – zum Beispiel in der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ), von Walo Deuber (Regie), Zürich: RincoVision, 1999 (ein gut erstellter Film über das vielfältige Familien- und Gemeindeleben).

›*Matchmaker*‹. *Auf der Suche nach dem koscheren Mann*, von Gabrielle Antosiewicz (Regie) mit Tamar Lewinsky, Zürich: Frenetic Films, 2005 (erhältlich auch als DVD – ein Schweizer Kinofilm mit viel Humor zum Thema Jugend, Liebe, Heiraten, Familie, Küche und Traditionen).

6.5 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund: www.swissjews.org

Aktion Kinder des Holocaust: www.akdh.ch

Chabad Lubavitch Schweiz: www.chabadswitzerland.com

David – Zentrum gegen Antisemitismus und Verleumdung:
www.zentrum-david.ch

HaGalil e.V. (europäisch-jüdisches Wissen): www.hagalil.com

Institut für Jüdische Studien (Universität Basel):
www.jewishstudies.unibas.ch

Institut für Jüdisch-Christliche Forschung (Universität Luzern):
www.unilu.ch/tf/5490.htm

Institut für Jüdische Studien (Universität Bern):
www.theol.unibe.ch/ibw/judaistik.html

Jüdische Kulturbühne und Jewish Culture Tours: www.jct.ch

Likrat-Begegnungen mit dem Judentum:
www.swissjews.org/aufgaben/likrat_schul.html –

Tachles Das Jüdische Wochenmagazin: www.tachles.ch

Switzerland's Kosher Guide: www.koscher.ch

→ 11. MUSLIME UND ISLAM IN DER SCHWEIZ: VIELE GESICHTER EINER WELTRELIGION

SAMUEL M. BEHLOUL, STÉPHANE LATHION

1. EINLEITUNG

Die Religionslandschaft der Schweiz ist vielgestaltig – der vermeintlich so einheitliche Islam ist dies schon seit nunmehr 1400 Jahren. Er ist nach den beiden christlichen Konfessionen zur zweitstärksten Religion in der Schweiz geworden. Neben dieser rein zahlenmässigen Stärke sind die Aktualität und das öffentliche Interesse am Islam vor allem durch die politische Entwicklung in den islamisch geprägten Ländern bedingt. Bis zu den Ereignissen des 11. Septembers 2001 war die Religionszugehörigkeit muslimisch geprägter Migranten vornehmlich eine statistische Grösse, welche seit 1970 alle zehn Jahre vom Bundesamt für Statistik – rein zahlenmässig – erhoben wurde. Infolge der Ereignisse des 9/11 erlangte das bislang rein statistische Faktum »Islam« und »Muslime« auf einmal eine völlig neue gesellschaftliche und politische Bedeutung. Muslime und ihre Präsenz wurden entdeckt, zugleich Fragen nach der Identität der Schweiz gestellt, Integrationskonzepte, Vereinbarkeit des Islam mit der Werteordnung des schweizerischen Grundgesetzes diskutiert und manches mehr. Zudem: Die Präsenz von Muslimen wird auch unter sicherheitspolitischen Aspekten diskutiert.

Die Aktualität und Brisanz des Themas Islam bestimmt unterschiedliche gesellschaftspolitische Debatten und Anlässe: die kantonalen Abstimmungen über die öffentlich-rechtliche Anerkennung von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich (2003), die Abstimmung über die erleichterte Einbürgerung von Migranten der zweiten und der dritten Generation in der Schweiz (2004), die leidenschaftlich geführten Debatten über die Errichtung symbolischer Moscheeminarette in Wangen SO (2005/6) und Langenthal BE (2006) sowie etwa die Diskussion über das so genannte »Muslim-Papier« der CVP.

Das vorliegende Kapitel wird diese Fragen aufnehmen. Zunächst wird Teil 2 Grundzüge der Religion des Islam und seine interne Vielgestaltigkeit skizzieren. Teil 3 benennt den Grössenumfang der muslimischen Bevölkerungsgruppe in der Schweiz, gefolgt von der Darstellung der Geschichte und aktuellen Präsenz in Teil 4. Im Schlussteil wird die Frage diskutiert, welche mittel- und langfristigen Folgen sich aus der Präsenz von Muslimen für die Schweizer Gesellschaft ergeben könnten und welche Punkte für eine zukunftsorientierte Diskussion zu beachten sind.

2. DIE RELIGION DES ISLAM IN GRUNDZÜGEN

2.1 Einheit und Vielfalt der globalen Religion

Mit ihren ca. 1,4 Milliarden Anhängern stellt die Religion des Islam die zahlenmässig zweitstärkste Religionsgemeinschaft der Welt dar. Obwohl die geografische und kulturelle Wiege des Islam auf der arabischen Halbinsel liegt, im Gebiet des heutigen Saudi-Arabien, leben heutzutage die grössten muslimischen Bevölkerungsgruppen in Indonesien und auf dem indischen Subkontinent (Pakistan, Bangladesch und Indien). Dort finden sich gut zwei Drittel der muslimischen Weltbevölkerung. Die verbleibenden etwa 400 Millionen Muslime verteilen sich auf den afrikanischen Kontinent, Nahen und Mittleren Osten, Zentralasien sowie etwa 100 weitere Länder. In Westeuropa und Nordamerika entstanden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts infolge von wirtschaftlich und politisch bedingten Migrationsströmen zahlenmässig starke muslimische Bevölkerungsgruppen.

Die Mehrzahl der Muslime (ca. 85-90 %) sind Sunniten (arab.: *sunn*: die verbindliche Norm oder Tradition des Propheten Mohammed [in arab. Aussprache Muhammad]). Die zweite Gruppe bilden die Schiiten (*shiat* Ali: die Partei Alis). Diese Spaltung der Muslime geht auf die Frühzeit des Islam im 7. Jahrhundert zurück und entstand durch die Uneinigkeit innerhalb der muslimischen Gemeinde über die Frage, wer nach dem Tod des Propheten Mohammed (632) legitimer politischer Führer der Muslime sei. Religiöse und vor allem politische Gegensätze zwischen den beiden Gruppen haben im Laufe der Geschichte des Islam – mit Blick auf die aktuelle Lage im Irak auch in der Gegenwart – zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen diesen Konfessionsgruppen geführt.

Politisch, religiös und nicht zuletzt kulturell bilden Muslime eine äusserst breit gefächerte Glaubensgemeinschaft. Trotz aller Unterschiede ergibt sich durch die fünf religiösen Pflichten ein für alle Muslime verbindliches rituelles Zusammengehörigkeitsgefühl. Hier liegt das Kernstück des islamischen Glaubens.

Die fünf Säulen oder Grundpflichten des Islam:

1. das Glaubensbekenntnis, 2. das rituelle Pflichtgebet, fünfmal täglich zu verrichten, 3. das Fasten im Monat Ramadan, 4. die Pflichtabgabe für die Armen und 5. die Wallfahrt nach Mekka (wenigstens einmal im Leben).

Gemäss dem arabischen Wort *Islam* (Ergebung, Hingabe [an Gott]) verstehen Muslime ihre Religion als Hingabe an den souveränen Willen Gottes. Mit dem Judentum und dem Christentum gehört der Islam zu den so genannten abrahamitischen Religionen. Die biblische Gestalt Abrahams wird in allen drei Religionen als der Typus des wahrhaft glaubenden und allen Prüfungen widerstehenden Menschen schlechthin gesehen.

Das heilige Buch und zugleich die wichtigste Glaubensquelle ist der Koran (wörtlich: Rezitation). Er gilt Muslimen als die unmittelbare und direkte Offenbarung Gottes, das zum Buch gewordene, unerschaffene Wort Gottes. Dieses Schriftverständnis unterscheidet sich vom christlichen Verständnis der Bibel. In seinem Selbstverständnis sieht sich der Islam als die endgültige und reine Form des Eingottglaubens und ihren Gründer Mohammed als den letzten Propheten in der langen Reihe der Prophetengeschichte. Mohammed gilt als das »Siegel der Prophetie«. Aus islamischer Sicht hatte die Sendung Mohammeds als Prophet einen doppelten, sowohl bestätigenden als auch korrigierenden Sinn gegenüber der jüdischen und christlichen Offenbarung: die Wahrheit der Sendung Jesu zu bestätigen, so wie dieser seinerzeit durch das Evangelium die Wahrheit der Sendung von Moses mit der Tora bestätigte. Aufgabe sei zugleich, die Veränderungen und Verfälschungen des ursprünglich reinen Offenbarungstextes aufzuheben bzw. zu korrigieren. Letzteres bezieht sich insbesondere auf die christliche Verehrung Jesu Christi als Sohn Gottes. Diese lehnt der Koran als Leugnung der alleinigen Herrschaft Gottes ab wie auch die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit, die aus islamischer Sicht Vielgötterei und somit die Leugnung der Einzigkeit Gottes darstellt.

2.2 Die Entstehungszeit

Seit der frühesten Zeit seiner Entstehungsgeschichte stand der Islam in einem offenen Austausch mit anderen Religionen und Kulturen. Um 610, als der arabische Prophet Mohammed zum ersten Mal mit dem Anspruch, der von Gott gesandte Prophet zu sein, auftrat, gab es bereits in den nördlichen und südlichen Randzonen der arabischen Halbinsel zahlreiche jüdische und christliche Siedlungen. Die durch diese Präsenz bedingte theologische und zum Teil auch militärische (mit den jüdischen Stämmen) Auseinandersetzung mit den Juden und Christen hat den Werdegang Mohammeds als Prophet und den Inhalt seiner Offenbarung entscheidend geprägt. Davon zeugen einerseits zahlreiche biblische Glaubensinhalte, so die Geschichte von Abraham, Moses, Jesus und Maria, die Eingang – wenn auch in modifizierter Form und mit ei-

nem anderen Sinngehalt – in den Koran gefunden haben. Andererseits sind es kultische Praktiken wie etwa das Schächten von Tieren, Beschneidung von Knaben oder das Bilderverbot, die auf den direkten Einfluss des Judentums und des Alten Testaments zurückzuführen sind.

Der Prophet Mohammed

Der arabische Prophet Mohammed wurde um ca. 570 in der Stadt Mekka (im heutigen Saudi-Arabien) geboren. Gemäss islamischer Überlieferung empfing er ab seinem 40. Lebensjahr bis zu seinem Tod zahlreiche Offenbarungen von Gott. Ihren Niederschlag fanden diese später im Koran. Im Leben gläubiger Muslime nimmt Mohammed eine ausserordentlich wichtige Stellung ein; er ist nicht nur der Überbringer des authentischen Wortes Gottes und der letzte Prophet, nach dem es keine weiteren wahren Propheten mehr geben kann. Von den gläubigen Muslimen wird er auch das »Schöne Vorbild« (*al-uswa al-hasana*) genannt und verehrt. Sein Glaube und seine Lebenspraxis haben für gläubige Muslime einen vorbildhaften und normsetzenden Charakter. Parallel dazu wird sowohl im Koran wie auch seitens der islamischen Theologie unmissverständlich die volle menschliche Natur Mohammeds betont, der keine übernatürlichen Kräfte zukommen.

2.3 Die Zeit nach Mohammed: Streit um die Einheit

Die islamische Geschichte in der Zeit nach Mohammed zeichnet sich durch drei Besonderheiten aus. Es ist *erstens* eine ständige und nicht selten konfliktreiche Auseinandersetzung um eine einheitliche, allgemeinverbindliche Interpretation der Inhalte des Korans sowie ein Ringen um die politische Einheit. Da Mohammed keinerlei Richtlinien für seine Nachfolge hinterlassen hat, kam es unter den Muslimen zunächst zu zwei Bürgerkriegen (656-661 und 680-692), die zu der Spaltung in Sunniten und Schiiten führten. Zum *zweiten* grossen Problem wurde die Frage einer einheitlichen und allgemeinverbindlichen Interpretation dessen, was im Koran als »fertig« formulierte Botschaft anzusehen sei. Zwei Faktoren waren hier ausschlaggebend: die Tatsache, dass der Koran über ein und denselben Sachverhalt unterschiedliche, ja sogar sich widersprechende Aussagen gibt und zweitens, dass der Koran auf viele Fragen, die sich für die immer grösser werdende islamische Gemeinde fast täglich neu stellten, keinerlei Antworten gab. Folge war, dass sich die islamischen Gelehrten nach der schriftlichen Fixierung des Korans (ca. 653) bemühen mussten, die zwei- oder sogar mehrdeutigen Stellen des Korans zu interpretieren. Solche Interpretationsbemühun-

gen führten zu verschiedenen theologischen Lehren und Schulen innerhalb des Islam.

2.4 Die frühen Eroberungen: Fremde Kultureinflüsse

Der *dritte* und vielleicht wichtigste Faktor, der das religiös-kulturelle Gesicht des Islam entscheidend geprägt hat, sind die frühen Eroberungen, die zu einer atemberaubenden Expansion muslimischer Herrschaft weit über das Gebiet der arabischen Halbinsel hinaus geführt haben. Diese Eroberungen führten zu Begegnungen mit unterschiedlichen Kulturen, Weltanschauungen und Denkweisen, wobei diese Kulturen den arabischen Eroberern in jeder Hinsicht überlegen waren. Die noch junge islamische Gemeinde sah sich mit einer Situation konfrontiert, die keineswegs durch irgendwelche Vorschriften des Korans gedeckt war. Das Fehlen einer ›islamischen‹ Alternative zu den bestehenden und hoch entwickelten Institutionen der eroberten Völker, sei es im Nahen und Mittleren Osten oder auf dem indischen Subkontinent, führte zu einem Kulturaustausch zwischen den Eroberern und den Eroberten: Während die arabischen Eroberer sich die politische und militärische Autorität vorbehielten, übernahmen sie in der Zivil- und Finanzverwaltung zunächst die bestehenden Strukturen erobelter Völker samt dem vorhandenen nichtmuslimischen Personal. So wurden beispielsweise an den Kalifenhöfen von Damaskus und später von Bagdad zahlreiche christliche Schreiber, Notare und Übersetzer angestellt, um mit ihren Sprach- und Verwaltungskenntnissen an der Errichtung eines neuen – islamischen – Reiches mitzuwirken.

Diese pragmatische Offenheit der Muslime für neue Ideen, Konzepte und Institutionen machte den Islam nicht nur stark und anziehend. Sie führte notwendigerweise auch zu der Entstehung einer lebendigen religiös-kulturellen und politischen Vielfalt innerhalb des Islam selbst. In Nordafrika entstand so ein deutlich anderer Islam als auf dem indischen Subkontinent oder etwa in Südosteuropa. Diese bis heute andauernde Vielfalt lässt sich auch unter den Muslimen in der Schweiz gut beobachten.

3. ZAHLEN UND STATISTISCHE DATEN

In den letzten 30 Jahren entwickelte sich der Islam kontinuierlich zu der stärksten nichtchristlichen Religionsgemeinschaft in der Schweiz. Wichtigster Faktor der Zunahme ist die Zuwanderung aus wirtschaftlichen und politischen Gründen. Lebten 1970 16.300 Muslime in der Schweiz, erhöhte sich die Zahl zehn Jahre später auf 56.600 und 1990 auf

152.200 Muslime. Die eidgenössische Volkszählung im Jahr 2000 registrierte knapp 311.000 Muslime (4,3 % der Bevölkerung). Dabei handelt es sich überwiegend um Migranten, die entweder ab den 60er Jahren von der Schweizer Wirtschaft als Arbeitskräfte angeworben worden waren oder ab den 90er Jahren als Flüchtlinge und Asylsuchende in die Schweiz kamen.

Muslime in der Schweiz bilden weder ethnisch noch kulturell noch sprachlich eine Einheit. 11 Prozent sind Schweizer, 21 Prozent stammen aus der Türkei, 58 Prozent aus dem ehemaligen Jugoslawien (Albaner aus dem Kosovo und Mazedonien sowie Bosniaken). Aus Schwarzafrika, Asien und den Maghreb-Staaten kamen je 4 Prozent und aus dem Nahen Osten 2 Prozent. Rund drei Viertel hiesiger Muslime sind Sunniten, gefolgt von etwa 7 Prozent Schiiten (etwa 20.000 Personen), 10 bis 15 Prozent türkischer Aleviten, Sufis (Anhänger des mystischen Islam) sowie etwa 15 Prozent schweizgebürtige Muslime (rund 40.000 Personen). Die Letztgenannten sind durch Einbürgerung, Heirat oder Übertritt zum Islam gekommen. Schon diese Zahlen deuten darauf hin, dass muslimisches Leben in der Schweiz – entgegen der öffentlichen Wahrnehmung und Berichterstattung in vielen Medien – eine grosse innere Vielfalt aufweist.

Der überwiegende Teil hiesiger Muslime ist jung. Gut die Hälfte von ihnen (150.000) ist unter 25 Jahre alt. Während im Falle langansässiger Schweizer – zumeist Angehörige einer christlichen Tradition – die Generation der Kinder quantitativ nur noch 50 Prozent der Elterngeneration beträgt, ist die Kinderzahl bei den muslimischen Zuwanderern hoch und die Generationen der Kinder sind beinahe ebenso umfangreich wie jene der Eltern. Der grösste Teil der muslimisch geprägten Bevölkerung in der Schweiz lebt in den städtischen und wirtschaftlich starken Kantonen wie Basel, Bern, Zürich, St. Gallen, Genf und Waadt.

4. GESCHICHTE DER ETABLIERUNG DES ISLAM

4.1 Arbeitsmigranten und Flüchtlinge

Die wertende Diskussion über Muslime in der Schweiz stellt ein Phänomen jüngerer Datums dar – sie begann vor allem nach dem 11. September 2001. Der Zuzug von Migranten mit einem islamischen Hintergrund ist allerdings ein kontinuierlicher Vorgang, der schon seit mehreren Jahrzehnten erfolgt. Die Ankunft der ersten muslimisch geprägten Migranten – vorwiegend Arbeitnehmer aus der Türkei – datiert bereits in die frühen 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Die boomende Schweizer Wirtschaft benötigte zusätzliche Arbeitskräfte und schloss Anwerbe-

abkommen u.a. mit der Türkei und dem damaligen Jugoslawien ab. Für eine begrenzte Zeit sollten vornehmlich männliche Migranten die Mangellage des schweizerischen Industriesektors ausgleichen. Die Abkommen gründeten auf dem Prinzip der Rotation, d.h. die Arbeiter sollten nach dem Arbeitsaufenthalt in ihre jeweilige Heimat zurückkehren und durch neue Kräfte ersetzt werden. Die religiösen Bedürfnisse muslimischer Migranten, sofern sie unter der Erwartung und dem Gefühl eines vorübergehenden Arbeitsaufenthaltes überhaupt vorhanden waren, konnten nur minimal befriedigt werden. So wurden in dieser ersten Phase nur vereinzelt einfache Gebetsräume errichtet, in denen sich die Gastarbeiter muslimischen Glaubens zum gemeinsamen Gebet trafen.

Nach dem Anwerbestopp Mitte der 70er Jahre kam es gegen Ende der 80er Jahre zu einer neuen Zuzugsphase. Diesmal waren es jedoch keine Arbeitsmigranten, sondern hauptsächlich politisch Verfolgte und Kriegsflüchtlinge. Dieser Trend setzte sich auch in den 90er Jahren fort und verstärkte sich besonders während der kriegerischen Auseinandersetzungen in Bosnien-Herzegowina und im Kosovo. Politisch Verfolgte und Kriegsflüchtlinge muslimischen Glaubens kommen in jüngster Zeit aus dem Nahen und Mittleren Osten sowie aus Schwarzafrika und beantragen Asyl.



Abbildung 1: Der bosnische Imam von Emmenbrücke bei Luzern mit seiner Familie beim Abendessen

Quelle: © Benno Bühlmann, 2003

Zu der entscheidenden Wende im Leben der muslimisch geprägten Gastarbeiter kam es, als sie dazu übergingen, ihre Familien in die Schweiz nachzuholen. Durch den Einbezug von Frauen in das Arbeits-

und der Kinder in das Schulsystem wurden die Kontakte zum Gastland intensiver, was zur Folge hatte, dass die aus dem Ursprungsland mitgebrachten Vorstellungen über Familienstruktur, Rollenverteilung, Erziehung der Kinder und manch anderes in Frage gestellt wurde. An die Stelle der ursprünglichen Bedürfnisse der Gastarbeiter nach Gebetsräumen und einfachen Treffpunkten traten jetzt die Bedürfnisse nach der Pflege der religiös-kulturellen Wurzeln. Dadurch sollte der drohenden Entfremdung der Familie, insbesondere von Kindern und Jugendlichen, begegnet werden. Ab Ende der 80er Jahre begannen Muslime eigene, d.h. auf die jeweils eigene Volksgruppe bezogene religiös-kulturelle Vereine zu gründen.

4.2 Vielfalt muslimischen Lebens in der Schweiz

Auch wenn für die 300.000, inzwischen vielleicht auch 350.000 bis 400.000 Muslime in der Schweiz die fünf Säulen sowie der Rückbezug auf Mohammed und den Koran gemeinsame Bezugspunkte darstellen, bleibt bislang für die meisten von ihnen die Zugehörigkeit zu der jeweiligen Volksgruppe identitätsstiftend. Anders gesagt, Muslime in der Schweiz reagieren auf ihre diasporabedingten Lebensumstände ähnlich, wenn nicht sogar genauso, wie christliche Migranten aus Italien, Spanien oder etwa Kroatien. Wie christlich geprägte Migrantengruppen sind auch muslimisch geprägte Einwanderer in der Schweiz entsprechend ihrer ethnischen Zugehörigkeit in gegenwärtig über 150 Kulturvereinen organisiert. Die herkunftbezogene Verteilung muslimischer Migranten in der Schweiz verläuft entlang des so genannten »Röstigrabens«. Während in der deutschsprachigen Schweiz grösstenteils Muslime aus Südosteuropa, Albaner aus dem Kosovo und Mazedonien sowie Muslime aus Bosnien-Herzegowina sowie der Türkei leben, liessen sich in der französischsprachigen Schweiz mehrheitlich Muslime arabischer Herkunft nieder – aus Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten.

Bis in die 90er Jahre hinein bildeten türkische Migranten die zahlenmässig stärkste muslimische Gruppe. Im Laufe der 90er Jahre kehrten sich die Mehrheitsverhältnisse zugunsten von Migranten und Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien um. Es waren vor allem Kriegsflüchtlinge, zuerst aus Bosnien-Herzegowina und dann aus dem Kosovo, die zu einem starken Anstieg der Zahl der Muslime beitrugen. Sie organisierten sich in Vereinen, um ihre sprachlichen, kulturellen und religiösen Traditionen zu pflegen.

Die Vereine der Muslime unterhalten auch nach zehn und mehr Jahren Bestand eine starke Bindung zum jeweiligen Ursprungsland, ein für

Migrantenvereine – unabhängig von der jeweiligen Religionszugehörigkeit – sehr typisches Muster. Von der Öffentlichkeit werden ihre Versammlungsorte allgemein und sehr vereinfachend als Moscheen wahrgenommen. Beim genaueren Hinsehen entpuppen sich diese Lokalitäten jedoch als wahre Dienstleistungszentren mit dem genauen Zuschnitt auf die religiösen und vor allem kulturellen Bedürfnisse der jeweiligen Volksgruppe. Auf kleinstem Raum wird hier das religiöse und kulturelle Erbe des Herkunftslandes konzentriert: vom Gebetsteppich und Waschbecken für rituelle Waschungen über Speiseprodukte und Zeitungen aus der Heimat bis hin zu der breiten Auswahl an CDs der Popstars aus der heimatlichen Musikszene und dem Satellitenfernseher für die Übertragung verschiedener TV-Sendungen aus dem jeweiligen Heimatland. In den Moschee-Vereinen werden jedoch nicht nur kulturelle und materielle Bedürfnisse gestillt. Die Lokalitäten dienen vielfach auch als soziale Beratungsstellen, sei es zum Zweck der Eheberatung, Erziehung von Kindern, Jugendarbeit und manches mehr. Darüber hinaus werden hier auch Sprach- und Computerkurse angeboten sowie Sportveranstaltungen organisiert. Die Zahl der Muslime, die sich als Mitglieder am Leben der Moschee-Vereine aktiv beteiligen und regelmässig den Mitgliedsbeitrag bezahlen, wird von muslimischer Seite auf ca. 30 Prozent geschätzt. Die Übrigen besuchen die Lokalitäten nicht regelmässig, meistens anlässlich wichtiger religiöser Feiertage.

Obwohl die Mehrheit der Muslime – gesamtschweizerisch gesehen – europäischer Herkunft ist, bilden Muslime aus arabischen Staaten die dominierende Gruppe in der Westschweiz. Dies trifft nicht nur zahlenmässig zu, sondern auch im Hinblick auf die Auftritte in der Öffentlichkeit und hinsichtlich des Anspruchs, alle in der Westschweiz lebenden Muslime auf der Ebene einzelner Dachverbände zu vertreten. Anzumerken ist hier jedoch, dass sich muslimische Gruppen, die nichtarabischen Ursprungs sind, von den westschweizerischen, von arabischsprachigen Muslimen dominierten Dachverbänden kaum vertreten fühlen. Kultur- und Mentalitätsunterschiede sowie die daraus hervorgehenden unterschiedlichen Ansichten über die ›richtige‹ Islampraxis sind nach wie vor zu gross.

Die zahlenmässig kleinste muslimische Gemeinschaft (5.700; 1,9 % der Kantonsbevölkerung) in der Schweiz hat sich im Kanton Tessin etabliert. Die Mehrheit der Muslime im Tessin stammt aus dem früheren Jugoslawien, gefolgt von den Muslimen aus der Türkei. 1992 gründeten hiesige Muslime einen eigenen Verein, die *Comunità Islamica nel Canton Ticino*. Zum Verein gehören verschiedene Lokalitäten in Chiasso, Lugano und Giubiasco.

4.3 Regionale und schweizweite Dachverbände

Parallel zu den eigenkulturellen Entwicklungen, die die ganze Vielfalt und Unterschiedlichkeit muslimischen Lebens in der Schweiz widerspiegeln, haben Muslime in der gesamten Schweiz begonnen, sich über ihre Sprach- und Kulturgrenzen hinaus in Dachvereinen zu organisieren. Zum Teil regionalbezogen, zum Teil mit dem Anspruch der Vertretung in der gesamten Schweiz, entstanden mehrere Dachverbände: 1989 in Zürich die *Gemeinschaft islamischer Organisationen der Schweiz* (GIOS), 1997 die *Vereinigung islamischer Organisationen Zürich* (VIOZ), 2000 in Bern die *Koordination islamischer Organisationen der Schweiz* (KIOS), 2002 in Luzern die *Vereinigung islamischer Organisationen des Kantons Luzern* (VIOKL), 2003 in St. Gallen der *Dachverband islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein* (DIGO), 2006 in Genf die *L'Union des organisations musulmanes de Genève* (UOMG) und 2005 ebenfalls in Luzern die auf die Mitgliedschaft von Einzelpersonen (nicht auf Vereine) bezogene *Islamische Gemeinschaft Luzern* (IGL).

Solche Zusammenschlüsse stellen einerseits eine Plattform für den Verständigungsprozess unter Muslimen selbst dar. »Der ›interne‹ Dialog innerhalb der Gemeinschaft [der Muslime] ist wichtig, um Missverständnisse untereinander zu beseitigen«, so Yusuf Sabadia, Präsident der IGL. Andererseits dienen die Dachverbände dem Zweck, für Schweizer Behörden einen Ansprechpartner bereitzustellen und an einer schnelleren Umsetzung der zentralen Anliegen als Religionsgemeinschaft zu arbeiten: der Einführung des islamischen Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen, der Gründung einer deutsch- bzw. französischsprachigen islamischen Fakultät zur Ausbildung von Geistlichen und Religionslehrern, dem weiteren Aufbau religiöser Infrastrukturen, der Errichtung eigener Friedhöfe und schliesslich der öffentlich-rechtlichen Anerkennung.

Die jüngste Bemühung zur Etablierung einer gesamtschweizerischen Dachorganisation stellt die Gründung der *Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz* (FIDS) im März 2006 dar. Die Organisation erhebt den Anspruch, verschiedene islamische Dachverbände und ihre Anliegen zu vertreten, dieses hauptsächlich gegenüber den Bundes-, Kantonal- und Kommunalbehörden sowie gegenüber weiteren Institutionen in der Schweiz (Universitäten und kulturelle Organisationen). Der FIDS waren bis zum Jahresbeginn 2007 insgesamt zehn namhafte muslimische Dachverbände aus der ganzen Schweiz beigetreten.

In der Schweiz gibt es bislang lediglich drei von aussen als Moscheen erkennbare Bauten, d.h. mit Minarett, zwei davon mit Kuppeldach: in Zürich die Mahmud-Moschee der Ahmadiyya seit 1963, in Genf die Mo-

schee der *Fondation Culturelle Islamique* seit 1978 und in Winterthur die Moschee der islamisch-albanischen Gemeinschaft. Das symbolische Minarett auf dem Dach wurde im Jahr 2005 hinzugefügt.



Abbildung 2: Die Moschee der *Fondation Culturelle Islamique* in Genf, siehe auch Abbildung 3 in Kapitel 21.

Quelle: © Stéphane Lathion, 2006

Eine weitere Moschee entsteht seit 2006 in Wigoltingen bei Frauenfeld TG, ebenfalls von der kleinen Ahmadiyya-Gruppierung errichtet. Viele Muslime befürworten den Bau eines von aussen erkennbaren Gotteshauses, um so die Grösse ihrer Religion in der Öffentlichkeit und gegenüber der nachwachsenden Generation zu zeigen. Der z.T. vehemente Widerstand von Teilen der Bevölkerung – in Langenthal formierte sich gar ein Komitee »Stopp den Minaretten in der Schweiz« – steht einer Umsetzung bislang jedoch entgegen.

In den letzten Jahren konnten demgegenüber eine Anzahl von muslimischen Friedhöfen errichtet werden. Auf ihnen können die Verstorbenen nach islamischem Ritus bestattet werden, auf der rechten Seite liegend, das Gesicht der heiligen Stadt Mekka zugewandt. Der erste islamische Friedhof wurde 1978 in Le Petit-Saconnex (Genf) eingerichtet, danach 2000 in Basel und Bern, 2002 in Lugano, 2004 in Zürich und 2006 in Luzern. Die Errichtung einer islamischen Infrastruktur, seien es Moscheen oder Friedhöfe, ist als Zeichen für einen dauerhaften Verbleib der meisten muslimischen Migranten zu werten. Die Schweiz ist nicht nur neue Heimat, sondern auch letzte Ruhestätte.

5. MUSLIME IN DER SCHWEIZ: HERAUSFORDERUNG FÜR DIE SCHWEIZER GESELLSCHAFT?

In der Zeit nach dem 11. September 2001 ist in den westlichen Gesellschaften ein zunehmendes Misstrauen, ja sogar ein Generalverdacht gegenüber Zuwanderern muslimischen Glaubens zu beobachten. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung um die Präsenz von Muslimen steht die Frage nach der Verträglichkeit des Islam mit der demokratischen Rechtsordnung. Das Hauptproblem – so die allgemein verbreitete Ansicht – bilde dabei die Unfähigkeit oder mangelnde Fähigkeit des Islam zur klaren Trennung zwischen Staat und Religion. Vor dem Hintergrund solcher und ähnlicher Auffassungen wird immer wieder die Befürchtung geäußert – insbesondere seitens bestimmter politischer Kreise –, die nach wie vor zunehmende Präsenz von Muslimen in den westlichen Gesellschaften könne die in Europa mühsam erkämpfte säkulare Rechtsstaatlichkeit im Sinne der religiösen Neutralität des Staates in Frage stellen. Vor dem Hintergrund der durch die elektronischen Medien bis in die Wohnstube hinein vermittelten Extremereignisse im Zusammenhang mit Islam und Muslimen – vom 11. September 2001 und der Ermordung des holländischen Regisseurs Theo van Gogh über die Bombenanschläge in London 2005 bis hin zu dem jüngsten, zum Teil äusserst gewaltsam ausgetragenen Streit um die Mohammed-Karikaturen – ist das erwähnte Misstrauen einerseits verständlich. Andererseits wird bei mancher Islam-Diskussion übersehen, dass auch Muslime selbst verunsichert sind. Sie sehen sich ihrerseits zu Unrecht mit einem Generalverdacht seitens der Mehrheitsbevölkerung konfrontiert.

Für eine zukunftsorientierte Diskussion über die mittel- und langfristigen Folgen der Präsenz der Muslime für die Schweizer und allgemein westlichen Gesellschaften sind mit Blick auf die Schweiz folgende Punkte zu beachten:

1. Aufgrund ihrer Herkunft (Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Mazedonien und die Türkei) praktiziert die Mehrheit der Muslime in der Schweiz einen moderaten Islam. In ihren Herkunftsländern waren Staat und Religion seit langem getrennt.
2. Die Mehrheit der Muslime in der Schweiz pflegt ein äusserst individuelles Verhältnis gegenüber der eigenen Religion. Im Vordergrund steht oft das identitätsstiftende Gefühl des Dazugehörens, weniger bis gar nicht eine strenge Ausrichtung des täglichen Lebens nach islamischen Vorschriften. Dies gilt insbesondere für die Jugend. So hat beispielsweise eine von GRIS (Group de recherche sur l'Islam en Suisse) durchgeführte Studie über junge Muslime arabischer Her-

kunft in der Westschweiz gezeigt, dass Kinder muslimischer Einwanderer die Schweiz als ihre Heimat sehen und nicht die Absicht haben, in das Land ihrer Eltern zurückzukehren. Es sind vor allem vier Elemente, die für sie hier eine identitätsstiftende Rolle spielen: Muttersprache, die Sprache der Mehrheitsgesellschaft, Kultur des Ursprungslandes und die schweizerische Kultur. Junge Muslime suchen individuell nach Formen islamischen Lebens im Schweizer Alltag. Dabei kommt es unvermeidlich zur Vermischung der vier erwähnten identitätsstiftenden Elemente.

3. Der Koran und das islamische Gesetz *Sharia* geben den Muslimen keine fertigen und starren Rezepte hinsichtlich der zukünftigen Gestalt des Islam in der Schweiz. Daher wird auch unter muslimischen Migranten intensiv darüber diskutiert, was es konkret bedeutet, als Muslim oder Muslima in der Schweiz zu leben.
4. Die Art und Weise ihrer Organisation zeigt, dass muslimisch geprägte Einwanderer und vor allem ihre Kinder in der Schweiz einerseits kein vorübergehendes Gastarbeiterphänomen mehr darstellen und dass sie sich andererseits im Rahmen der bestehenden schweizerischen Rechtsordnung organisieren.
5. Einzelpersonen und kleinere Gruppen unter den in der Schweiz lebenden Muslimen haben Verbindungen zu den islamistischen Bewegungen und vertreten radikale Ansichten. Aufgrund guter Geschäftsbedingungen (Bankgeheimnis) wird die Schweiz von solchen Gruppen vor allem als sicherer und diskreter Finanzplatz für Geldtransaktionen genutzt. Mit Blick auf radikale Ansichten und Ideen muss allerdings zwischen den Ideen, die eine strengere Auslegung des Islam fordern und einer Haltung, die zum religiös-politischen Extremismus neigt, unterschieden werden.

In den vergangenen Jahren traten Muslime in der Schweiz aus ihrer bislang praktizierten religiös-rituellen Anonymität und Unsichtbarkeit heraus und begannen, ihre Rechte auf öffentliche Präsenz und Teilhabe in der Gesellschaft einzufordern. Für die Schweizer Aufnahmegesellschaft stellen sich neue Herausforderungen; zu nennen sind:

- a) das Tragen des Kopftuches in öffentlichen staatlichen Institutionen, etwa der Schule;
- b) die Integration muslimischer Kinder in den Schulen, etwa im Hinblick auf Fragen der Verpflegung oder der Unterrichtsbefreiung bei hohen muslimischen Feiertagen;
- c) der Bau von Moscheen mit Minarett und die Einrichtung muslimischer Friedhöfe;

- d) das Anliegen der Anerkennung des Islam als öffentlich-rechtliche Körperschaft.

Verunsicherungen, Ängste und auch Konflikte sind in einer religiös und kulturell vielgestaltigen Gesellschaft zu erwarten. Die demokratisch verfasste Gesellschaft verfügt hingegen über rechtliche Mittel und Verfahren, um vorhandene Konflikte zu handhaben und möglicherweise auch Kompromisslösungen zu finden. Rechtliche Grundlagen sind hingegen eins, ein gelebtes Respektieren des Unterschieds etwas anderes: Die hitzigen Debatten etwa über die Pläne zur Errichtung symbolischer Minarette in Wangen SO und Langenthal BE und die 2003 im Kanton Zürich verworfene Vorlage für eine öffentlich-rechtliche Anerkennung von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zeigen, dass die Akzeptanz und der Umgang mit dem Islam als einem zunehmend integrealem Bestandteil der Schweizer Gesellschaft noch gelernt werden müssen. Lernprozesse benötigen Zeit und die Bereitschaft zur Offenheit, auf beiden Seiten. Kontakte und Initiativen auf lokaler Ebene zeigen, dass hier schon viele Schritte erfolgt sind, sei es bei gemeinsam gefeierten Festen hoher Feiertage, Begegnungen in Moscheen und Kirchen oder bei gemeinsam organisierten Sportveranstaltungen.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zum Islam

Bobzin, Hartmut (2004): *Der Koran: Eine Einführung*, München: Beck.
Krämer, Gudrun (2005): *Geschichte des Islam*, München: Beck.
Halm, Heinz (1994): *Der schiitische Islam: Von der Religion zur Revolution*, München: Beck.

6.2 Islam in der Schweiz

Behloul, Samuel M. (2004): *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu den Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*, Religionswissenschaftliches Seminar Luzern, online: www.pluralism.org/affiliates/baumann/report.pdf
Behloul, Samuel M. (2005): »Religionspluralismus: Europäischer ›Normal‹ oder ›Notfall‹? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum«. In: Martin Baumann/Samuel M. Behloul (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 145-169.

- EKA (Eidgenössische Kommission für Ausländerfragen) (Hg.) (2005): *Muslime in der Schweiz, Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen*, Genf.
- GRIS – Group de recherche sur l'Islam en Suisse (Hg.) (2007): *Les musulmans de Suisse entre réalités sociales, culturelle, politiques et légales*, Genf: Labor et Fides.
- Haenni, Patrick (1994): »Trajectoires de l'islam en Suisse«. In: *Esprit: L'islam d'Europe*, Paris, Seuil, S. 36-51.
- Lathion, Stéphane (2003): *Musulmans d'europe. Emergence d'une identité citoyenne*, Paris: L'Harmattan.
- Mahnig, Hans (2000): »L'intégration institutionnelle des Musulmans en Suisse: L'exemple de Bâle-Ville, Berne, Genève, Neuchâtel et Zurich«. In: *Tangram: Bulletin de la Commission fédérale contre le racisme*, Bern: EKR, 8, S. 102-111.
- Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hg.) (2002): *Muslime und Schweizerische Rechtsordnung*, Freiburg i.Ü.: Universitätsverlag.
- Schneuwly Purdie, Mallory/Lathion, Stéphane (2003): »Panorama de l'islam en Suisse«. In: *Boèce. Revue romande des sciences humaines*, April-Juni, S. 16-17.
- Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (Hg.) (2003): *Les musulmans de Suisse – Muslime in der Schweiz*, Tagung der SAGW am 24./25. Mai 2002, Bern: Eigenverlag der Akademie.
- Tangram. *Bulletin der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus* (1999): »Muslime in der Schweiz«, 7, Bern: EKR.

6.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

- Adressenverzeichnis muslimischer Moscheevereine und Dachorganisationen: www.islam.ch
- Austauschportal muslimischer Jugend und Studenten in der Schweiz: www.msa-zh.org
- Islamisches Kulturzentrum Genf: www.cige.org
- Stiftung Islamische Gemeinschaft Zürich: www.moschee-zurich.ch
- Islamische Pfadi Schweiz: www.islamic-scouts.ch
- Islamische Kulturstiftung Genf: www.mosque.ch
- Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz: www.fids.ch

→ 12. MÖNCH, MANTRA, MEDITATION: BUDDHISMUS IN DER SCHWEIZ

KERSTIN-KATJA SINDEMANN

1. EINLEITUNG

Der Buddhismus geniesst derzeit im Westen viel Sympathie, auch in der Schweiz. Das war besonders beim jüngsten Besuch des Dalai Lama im August 2005 in Zürich zu spüren: Die Vortragshalle war überfüllt, der Medienrummel gross. Aber auch jenseits solcher Highlights blüht der Buddhismus hierzulande auf. Überall gibt es Meditationsgruppen unterschiedlichster Couleur. Seminarhäuser in schöner Landschaft laden zu spiritueller Praxis ein. An vielen Orten haben sich Zentren asiatischer Migranten gebildet. Nonnen des taiwanesischen Fo-Guang-Shan-Ordens zelebrieren in Luzern öffentlich das *Vesakh*-Fest anlässlich Buddhas Geburt, Erleuchtung und Tod, buddhistische Zentren laden zu Tagen der offenen Tür ein, in offenen Kirchen wird Zen-Meditation angeboten und auf der Strasse sind gelegentlich Schweizer in buddhistischer Mönchsrobe zu sehen.

Die 100 Gruppen, die die Homepage der Schweizerischen Buddhistischen Union (SBU) auflistet, stammen aus dem Theravada-, Mahayana- und Vajrayana-Buddhismus. Die Mehrzahl sind Zentren von originären Schweizern, die sich mit dem Buddhismus befassen. Ein offizieller Übertritt, vergleichbar einer Konversion, wie man es aus dem Christentum kennt, findet selten statt. Als Bekenntnis zum Buddhismus reicht die Zufluchtnahme: Man nimmt Zuflucht zu Buddha als dem Lehrer, zum Dharma, der Lehre und zum Sangha, der Gemeinschaft. Die Einrichtungen von Zuwanderern bilden in der SBU eine Minderheit. Es gibt vietnamesische, kambodschanische, thailändische, chinesische und tibetische Tempel, in denen asiatische Familien, die zum Teil in zweiter Generation hier leben, ihre angestammte Religion ausüben. Die Schweizer Gemeinschaften haben kaum Kontakt mit den Migrantenvereinen. Asiatische und westliche Buddhisten unterscheiden sich in ihren religiösen Schwerpunkten, selbst wenn sie derselben Tradition angehören. So bedeutet für Zuwanderer ein Tempelbesuch, die traditionellen Rituale und Festtage gemeinsam zu feiern. Für Schweizer bedeutet es in erster Linie, sich einer Meditationspraxis zu widmen, die den persönlichen spirituellen Fortschritt fördern soll. Sind es im ersten Fall Familienangehörige aus bis zu drei Generationen, sind es im zweiten Fall meist Einzelpersonen, die teilnehmen.

Der Artikel ist so aufgebaut, dass er in Teil 2 über die Grundzüge des Buddhismus und in Teil 3 über seine Grössenverhältnisse in der

Schweiz informiert. In Teil 4 wird die Ansiedlung des Buddhismus in der Schweiz historisch beschrieben, wobei der Schwerpunkt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegt, und nach den drei Haupttraditionen differenziert wird. Ein Unterkapitel über die SBU schliesst sich an. Abschliessend geht Teil 5 auf Chancen und Risiken des Buddhismus in der Schweiz ein.

2. GRUNDZÜGE DES BUDDHISMUS

Der Gründer des Buddhismus, Siddhartha Gautama, lebte um 500 v. Chr. in Nordindien. Der Königssohn aus adligem Geschlecht, der trotz kriegerischer Ausbildung philosophisch orientiert war, erkannte als junger Mann, dass das Leben aufgrund von Alter, Krankheit und Tod leidvoll ist. Da sich dieses Leiden gemäss der indischen Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten zigfach wiederholen würde, suchte Siddhartha nach einem Ausweg aus dem Leiden. Er versuchte sich zuerst mehrere Jahre in yogischen Übungen und strenger Askese – erfolglos. Dann wandte er sich der Meditation zu. Unter einem Bodhibaum sitzend erfuhr er in einer Vollmondnacht im Mai die Erleuchtung. Damit wurde er zum Buddha, dem Erwachten. Anschliessend gründete er einen Orden und verbreitete mit seinen Schülern in Nordindien umherziehend, 40 Jahre lang seine Erkenntnis. Kern der Lehre ist die Beendigung des Leidens und der Ausstieg aus dem Wiedergeburtenkreislauf durch die Überwindung von Gier, Hass und Verblendung. Dies ist in den Vier Edlen Wahrheiten zusammengefasst. Der Buddhist soll sich von allen Anhaftungen befreien, um Erleuchtung zu erlangen. Dadurch beendet er den Kreislauf der Wiedergeburten und tritt ins Nirwana ein.

Die neue Lehre gewann rasch viele Anhänger sowohl unter Adligen als auch unter Kaufleuten und Angehörigen niedriger Kasten, verbreitete sich in ganz Indien und von dort aus in weitere Länder. Im Laufe ihrer Entwicklungsgeschichte kam es zur Bildung von drei Haupttraditionen, dem Theravada-, Mahayana- und Vajrayana-Buddhismus. Der Theravada ist in Sri Lanka, Thailand, Kambodscha und Burma beheimatet. Die »Lehre der Alten« versteht sich als orthodoxe Tradition, die die Lehre Buddhas authentisch überliefert habe. Der im 1. Jahrhundert v. Chr. niedergeschriebene Pali-Kanon enthält Buddhas Lehrreden, die Ordensregeln sowie philosophische Auslegungen. Mönche können am ehesten zur Erleuchtung gelangen. Laien erwerben durch verschiedene Frömmigkeitsformen gutes Karma, das zu einer besseren Wiedergeburt führt. Der Mahayana ist in China, Japan, Korea, Taiwan und Vietnam zu finden und bildet inhaltlich eine veränderte Schwerpunktsetzung im Unterschied zum frühen Buddhismus. Da der Mensch oft zu schwach ist,

um aus eigener Kraft Erleuchtung zu erlangen, kann er einen Bodhisattva um Hilfe anrufen. Dabei handelt es sich entweder um eine Person, die auf dem Weg zur Erleuchtung bereits vorangeschritten ist und das Bodhisattva-Gelübde, alle Wesen zu erlösen, abgelegt hat. Oder es handelt sich um eine transzendente Gottheit, die aus Mitgefühl ihren Eingang ins Nirwana verschiebt, bis sie allen Wesen zur Erleuchtung verholfen hat. Im Mahayana gibt es zahlreiche transzendente Buddhas und Bodhisattvas, welche mit unterschiedlichen Mantras (Gebetssilben) angerufen werden. Der Vajrayana ist eine Variante des Mahayana, bekannt als tibetischer Buddhismus. Er existiert in Tibet, der Mongolei, Nepal und Zentralasien. Zentrale Rolle spielt der Lama, der religiöse Lehrer. Im 12. Jahrhundert entstand die Lehre von der bewussten Wiedergeburt: Ein verstorbener Lama hinterlässt Anweisungen, wo und wie er sich reinkarnieren würde. Das gefundene Kind wird als Nachfolger inthronisiert. Streits um Reinkarnationen zeigen, dass das System nicht frei von Machtkämpfen ist.

3. ZAHLEN

Es ist aus mehreren Gründen schwierig, genaue Zahlen für die Buddhisten in der Schweiz zu liefern. Die SBU umfasst derzeit 100 buddhistische Vereine und Zentren. Jedoch variieren die jeweiligen Mitgliederzahlen erheblich; diese können sich von 10 bis 20 Personen bis zu über 100 Teilnehmern belaufen. Auch sind nicht alle buddhistischen Vereinigungen Mitglied in der SBU; beispielsweise gibt die Homepage des tibetischen Lehrers Urgyen Trinley Dorje zehn Kontaktadressen in der Schweiz an, die nicht von der SBU angeführt sind. Manche Meditationsgruppen haben nur informellen Charakter, d.h. sind nicht als Verein konstituiert. Auch sind etliche Mitglieder immer noch offiziell Angehörige ihrer Herkunftsreligion, meist einer christlichen Kirche, denn die meisten Gruppen verlangen nicht ausdrücklich einen Wechsel der Religionszugehörigkeit.

Eine weitere Problematik besteht darin, dass einzelne Gruppen dazu neigen, die Zahl ihrer Mitglieder höher anzusetzen, als sie de facto ist, indem Sympathisanten noch dazugerechnet werden. Bei den Asiaten weichen die Zahlen der offiziellen Statistik zum Teil erheblich von den Eigenangaben der Migrantenvereine ab – letztere liegen höher. Die Differenz kann so erklärt werden, dass viele Personen nicht erfasst oder inzwischen eingebürgert sind – oder dass die eigene Gemeinschaft grösser gemacht wird als sie ist. Die eidgenössische Volkszählung 2000 gibt an, dass sich der Anteil der Buddhisten an der Schweizer Gesamtbevölkerung auf 0,3 Prozent beläuft, konkret 21.305 Personen. Davon sind

11.124 Schweizer und 10.181 Ausländer, anders ausgedrückt: 52,2 Prozent Schweizer (darunter viele eingebürgerte thailändische Ehefrauen) und 47,8 Prozent Ausländer. Interessant ist, dass zwei Drittel der Buddhisten Frauen (63 %) und nur ein Drittel Männer (37 %) sind. Auch fällt auf, dass der Anteil der 20- bis 39-Jährigen überdurchschnittlich hoch ist. Insgesamt kann man sagen, dass sich die buddhistische Szene in der Schweiz in den letzten 30 Jahren durch Zuwanderung und Konversion erheblich vergrößert hat. Dies entspricht auch der Entwicklung in anderen europäischen Ländern wie Deutschland oder Grossbritannien.

4. HISTORISCHE ENTWICKLUNG UND VIELFALT DER SCHULEN

4.1 Rezeption des Buddhismus in der Schweiz – die Anfänge

Im Mittelalter gab es erste, allerdings noch recht vage Informationen über buddhistische Inhalte und Praktiken durch Reisebeschreibungen asienreisender Kaufleute und Missionare. Jesuiten in Japan und China schilderten im 16. Jahrhundert buddhistische Schulen mit ihren Lehren und Ritualen in ihren Briefen, die veröffentlicht wurden. Im 18. Jahrhundert wurden Texte aus dem Chinesischen, ab Anfang des 19. Jahrhunderts Sanskrit- und Pali-Texte übersetzt. Arthur Schopenhauer machte sich in seiner Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819 Gedanken des Buddhismus zu Eigen. Richard Wagner – ab 1849 in der Schweiz – wollte eine buddhistische Oper schreiben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts legten Indologie und Religionswissenschaft immer mehr Übersetzungen und Beschreibungen vor, diskutierten Schriftsteller, Künstler und Intellektuelle über östliche Spiritualität. 1893 kamen religiöse Autoritäten aus dem Osten zum »Weltparlament der Religionen« in Chicago. Einige reisten anschliessend durch die USA und Europa und gewannen Schüler.

Der erste buddhistische Mönch namens Nyanatiloka in der Schweiz war der Deutsche Anton Walther Florus Gueth (1878-1957). Er hatte den Buddhismus durch Schopenhauer und die Theosophie kennen gelernt und war 1904 in Burma ordiniert worden. Zusammen mit dem Schweizer Walter Markgraf übersetzte er Teile des Pali-Kanons ins Deutsche. Sie wollten in Europa ein Kloster errichten, um nach den Ordensregeln zu leben und den Buddhismus zu verbreiten. Nyanatiloka verbrachte den Winter 1909/10 in einer Berghütte bei Lugano. Seine Gestalt erregte Aufsehen und Medieninteresse. Dann zog Nyanatiloka nach Lausanne, wo ihm ein Mäzen ein Haus nach östlichem Vorbild baute.

1911 fuhr Nyanatiloka nach Sri Lanka, um sich im Kloster »Island Hermitage« niederzulassen. Jahrzehnte später sollte sein Schüler Nya-

naponika, der Deutsche Siegmund Fenniger (1901-1994), die buddhistische Szene beeinflussen.



Abbildung 1: Nyanatilokas Haus Caritas-Viharo mit buddhistischen Symbolen in Lausanne, 1910

Quelle: Hellmuth Hecker, *Der erste deutsche Bhikkhu*, Konstanz 1995, S. 328.



Abbildung 2: Nyanatiloka mit seinem Schüler Kondanno und anderen im Caritas-Viharo, 1910
Quelle: Hellmuth Hecker, *Der erste deutsche Bhikkhu*, Konstanz 1995, S. 329.

1942 gründeten der Südtiroler Max Ladner und Raoul von Muralt die Buddhistische Gemeinschaft Zürich – die erste buddhistische Vereinigung in der Schweiz. Einige Mitglieder trafen sich monatlich, um den Pali-Kanon zu studieren. 1943-1947 gab der Kreis ein Mitteilungsblatt heraus, 1948-1961 die Zeitschrift *Die Einsicht*. Treibende Kraft war Max Ladner (1889-1963), der zahlreiche Artikel, Bücher und Broschüren schrieb. Für ihn war der Theravada eine Religion der Vernunft und Freude. Seine Publikationen fanden in der Schweiz sowie in Deutschland Beachtung und Abnehmer. Ladner arbeitete mit Paul Christiani zusammen, einem Deutschen, der in seinem Christiani-Verlag buddhistische Schriften herausgab. So wurde ab 1952 die »Buddhistische Handbibliothek« veröffentlicht, die Werke von Nyanatiloka, Nyanaponika u.a. enthielt. Als sich Ladner 1961 vom Buddhismus abwandte, wurde *Die Einsicht* eingestellt.

4.2 Tibetisch-buddhistische Zentren entstehen

Eine neue Richtung nahm die Entwicklung, als ab 1961 Tibeter als politische Flüchtlinge in die Schweiz kamen. 1950 hatten chinesische Truppen Tibet besetzt, 1959 verliessen tausende Tibeter sowie der Dalai Lama ihre Heimat aufgrund der Repressionen, und die Schweiz erklärte sich bereit, Flüchtlinge aufzunehmen. Ein Grossteil siedelte sich in Rikon ZH an. Den Tibetern war es wichtig, im Exil ihre kulturelle und reli-

giöse Identität zu bewahren – in der Hoffnung, eines Tages nach Hause zurückkehren zu können. Daher wurde 1968 das Klösterliche Tibet-Institut Rikon erbaut, in dem mehrere Mönche unter einem Abt leben. Das Rikon-Institut wurde nicht nur spirituelles Zentrum für die Tibeter, sondern auch Anziehungspunkt für Schweizer, die sich für den tibetischen Buddhismus interessieren.

Schulen des tibetischen Buddhismus (Vajrayana)

Der Buddhismus wurde seit dem 8. Jahrhundert in mehreren Wellen von Nordindien nach Tibet eingeführt. Dort bildeten sich vier Schulen: Nyingma, Sakya, Kagyü und Gelug. Die Nyingma-Schule versteht sich als älteste, da sie Teile des schamanistischen Bön übernommen hat. Bei ihr spielt Padmasambhava, sagenumwobener Wegbereiter des Buddhismus im 8. Jahrhundert, eine wichtige Rolle. Inhaltlich steht Dzogchen, die Lehre von der Reinheit des Geistes, im Mittelpunkt. Die Anfang des 11. Jahrhunderts entstandene Sakya-Schule legt Wert auf das Studium der Sutras und Tantras, insbesondere der Texte des Lehrers Atisha. Die Kagyü-Schule wurde im 11. Jahrhundert durch den Übersetzer Marpa gegründet und durch Milarepa verbreitet. Hauptlehre ist das Mahamudra, durch das man die Natur des Geistes erkennt und das Potenzial zur Buddhaschaft verwirklicht. Die Gelug-Schule entstand um 1400 durch den Reformen Tsongkhapa, der die Ordensdisziplin wieder stärkte. Sein Werk Lam Rim schildert den Stufenweg zur Erleuchtung. Die Dalai Lamas sind Oberhaupt der Gelugpas und gelten seit dem 17. Jahrhundert als politische und spirituelle Führer Tibets.

Ende der 60er Jahre fuhren die ersten Europäer nach Nordindien, auf der Suche nach spirituellen Erkenntnissen, Bewusstseinserweiterung und alternativen Lebensinhalten. Etliche hatten sich Lamas, hohen religiösen Lehrern, angeschlossen und Einblick in den tibetischen Buddhismus erhalten. Anfang der 70er Jahre fingen diese Pioniere an, buddhistische Zentren in ihrer Heimat aufzubauen, in denen Meditation und Philosophie angeboten wurden. Waren es anfangs nur wenige Teilnehmer, so wuchs das Interesse im Laufe der Jahre stetig. Dies kam auch dem Rikon-Institut zugute. Ein Höhepunkt war das Kalachakra-Ritual, das der 14. Dalai Lama 1985 hier durchführte – das erste in Europa. Nach offiziellen Angaben waren 6.000 Besucher und Besucherinnen dabei, das Schweizer Fernsehen sendete einen Beitrag.

Eine wichtige Pionierrolle spielte der Däne Ole Nydahl (geb. 1941), der 1968 den Buddhismus in Nepal kennen lernte und Lehrer in der Kagyü-Schule wurde. Er gründete seit den 70er Jahren zahlreiche Zentren

im Westen, die heute unter dem Namen »Diamantweg« firmieren. In der Schweiz initiierte er Vereine in Basel, Zürich, Bern, Luzern und St. Gallen. 2004 wurde ein Haus in Amden (SG) erworben, wo Meditationsseminare (Retreats) stattfinden. 1992 kam es in der Kagyü-Schule zu einem Konflikt um die Reinkarnation des Oberhauptes, des verstorbenen 16. Karmapas, was zur weltweiten Spaltung der Schule führte. Während ein Teil der Kagyü-Anhänger den Tibeter Urgyen Trinley Dorje als rechtmässigen Nachfolger anerkennt, verehren Ole Nydahl und seine Schüler einen jungen Mann namens Thaye Dorje als richtigen 17. Karmapa. Dhagpo Kagyü Mandala ist ein Zentrum in Bülach ZH, das ebenfalls Thaye Dorje anerkennt, jedoch nicht zum »Diamantweg« gehört. Der Kagyü-Lama Mönlam liess sich 1989 in der Westschweiz nieder und baute Zentren in Genf, Lausanne, Bern und Basel auf. Auf der Homepage von Urgyen Trinley Dorje sind zehn Kontaktadressen für die Schweiz angegeben.

Auch Zentren anderer tibetischer Schulen entstanden. So gründeten Martin Kalff und seine Mutter Dora, eine C.G. Jung-Schülerin, 1976 das Buddhistische Zentrum Zollikon. Es steht in der Gelug-Tradition, ist aber auch für andere Richtungen offen. Sabine Hayoz-Kalff lehrt, autorisiert durch die bekannte deutsche Buddhistin Sylvia Wetzels, die Meditation der Grünen Tara, einer weiblichen Gottheit des tibetischen Buddhismus.

Geshe Rabten, ein Gelug-Lama, gründete 1977 am Mont Pèlerin bei Lausanne ein Zentrum für Höhere Tibetische Studien (Rabten Chöling). Dort leben tibetische und westliche Mönche und Nonnen sowie Teilnehmer an den Studienkursen in buddhistischer Philosophie und Meditation. Seit dem Tod von Geshe Rabten 1986 leitet sein Schüler Gonsar Rinpoche das Centre de hautes études tibétaines. Zwei weitere Gelug-Organisationen sind vertreten: die FPMT-Stiftung (Stiftung zur Erhaltung der Mahayana-Tradition), die von Lama Yeshe gegründet wurde und heute von Lama Zopa Rinpoche geführt wird. Die FPMT hat in Bern und im Kanton Waadt je eine Gemeinschaft. Die Neue Kadampa-Tradition (NKT), von Geshe Kelsang Gyatso 1977 ins Leben gerufen, hat fünf Haupt- und acht Nebenzentren. Die Kadampa entstand im 11. Jahrhundert, als der indische Abt Atisha nach Tibet gerufen wurde, um Ethik und Philosophie des Buddhismus zu verbreiten, als Gegengewicht zu dem von Padmasambhava gelehrtan Tantrismus. Später nannten sich seine Anhänger Kadampa, die Regeltreuen. Die NKT verfügt heute über ca. 800 Zentren im Westen, die Studienprogramme anbieten.

Auch die Nyingma- und Sakya-Schulen haben Zentren in der Schweiz, Erstere vier, Letztere zwei. Die Organisation Rigpa von Sogyal Rinpoche, die für buddhistische Sterbebegleitung bekannt ist, verfügt

über Zentren in Basel, Bern, Genf und Zürich. Der Verein Shambhala wurde in den 70er Jahren von Chögyam Trungpa gegründet und unterhält Gruppen in Bern, Zürich, Contone (bei Locarno), Genf, Lausanne und Basel.

Rückblickend ist festzuhalten, dass sich die Zahl der tibetischen Zentren in den vergangenen Jahren vervielfacht hat. Das Spektrum reicht von Kleingruppen, die sich im privaten Wohnzimmer treffen, bis zu Vereinen mit eigenen Häusern, die Meditationssaal, Gemeinschaftsräume, Bibliothek und Küche umfassen. Die Vereinsgrösse reicht von drei oder vier Personen bis zu über 50 Mitgliedern.

4.3 Etablierung des Mahayana-Buddhismus

Nach dem tibetischen Buddhismus kam auch japanischer Zen-Buddhismus in die Schweiz. Einerseits reisten interessierte Europäer nach Japan, wo sie die Zen-Praxis erlernten und nach ihrer Rückkehr Zentren errichteten. Andererseits kamen Zen-Lehrer in die Schweiz, um Schüler zu gewinnen. Einer der ersten war Tetsuo Nagaya Kiichi Roshi, Laienbuddhist der Rinzai-Schule, der 1970 und 1971 Sesshins, einwöchige Meditationsübungen, abhielt. Als nächster kam 1972 Deshimaru Roshi, der Soto-Zen in Europa und Amerika verbreitete und die Association Zen Internationale AZI gründete.

Zen-Buddhismus (Mahayana)

Das japanische Zen hat sich aus dem chinesischen Buddhismus entwickelt, der dort seit dem 1. Jahrhundert heimisch war. Der indische Missionar Bodhidharma machte Anfang des 6. Jahrhunderts die Meditation zum Schwerpunkt der Praxis. Sie soll zu Wesensschau und Erleuchtung führen. Rituale und intellektuelle Auseinandersetzungen gelten als nutzlos. In China bildeten sich verschiedene Ch'an-Schulen, die im 13. Jahrhundert nach Japan exportiert wurden: Soto und Rinzai. Letztere verwendet Koans, paradoxe Fragen des Meisters, die nicht aus dem logischen Verstand, sondern aus der Intuition heraus beantwortet werden sollen.

Schüler des Rinzai-Lehrers Joshua Sasaki Roshi, der seinen Sitz in den USA hat, etablierten ein Zendo (Meditationshalle) in Zürich. Die Jodo-Shin-Schule, die Buddha Amida verehrt und ihn mit Rezitationen anruft, besitzt ein Zentrum in Genf. Im Herbst 2004 eröffnete der Luzerner Zen-Meister Vanja Palmers auf der Rigi das Seminarhaus »Stiftung Felsentor«, wo Kurse verschiedener buddhistischer Traditionen angeboten werden. Auch mehrere Ortsgruppen der japanischen Gemeinschaft So-

ka Gakkai existieren mittlerweile. Diese stellen das *Lotus-Sutra*, einen buddhistisch-philosophischen Lehrtext, ins Zentrum ihrer Lehre und praktizieren das Rezitieren des Titels der Schrift, des *Namo myoho renge kyo*.

Inzwischen sind auch Vertreter des koreanischen und vietnamesischen Zen in der Schweiz zu finden. Einer der bedeutendsten Lehrer heute ist der vietnamesische Mönch und Dichter Thich Nhat Hanh, der durch seine Bücher weltweit bekannt wurde. Er betont die Achtsamkeit in allen Momenten. Seine Schüler Marcel Geissler und Beatrice Knechtle errichteten 1986 das Seminarzentrum Haus Tao in Wolfhalden AR sowie weitere Meditationsgruppen.



Abbildung 3: Vietnamesische Mönche und Laienbuddhisten bei der Nachmittagsrezitation im Tempelraum der Pagode vor dem reich geschmückten buddhistischen Altar. Emmenbrücke bei Luzern.

Quelle: © Martin Baumann, 2005

Neben den Zentren, die von Schweizern gegründet wurden, haben sich Tempel von Vietnamesen, Chinesen und Taiwanern gebildet, welche als Flüchtlinge und Arbeitsmigranten hierher kamen. Ende 2005 lebten 11.600 Vietnamesen in der Schweiz, darunter knapp 7.000 Eingebürgerte (d.h. sechs von zehn Vietnamesen sind Schweizer Bürger). So hat der Luzerner Verein der Indochina-Buddhisten in der Schweiz ein Haus gekauft, wo sich die Mitglieder samstags zum Ritual mit Rezitation und Vortrag treffen. Eine weitere vietnamesische Pagode besteht in Zollikofen BE, wo ein Mönch wohnt. Chinesen und Taiwanern besuchen das

grosse Kloster des weltweit tätigen Fo-Guang-Shan-Ordens in Gelfingen LU, wo zwei Nonnen residieren. Im Juni 2006 eröffnete der charismatische Ordensgründer Hsing Yün persönlich ein in futuristischer Architektur erbautes neues Zentrum in Genf.

4.4 Verbreitung des Theravada in der Schweiz

Frühe Buddhisten haben sich vornehmlich für den Theravada interessiert, weil er als eine Religion der Vernunft frei von Transzendenz, Glaubenssätzen und Dogmatik galt. Die Beschäftigung beschränkte sich auf das Lesen der Literatur – Meditation war nicht gefragt. Das änderte sich mit dem Aufkommen des Buddhismus ab den 70er Jahren. So gründete Kurt Onken – durch Nyanaponika angeregt – 1974 das Haus der Besinnung bei St. Gallen. Marcel Geisser und Fred von Allmen veranstalteten 1974 Vipassana-Kurse.

Meditationsformen des Theravada-Buddhismus

Der Theravada, der von den Mahayana-Buddhisten polemisch Hinayana, kleines Fahrzeug, genannt wurde, gilt als authentische Überlieferung des frühen Buddhismus. Er lehrt verschiedene Meditationsformen. So gibt es die Ruhemeditation (Pali: *samatha*) und die Achtsamkeitsmeditation (*sati*). Bei der ersten geht es um die Beruhigung des Geistes, die beispielsweise durch die Konzentration auf den Atem entsteht. Die zweite beinhaltet Übungen, um die Achtsamkeit für Körper, Empfindungen, Geist und Geistobjekte zu erwecken. Eine weitere wichtige Meditationsmethode ist die Einsichtsmeditation (*vipassana*), wobei die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Unpersönlichkeit aller Erscheinungen erkannt werden soll. Eine weitere Praxis ist die Übung der liebenden Güte (*metta*), bei der man liebevolle Zuneigung zu sich selbst und für andere entwickelt.

Es gibt diverse Vipassana-Zentren, die teils durch asiatische Lehrer, teils durch Schweizer Buddhisten gegründet wurden. So rief in den 70er Jahren der burmesische Meditationsmeister Sayagyi U Ba Khin ein Zentrum in Bern ins Leben, der singhalesische Mönch Tawalama Dhammika etablierte den buddhistischen Vihara Genf. Grosse Ausstrahlung haben das 1988 gegründete und 1991 nach Kandersteg BE übersiedelte buddhistische Kloster Dhammapala sowie das 2001 ins Leben gerufene Meditationszentrum Beatenberg BE. Ersteres steht in der Waldtradition des thailändischen Reformers Ajahn Chah, die nach ethischem Verhalten, Einfachheit und Sozialengagement strebt. 1996 wurde in Gretzen-

bach SO der grösste thailändische Tempel Europas offiziell eröffnet, der Wat Srinagarindravararam. 2003 wurde das religiöse Hauptgebäude (Thai: *Ubosoth*) eingeweiht. In dem Kloster leben vier Mönche, die die knapp 12.000 Thailänder und Thailänderinnen in der Schweiz spirituell betreuen. Das Kloster wird sowohl durch Spenden der Laien als auch mit Unterstützung des thailändischen Königshauses finanziert. Es finden Religionsunterricht, Meditationen, Zeremonien und Kurse in Tanz, Thai-Boxen und Schnitzerei statt. Farbenprächtige Feste, wie etwa das Neujahrsfest oder *Visakha-Bucha*, werden teilweise vom Schweizer Fernsehen oder Radio wiedergegeben.



Abbildung 4: Der reich verzierte Tempel des
Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach SO
Quelle: © Martin Baumann, 2004

In Zürich existiert seit 1983 das Khmer Kulturzentrum, das kambodschanische Flüchtlinge errichtet haben, um ihre Kultur und Religion zu pflegen. Dort leben meist ein oder zwei Mönche.

4.5 Die Schweizerische Buddhistische Union (SBU)

1976 erfolgte die Gründung der Schweizerischen Buddhistischen Union durch Mirko Frýba, der diese einige Jahre leitete. Mehr als 20 Jahre lang war der Rechtsanwalt Dr. Rolf Hafner ihr Präsident. Die SBU ist der nationale Dachverband von zurzeit 100 Gruppen, Zentren und Einzelpersonen. Sie vertritt den Buddhismus nach aussen und ist Ansprechpartner für Medien, Schulen und offizielle Stellen. Nach innen will die SBU

den Kontakt und die Kommunikation zwischen den einzelnen Gruppen fördern. So findet einmal im Jahr eine gemeinsame *Vesak*-Feier statt, zu der alle Buddhisten unabhängig von Tradition und Herkunft eingeladen sind. 1993 wurden die Statuten der SBU erneuert. 2004 wurden die »Buddhistischen Grundsätze« der SBU verabschiedet – vergleichbar dem »Buddhistischen Bekenntnis« der Deutschen Buddhistischen Union. Der derzeitige Vorstand wurde auf der letzten Generalversammlung im November 2005 gewählt. Auffallend ist, dass die SBU in erster Linie Plattform der Schweizer Buddhisten ist, weniger der Asiaten. Das hat zwei Gründe: Migranten waren zu Beginn ihres Aufenthaltes mit Problemen wie Spracherwerb, Arbeitsplatzfindung und Familienzusammenführung beschäftigt. Die Frage einer religiösen Vereinigung stand im Hintergrund. Auch entsprach die Organisationsform eines Vereins, noch dazu traditionsübergreifend wie die SBU, nicht ihrem Religionsverständnis. Erst in den 90er Jahren begannen Asiaten, eigene Vereine zur Ausübung ihrer Religion einzurichten.

5. BUDDHISMUS IN DER SCHWEIZ – RISIKEN UND CHANCEN

Anders als in Österreich oder Italien ist der Buddhismus in der Schweiz nicht offiziell anerkannt. Das bedeutet: keine Steuererleichterung, kein Anrecht auf Teilhabe in den Medien, kein staatlich finanzierter Religionsunterricht, keine offizielle Ausbildungsstätte für Religionslehrer. Allerdings sind bisher von Seiten der SBU keine Anstrengungen bekannt, den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft erreichen zu wollen. Der Grad der innerbuddhistischen Vernetzung ist relativ gering. Die meisten Buddhisten sind auf ihre eigene Gruppe und deren Inhalte konzentriert. Kontakte zwischen den verschiedenen Zentren finden kaum statt. Das geht so weit, dass Buddhisten einer Schule nicht wissen, welche weiteren Vereine sich in ihrem Wohnort befinden. Dies könnte auf den Schweizer »Kantönligeist« zurückzuführen sein. Andererseits zeigen Beobachtungen in Deutschland oder Österreich, dass dort dieses Phänomen ähnlich anzutreffen ist. Ein Erklärungsansatz wäre, dass in einzelnen Schulen ein Überlegenheits- und Exklusivitätsanspruch gegenüber anderen Richtungen kultiviert wird. Anders als Deutschland oder Österreich verfügen die Schweizer Buddhisten über keine eigene Zeitschrift – wohl, weil die finanziellen Mittel fehlen. Die SBU tritt – anders als ihr österreichisches Pendant ÖBR – selten in der Öffentlichkeit bzw. den Medien in Erscheinung. Eine Ausnahme bildete der Besuch des Dalai Lama 2005. Die Presseberichte waren jedoch vorrangig auf die Person des charismatischen Friedensnobelpreisträgers und seine Vorträge konzentriert.

Anders als der Islam ist der Buddhismus bisher selten in die Negativschlagzeilen geraten. Einzelne Kritiken wie etwa die des Ehepaars Röttgen alias Trimondi (ihr Buch *Der Schatten des Dalai Lama*) oder des Basler Pfarrers Bruno Waldvogel-Frei versandeten wieder. Augenscheinlich geniesst der Buddhismus (immer noch) das Image einer friedliebenden, gewaltfreien und toleranten Religion. So werden oft die Vorzüge buddhistischer Meditationspraxis wie Gelassenheit, innere Ruhe und Gefestigkeit betont. Meditationsformen sind regelmässiger Bestandteil christlicher Spiritualitäts- und Bildungsangebote, sei es in offenen Kirchen, Volkshochschulen oder Bildungshäusern wie etwa im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn ZG. Die Befruchtung christlicher Spiritualität durch einzelne buddhistische Elemente wird mehrheitlich als Bereicherung, nicht als Bedrohung wahrgenommen. Das positive Beispiel des interreligiösen Dialogs, wie er zwischen Christen und Buddhisten gepflegt wird, kann eine Vorbildfunktion ausüben. Auch andere Bereiche wie etwa Psychotherapie, Kindererziehung oder Sterbebegleitung sind mittlerweile durch buddhistische Lehrsätze und Praktiken angereichert. Es ist daher weniger von Risiken des Buddhismus für die Schweizer Gesellschaft zu sprechen als vielmehr von Chancen für ein friedliches und konstruktives Zusammenleben verschiedener Religionen innerhalb eines Landes.

6. SCHLUSSBEMERKUNG

Das Erscheinungsbild des Buddhismus in der Schweiz hat sich im Lauf des letzten Jahrhunderts sehr verändert, von einer nahezu unbekannten Philosophie, für die sich nur Einzelne interessierten, zu einer Religion, die in allen Teilen des Landes Anhänger hat. Immer mehr Schweizer sind als Meditationslehrer tätig, darunter eine nicht geringe Anzahl Frauen. Auch sind bereits einige Bücher von Schweizer buddhistischen Autoren erschienen. Die Zahl der Klöster und Seminarhäuser ist beachtlich. Die Frage ist, wie sich der Buddhismus in der Schweiz in den nächsten 100 Jahren entwickeln wird. Dazu sind von heutiger Warte aus kaum Prognosen zu treffen. Wie sagte bereits der Buddha: »Alles ist in Veränderung begriffen.«

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Allgemein zum Buddhismus

- Keown, Damien (2001): *Der Buddhismus. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Bechert, Heinz/Gombrich, Richard (Hg.) (1989): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2. Aufl. 2002.

7.2 Buddhismus in der Schweiz

- Baumann, Martin (1998): »Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz«. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, 4, S. 255-280.
- Hutter, Manfred (2001): *Buddhisten und Hinduisten im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Payer, Alois (2005): »Materialien zum Neobuddhismus – 6. Buddhismus in der Schweiz«, Online: www.payer.de/neobuddhismus/neobudo601.htm

7.3 Film- und Bilddokumente

- Buddhistisches Tempelfest im Schweizer Thai-Tempel Wat Srinagarindravararam (2004), von Lekha Sarkar und Willi Bühler, SF DRS Fernsehbericht, Zürich, 45 min.
- Buddhismus im Kanton Luzern. 3 verschiedene Vesakh-Feiern (2004), von Kerstin-Katja Sindemann und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern, Luzern.
- Zen im Kanton Luzern. Zen-Meditation, Einweihung der Meditationshalle am Felsentor (2004), von Kerstin-Katja Sindemann und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern, Luzern.
- Immigrant Buddhism in Switzerland: Thai and Vietnamese Temples (2004), Diashow im Forschungsprojekt Pluralism Project, Harvard University, von Martin Baumann, online: www.pluralism.org/affiliates/baumann/slideshow.php

7.4 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

- Schweizerische Buddhistische Union: www.sbu.net
- Association Zen Internationale in der Schweiz: www.zen.ch
- Djampeille Ling (tibet. Buddhismus, Kagyüpa): www.djampeilleling.org
- International Buddhist Progress Society (Fo Guang Shan): www.ibps.ch

Haus Tao, Buddhistisches Meditationszentrum der Sati-Zen-Sangha:

www.haustao.ch

Karma Kagyü Schweiz (Thaye Dorje/Ole Nydahl):

www.buddhismus.org/ZentrenCH

Meditationszentrum Beatenberg: www.karuna.ch

Rigpa in der Schweiz: www.rigpa.ch

Stiftung Felsentor Meditationszentrum: www.felsentor.ch

Klösterliches Tibet-Institut Rikon: www.tibet-institut.ch

Vietnamesen in der Schweiz, ihre zwei Tempel:

www.swissviet.ch/buddha.htm

Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach: www.wat-srinagarin.com

Zentrum für Buddhismus, Bern (verschiedene Traditionen):

www.zentrumfuerbuddhismus.ch

→ 13. GÖTTER, GURUS, GEIST UND SEELE: HINDU-TRADITIONEN IN DER SCHWEIZ

MARTIN BAUMANN

1. EINLEITUNG

Es ist nicht notwendig, an die Ufer des Ganges oder zu den heiligen Pilgerorten Indiens zu reisen, um hinduistische Feste und Tempelrituale mitzerleben. Auch in der Schweiz finden sich Tempel, werden hinduistische Prozessionen durchgeführt und die Götter und Gurus mit grosser Hingabe verehrt. Ausserdem vermitteln einige der hiesigen Yoga-Schulen und -Zentren hinduistische Welt- und Wertvorstellungen. Der Yoga entstammt hinduistischen Übungsformen der Körperkontrolle mit dem Ziel der Kontrolle des Geistes. Im Westen wurde er im 20. Jahrhundert dann vielfach säkularisiert, indem die Praxis unabhängig von ihrem religiösen Bezug vermittelt und durchgeführt wurde.

Hinduismus in der Schweiz lässt sich in drei Gruppierungen unterteilen: 1. die Praktizierenden und Interessenten eines religionsunabhängigen Yoga sowie des religiös verstandenen Kriya-Yoga; 2. die Mitglieder und Sympathisierenden neohinduistischer Gruppen sowie 3. zugezogene Hindus aus Indien und Sri Lanka. Die einzelnen Gruppierungen wiederum sind vielgestaltig und oftmals mehr durch Unterschiede als durch Gemeinsamkeiten geprägt.

Der Beitrag skizziert in Teil 2 Grundzüge der Hindu-Traditionen und problematisiert die Kategorie »Hindu«. Teil 3 benennt die Anzahl von Hindus in der Schweiz, gefolgt von Teil 4 zu den unterschiedlichen hinduistischen Gruppierungen. Teil 5 schliesslich geht auf die Chancen und Risiken der Beziehungen zwischen hinduistischen Gruppierungen und schweizerischer Gesellschaft ein.

2. HINDU-RELIGIONEN IN GRUNDZÜGEN

2.1 Vielfalt des Hinduismus

Hinduismus in der Schweiz besteht aus einer Vielzahl unterschiedlicher Traditionen und Gruppen. *Den* Hinduismus und *den* Vertreter des Hinduismus gibt es in der Schweiz ebenso wenig wie in Indien und in anderen Ländern. Der Begriff »Hinduismus« ist eine britische Fremdbezeichnung des frühen 19. Jahrhunderts und bezeichnete die nichtchristlichen und nichtmuslimischen Personen auf dem indischen Subkontinent. Die Einheitlichkeit, die der Begriff unterstellt, existiert nicht. Es gibt keinen zentralen Text, Stifter oder Gott, und die Ritualpraktiken, Lehren, heili-

gen Texte, religiösen Autoritäten und Organisationsformen der bis zu drei Jahrtausende alten Traditionen unterscheiden sich oftmals grundlegend. Einige Wissenschaftler schlugen daher vor, besser von »Hindu-Religionen« im Plural zu sprechen.

Dennoch lassen sich einige Gemeinsamkeiten benennen, so dass bei aller Unterschiedlichkeit von »Hinduismus« gesprochen werden kann. So ist zumindest in den meisten hinduistischen Traditionen die hingebungsvolle Verehrung der Götter und Göttinnen zentral. Die Götter gewähren Wünsche und Bitten, können aber auch Strafen und Unheil, Krankheit und Tod herbeiführen. Hindu-Sein bedeutet, den Göttern Respekt durch rituelle Handlungen zu erweisen, den Pflichten der Familie und Kaste nachzukommen und bestimmte religiöse Auffassungen zu teilen. Zu Letzteren gehören Vorstellungen von Reinheit/Unreinheit, Tatvergeltung (*Karma*), Seele, Wiedergeburt und der Möglichkeit, Befreiung aus dem anfangslosen Geburtenkreislauf erreichen zu können. Die *Bhagavad-Gita*, eine Versdichtung aus dem zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und bis heute eine der populärsten Schriften Indiens, beschreibt die Fortexistenz der Seele so: »Wie ein Mensch zerschlissene Kleider ablegt und neue, andere anlegt, so legt die Seele zerschlissene Körper ab, verbindet sich mit anderen, neuen« (2, 22).

Hindu-Religionen

Im gegenwärtigen, gelebten Hinduismus können drei Haupttraditionen als massgeblich gelten: Im Vishnuismus stehen der Gott Vishnu und seine irdischen Verkörperungen wie Krishna und Rama im Mittelpunkt der Verehrung. Diese Richtung ist besonders in Nordindien verbreitet, oft mit starker Betonung einer hingebungs-vollen Gottesbeziehung.

Hindugläubige in der Tradition des Shivaismus verehren den Gott Shiva, mitunter auch als phallusartiger Stein (*Lingam*) symbolisiert. Bilder und figürliche Darstellungen zeigen ihn sowohl als Asketen im Himalaja als auch als Ehemann mit Frau und Söhnen. Shiva ist mächtig, kann zerstören, aber auch Gutes wirken. Ganesha, der elefantenköpfige ältere Sohn von Shiva, ist einer der beliebtesten Götter der Hindu-Traditionen. Er ist der Gott der Weisheit, der Überbringer von Glück und »Entferner der Hindernisse«. Zu Beginn jeder *Puja* (Andacht) wird er mit einer kleinen Opfergabe und einem Gebet bedacht. Murugan, der jüngere Sohn Shivas und Sinnbild für Schönheit, kriegerische Stärke und Schutzherr der tamilischen Sprache, wird besonders in Südindien und Sri Lanka verehrt.

Im Shaktismus geniesst die Grosse Göttin höchsten Respekt. Sie tritt in vielen Formen und Namen auf, so als zerstörerische Kali oder

ungestüme, siegreiche Durga. Zugleich ist sie auch wohlwollend und gütig, so in Darstellungen als Göttin Devi. Die Göttin verkörpert als Ehefrau Shivas die zerstörerische Seite seiner Macht und Kraft (*Shakti*).

Schätzungen gehen von weltweit 800 Millionen Hindus aus, etwa 95 Prozent leben im Ursprungsland Indien. Der Grossteil der Hindus in der Schweiz sind Verehrer und Verehrerinnen von Shiva und Shakti. Zugehörige zur International Society for Krishna Consciousness (ISKCON, »Hare Krishna«) verehren den Gott Krishna und weitere Götter der vishnuitischen Tradition. Der in Südindien lebende Guru Sathya Sai Baba (geb. 1926) wird sowohl von einigen Schweizer Konvertiten als auch indischen und tamilischen Hindus verehrt.

2.2 Kategorisierung: Selbst- und Fremdzuschreibung

Bei weitem nicht alle, die unter die obige Annäherung an den Hinduismus-Begriff fallen, verstehen sich als Hindus. Praktizierende der Transzendentalen Meditation betonen, sie seien an kein hinduistisches Weltverständnis gebunden und religiös neutral. Einige Yoga-Schulen können der Kategorie »Hindu« zugerechnet werden, viele nicht, obwohl sie die traditionellen Praktiken vermitteln. Es stellt sich die Frage, wie viele und welche Aspekte einen bzw. eine Hindu definieren. Der Kriya-Yoga fusst auf einem hinduistischen Weltbild, die Verehrung von Göttern und Rituale sind jedoch nebensächlich. Weiter: Lange Zeit, z.T. heute noch, lehnten orthodoxe Hindus die »neuen« westlichen, konvertierten Hindus ab. Ihrer Auffassung nach müsse ein Hindu in eine Kaste geboren sein; eine Konversion sei nicht möglich, da man Hindu nur durch Geburt sei. Schliesslich: Die Bezeichnung »Hindu« ist in Indien und Übersee vielen Gläubigen unverständlich, da sie sich als Verehrer Murugans oder Devis verstehen oder Teil einer bestimmten Gurutradition (Sanskrit: *sampradaya*) sind. Der Allgemeinbegriff Hindu taucht gar nicht auf. Die Grenzen der Einteilung sind fließend und ermöglichen keine fixe Zurechnung, was im Folgenden zu beachten ist.

3. ZAHLEN UND PROFIL

Hindu-Religionen in der Schweiz sind von den Zahlen her ein randständiges Phänomen. Die eidgenössische Volkszählung 2000 ermittelte 28.000 Personen, die auf dem Fragebogen ihre Zugehörigkeit mit »Hindu« bzw. »hinduistisch« angaben (0,4 % der Bevölkerung). Die tatsächliche Zahl dürfte jedoch höher liegen, da die Antwortkategorie »hinduis-

tische Gemeinschaft« nicht vorgegeben war und von der Selbstbezeichnung »Hindu« nicht ohne Weiteres auszugehen ist.

Der Grossteil hiesiger Hindus sind tamilische Flüchtlinge aus Sri Lanka, die in den 80er und 90er Jahren vor dem Bürgerkrieg flohen. Ende 2005 lebten knapp 42.000 Staatsbürger aus Sri Lanka, davon 7.300 Eingebürgerte, in der Schweiz. Der weit überwiegende Teil (90-95 %) von ihnen sind Tamilen, von diesen wiederum die meisten Hindus (80-85 %). Die Zahl tamilischer Hindus in der Schweiz dürfte demnach bei etwa 30.000 bis 34.000 Personen liegen. Zu diesen sind knapp 8.000 indische Hindus, geschätzte 4.000 bis 7.000 westliche, konvertierte Hindus sowie eine bislang nicht erhobene Zahl Yoga-Praktizierender (auf religiöser Grundlage) hinzuzuzählen. Insgesamt dürfte von 42.000 bis 50.000 Hindus (0,7 % der Bevölkerung) für die Schweiz auszugehen sein.

Neun von zehn in der Volkszählung erfassten Hindus sind ausländischer Herkunft (92,5 %), lediglich 2.100 Schweizer und Schweizerinnen gaben an, einer hinduistischen Vereinigung zugegehören. Wie die Auswertung der Volkszählung im Weiteren aufzeigt, ist das Ausbildungsniveau von Hindus deutlich unterdurchschnittlich: 65,5 Prozent verfügen über eine Ausbildung der Sekundarstufe I (Gesamtbevölkerung: 29,5 %) und 17 Prozent über einen tertiären Abschluss (Gesamtbevölkerung: 19,2 %). In der jetzt heranwachsenden Generation dürfte sich dieses aufgrund des Bildungssehns nach jedoch deutlich zugunsten höherer Ausbildungsabschlüsse verschieben. Der Grossteil der Hindus ist bislang beruflich im Gastgewerbe (38,2 %) sowie im Gesundheits- und Sozialwesen (11,9 %) tätig. Ihr Aufenthaltsstatus als Flüchtling – einige sind seit 20 Jahren »vorläufig Aufgenommene« – zwingt sie zur Annahme jeglicher Arbeit, insbesondere in den Billiglohnbranchen. Der geringe Lohn ermöglicht jedoch nicht, einen gesicherten Bleibestatus (B-Bevilligung) und damit bessere Arbeitsoptionen zu erlangen.

Der überwiegende Anteil der Hindus lebt, wie andere Migrantengruppen auch, in den Grossstädten, Schwerpunkte sind Bern und Zürich. Markant: Hindus weisen den landesweit höchsten Anteil endogamer Paare auf, d.h. Personen gleicher religiöser oder kultureller Zugehörigkeit heiraten untereinander. Zurückzuführen ist dieses auf die tamilische Praxis arrangierter Heiraten, die auch in der Diaspora Bestand hat.

4. VIelfalt hinduistischer Traditionen und Gruppierungen in der Schweiz

4.1 Interesse an Yoga

Weithin wenig bekannt ist, dass der heute so populäre Yoga seine Wurzeln in den hinduistischen Traditionen hat. »Yoga« leitet sich aus dem Sanskrit her (der Verbwurzel »*yuj*«) und kann mit »sich anstrengen, sich vorbereiten« übersetzt werden, ebenso mit »anspannen« – wie ein Rind in ein Joch gespannt wird. Im hinduistischen Weltverständnis geht es darum, durch körperliche Techniken den Geist »anzuspannen«, um ihn der Erleuchtung, der »Befreiung« aus dem Kreislauf von Wiedergeburten, zuzuführen. Die Körperstellungen, die so genannten *Asana*, sind Mittel, den Geist zu disziplinieren und das intuitive, nicht-rationale Erkennen und damit letztendlich Erleuchtung, *Samadhi*, zu ermöglichen.

In der Schweiz hat Yoga in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts ein grosses Interesse gefunden. Dieses zeigt sich an den zahlreichen Kursangeboten und Yoga-Schulen. Für die Gegenwart lassen sich die zwei Hauptströmungen des säkularisierten Yoga sowie des Kriya-Yoga, dem ein hinduistisches Menschen- und Weltbild zugrunde liegt, unterscheiden.

4.1.1 Yoga als Entspannungsmethode

Hinduistisches Gedankengut und Körperübungen des Yoga wurden in der Schweiz zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Umfeld der Lebensreformbewegung bekannt. Diese zivilisationskritische Bewegung strebte durch eine Rückkehr zu als natürlich propagierten Lebens-, Ernährungs- und Gemeinschaftsformen eine grundsätzliche Erneuerung der Gesellschaft und individuellen Lebensweise an. Auf dem Monte Verità, der bald berühmten »vegetarischen Kolonie« oberhalb von Ascona, übten sich Künstler, Esoteriker, Anarchisten, Theosophen und viele weitere in Stellungen des Yoga.

Dieses Interesse erhielt durch die Vorträge und das literarische Wirken des indischen Reformers Vivekananda (1863-1902) weiteren Auftrieb. Vivekanandas psychologisierende, in westliche Begriffe übertragene Neuinterpretation des Yoga für weltliche Ziele wurde zum wichtigsten Bezugspunkt aller nachfolgenden westlichen und indischen Neuinterpretationen des Yoga. Carl Gustav Jung (1875-1961), der grosse Schweizer Psychiater, deutete den Yoga psychologisch-therapeutisch. Er verwandte Yoga-Übungen – möglicherweise als erster Praktizierender in der Schweiz – zur Beruhigung und zur Kontrolle »aufwühlender Gefühle«. Jung und weitere Indienrezipienten begründeten die Grund-

orientierung eines nichtreligiös fundierten Yoga: Nicht mehr die religiöse Zielrichtung – die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf – war leitend, sondern Aspekte wie Körperertüchtigung, Stressbewältigung und Beruhigung mittels bewusst ausgeführter Körperübungen.

Erste Yoga-Gruppen entstanden nach dem Zweiten Weltkrieg Ende der 40er Jahre. Die Initialzündung ging von der Zürcher Yoga-Schule Yesudian-Haich aus. Selvarajan Yesudian (1916-1998) und die ungarische Künstlerin Elisabeth Haich (1897-1994) entwickelten ein pädagogisch und körperbetont ausgerichtetes Yoga – ihr Buch *Yoga und Sport* (1941) hob den körperstärkenden und gesundheitsfördernden Aspekt hervor. Sie eröffneten 1948 eine Yoga-Schule in Zürich und eine Sommerschule in Ponte Tresa im Tessin. In den 50er Jahren kamen Filialen in St. Gallen, Genf, Basel, Aarau und Luzern hinzu.



Abbildung 1: Illustration zum Zeitungsbeitrag über Yoga.

Quelle: *SonntagsZeitung*, 16.10.2005, S. 125, Rubrik

»Fit & Well«, Autorin: Cornelia Heim

Den indisch-ungarischen Pionieren folgten ab den 60er Jahren mit indischen Yoga-Lehrern, so etwa B.K.S. Iyengar, weitere ausländische und schweizerische Lehrer und Lehrerinnen. Organisatorisch erfolgte ein erster Zusammenschluss 1968 in der Schweizerischen Yoga Gesellschaft – ein Berufsverband von Yoga-Lehrern und -Lehrerinnen – sowie 1995 im Schweizer Yogaverband. Letzterem sind etwa 350 Lehrer schweizweit angeschlossen (Stand: Sept. 2006), wobei einzelne bis zu 200 wöchentliche Teilnehmer verzeichnen. Beide Verbände, denen etwa die Hälfte

der grob geschätzten 1.500 Yoga-Lehrer und -Lehrerinnen angehören, bieten Kurse vornehmlich in der Ausrichtung von Entspannungsmethoden, Körpererfahrungen, Atemübungen, Selbstfindung und »Harmonisierung« an. Mitunter sind auch »Power-Yoga«, Schwangerschafts- und Kinder-Yoga im Angebot. Journalistische Schätzungen gehen von 5 Prozent der Bevölkerung aus, die Yoga regelmässig praktizieren.

4.1.2 Yoga als religiöse Praxis: Kriya-Yoga

Die Übungen des Kriya-Yoga wurden in Nordamerika und Europa durch Paramahansa Yogananda (1893-1952), Gründer der Self Realization Fellowship 1925 in Los Angeles und Autor des legendären Buches *Autobiographie eines Yogi* (1946, deutsch 1950), bekannt. In den Folgejahren entstanden verschiedene Kriya-Yoga-Schulen und Ansätze, je mit eigenen, zumeist internationalen Organisationen. In der Schweiz ist seit den 60er Jahren ein reges Interesse zu verzeichnen.

Kriya-Yoga

Kriya-Yoga beansprucht, eine Verbindung der verschiedenen Yoga-Arten darzustellen und legt den Übungen hinduistische Konzepte von Mensch, Seele und Kosmos zugrunde. Der bzw. die Praktizierende soll durch Atem-, Körper- und Konzentrationsübungen zu höheren Einsichten geführt werden und ein Verständnis entwickeln, dass die individuelle Seele (*Atman*) mit der allumfassenden Seele (*Brahman*) identisch ist. In Selbstdarstellungen wird der religiöse Bezug mitunter minimiert: »Kriya-Yoga ist [...] weder eine Sekte noch eine Religionsgemeinschaft. Vielmehr ist es ein Weg, die eigene wahre Identität wieder zu erlangen, unabhängig von Religion und Glaube.« (www.kriya-yoga.net)

Als erste Kriya-Yoga-Schule gründete die Self Realization Fellowship gemäss der eigenen Webseite 1952 in Zürich ein Zentrum. Mittlerweile finden sich zahlreiche Kriya-Yoga-Zentren von Schülern Yoganandas bzw. wiederum von deren Schülern. Einige seien genannt: Swami Paramahansa Hariharananda Giri (1907-2002), direkter Schüler Yoganandas, gründete in der Schweiz vier Kriya-Yoga-Zentren. Dessen Schüler Yogi Dhirananda (geb. 1937), seit 1997 mit Wohnsitz in Bregenz, rief 15 Kriya-Yoga-Gruppen ins Leben. Der Schüler von Yogi Dhirananda, Sri Janakananda (Schweizer), gründete etwa zehn »Yoga für alle«-Gruppen, mit Zentren in Anlehnung an indische Ashrams in Zofingen AG und in der Toskana.

Sowohl Kriya-Yoga als auch Yoga als Entspannungsmethode werden auffallend häufiger von Frauen als von Männern praktiziert. Die

Frauen-Männer-Relation liegt bei etwa 80 zu 20 Prozent, sowohl bei Teilnehmern an Kursen als auch bei Yoga-Lehrerinnen und -Lehrern. Als wichtigste Gründe des grossen Interesses von Frauen an Yoga-Übungsformen sind körperbewusste, nicht leistungsbezogene Körperertüchtigung, Entspannungsmöglichkeiten angesichts der Doppelbelastung von Beruf und Haushalt sowie der Wunsch nach Selbsterfahrung und »Innenschau« zu nennen.

4.2 Neohinduistische Gruppen und Gemeinschaften

In den 70er und 80er Jahren weckten neohinduistische Lehrer ein breites Interesse an hinduistischen Frömmigkeitsformen und Lehren. Die Herausbildung neuer hinduistischer Ansätze, oft unter dem Begriff Neohinduisismus zusammengefasst, geht auf das 19. Jahrhundert und den Kontakt gelehrter Inder mit westlichen Ideen und britischen Missionaren zurück. Im Gegensatz zu orthodoxen Hindus betrachteten Reformer, allen voran Vivekananda, Hinduismus als universale Religion. Jedermann könne durch Übernahme hinduistischer Glaubensbezüge zum Hinduismus konvertieren.

Die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts bildeten den Beginn der Ausbreitung und Etablierung neohinduistischer Bewegungen in Nordamerika und Europa. Es war die Zeit, als religiöse Sucher, Hippies, Künstler und Morgenlandfahrer euphorisch nach Indien reisten, um dort »echte« Spiritualität und »ursprüngliche« Religiosität zu finden. Zugleich reisten indische *Swamis* (Gelehrte) und *Gurus* (Lehrer) in den Westen, um ihre Ideen zu verbreiten.

Als erster neohinduistischer Lehrer kam der indische Mönch Swami Omkarananda (1930-2000) in die Schweiz. Er rief 1966 das Divine Light Zentrum in Winterthur ins Leben und hatte in den Folgejahren aufgrund seiner Person und Betonung hinduistischer Spiritualität und Meditation regen Zulauf. Das Zentrum rief durch seine »Fremdheit« und seinen Zulauf Kritik in der Nachbarschaft hervor, was militante Gegenreaktionen der Zentrumsaktivisten zur Folge hatte; der Streit kam schnell in die Medien und eskalierte, als 1975 Anhänger ein Sprengstoffattentat auf das Haus eines Zürcher Regierungsrates verübten. Omkarananda wurde zu einer Haftstrafe und nachfolgender Landesverweisung verurteilt.

Ungleich ruhiger erfolgte 1969 die Gründung des Vedanta-Zentrums in Genf (Centre Védantique de Genève), das aus der 1962 ins Leben gerufenen Association pour l'étude du Védanta en Europe hervorgegangen war. Den Schwerpunkt der Aktivitäten bilden Studien der Lehre des Vedanta in der Deutung Vivekanandas und die Organisation von Tagungen. Vedanta bezeichnet die hinduistische Lehrauffassung der

letztendlichen Einheit allen Seins. Dem Zentrum gehörten 2003 ca. 60 Mitglieder und ein Kreis von etwa 600 Interessenten an.

In den frühen 70er Jahren traten mit den Gemeinschaften um Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990) und A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977) zwei in der Öffentlichkeit stark, oftmals kontrovers wahrgenommene hinduistische *Gurus* hinzu. Die zwei charismatischen Lehrer sammelten rasch eine Anhängerschar spiritueller Sucher um sich. Die Neo-Sannyas-Bewegung um Bhagwan rief zahlreiche Ashrams und Zentren ins Leben, verlor nach dem Tod des »Meisters« 1990 jedoch an Zusammenhalt und Mitgliedern. Stabiler entwickelte sich ISKCON, die 1966 von Swami Prabhupada gegründete International Society for Krishna Consciousness, bekannt als Hare Krishna. Die in Orange gekleideten Mönche zogen singend durch Fussgängerzonen und erregten Erstaunen und Verwunderung. Der erste Krishna-Tempel in der Schweiz wurde 1972 in einem Vorort von Genf eröffnet, gefolgt vom Krishna-Zentrum 1975 in Zürich. Fünf Jahre später konnte am Zürichberg ein grossräumiges Haus erworben werden, wo seitdem der schweizerische Haupttempel besteht. Der Krishna-Gemeinschaft Schweiz dürften um die 400 Mitglieder und geschätzte 3.000 bis 5.000 Interessenten zuzurechnen sein. Interessant: Den Zürcher Krishna-Tempel besuchen seit den 90er Jahren auch verstärkt tamilische Hindus aus Sri Lanka. Sie feiern mit tamilischen Landsleuten sonntags gemeinsam Andacht und lassen von den Mönchen für ihre Kinder lebensbegleitende Rituale durchführen.

Neben den genannten Gemeinschaften bestehen noch zahlreiche weitere neohinduistische Gruppen. Ananda Marga, der von Prabhat Ranjan Sarkar begründete »Weg zur höchsten Glückseligkeit«, kam 1972 in die Schweiz. Ihm folgte die Transzendente Meditation (TM), die 1973 für ihren Gründer Maharishi Mahesh Yogi und zu Ausbildungszwecken ein ehemaliges Grand Hotel auf dem Seelisberg (Kanton Uri) erwarb. Die TM machte in den 90er Jahren durch die Naturgesetzbewegung und jüngst durch Zeitungsinserate zur Umgestaltung Schweizer Städte auf sich aufmerksam. Im Weiteren entstanden Gruppen um Sri Chinmoy, Sathya Sai Baba, Sri Babaji, Sri Sri Ravi Shankar (The Art of Living), Avatara Devi, Sri Hans Ji Maharaj (Divine Light Mission). In kleinen Gruppen vertreten sind Brahma Kumaris, Krishnamurti Foundation, Sahaja Yoga, Siddha Yoga, Shri Ram Chandra Mission.

Gegenwärtig sind die Gruppen und Gemeinschaften von der Anzahl ihrer Mitglieder und Interessenten her zumeist klein, im Bereich zwischen wenigen Personen (5-10 Mitglieder) bis zu 200 bis 300 Mitgliedern. Insgesamt ist die Mitglieder- und Interessentenzahl in den vergangenen Jahren deutlich zurückgegangen.

4.3 Hindu-Traditionen südasiatischer Zuwanderer

4.3.1 Indische Hindus

Hindus aus Indien kamen als Studierende und gelernte Arbeiter seit den 70er Jahren in die Schweiz. Sie sind eine an Medienberichten gemessen »stille« Migrantengruppe, die in der schweizerischen Öffentlichkeit bislang wenig bekannt ist. Die in allen grösseren Städten der Schweiz vorhandenen indischen Restaurants weisen am deutlichsten auf Indien und indische Kultur hin. Es existiert zwar eine Anzahl von lokalen Kultur- und Sprachvereinen. Einen eigenen Tempel mit regelmässigem kultischen Dienst eröffneten die ca. 8.000 indischen Hindus bislang jedoch nicht. Zum einen besuchen sie den von vielen indischen Hindus mit grossem Respekt angesehenen Krishna-Tempel in Zürich. Zum anderen leben die indischen Familien sehr verstreut über die Schweiz, ein Zusammengehörigkeitsgefühl besteht allenfalls sporadisch. Die »Indian Association Zürich« veranstaltet zu den Hindufesten Navaratri und Diwali (jeweils im Herbst) Feiern in grösserem Rahmen. Der Verein ist jedoch vorrangig indisch-kulturell und nicht spezifisch hinduistisch ausgerichtet.

4.3.2 Tamilische Hindus aus Sri Lanka

Tamilen verliessen Sri Lanka seit den späten 70er Jahren, als der schon seit längerer Zeit schwelende Konflikt zwischen der singhalesischen Mehrheit und der tamilischen Minderheit eskalierte. Nach dem Pogrom 1983 stieg die Zahl tamilischer Flüchtlinge und Asylbewerber stark an. In den 80er Jahren bestimmten Medienberichte über Kleinkriminalitäts- und Drogendelikte von tamilischen Asylbewerbern das Bild in der Öffentlichkeit. Mit der zunehmenden ökonomischen und sozialen Eingliederung setzte in den 90er Jahren ein merklicher Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung ein. Nun wurden den tamilischen Flüchtlingen überwiegend positive Eigenschaften wie Fleiss, Zuverlässigkeit, Anpassungsfähigkeit und Lernbereitschaft zugeschrieben.

Die ökonomische und soziale Eingliederung der Tamilen ging jedoch nicht auf Kosten des Bewahrens religiöser und kultureller Traditionen. Tamilische Hindus richteten in einem Quartiertreffpunkt in Bern (1984), in einem Asylbewerberheim in Langnau BE (1984) und in einem Kellerraum in Basel (1986) erste kleine Tempel ein. In den 90er Jahren, insbesondere in Folge des familiären Nachzugs von Frauen und Kindern, wurden weitere Tempel eröffnet, oft in umgewidmeten Lager- und Werkhallen. Sie bieten genügend Raum für die zahlreichen Götterschreine und Gläubigen.

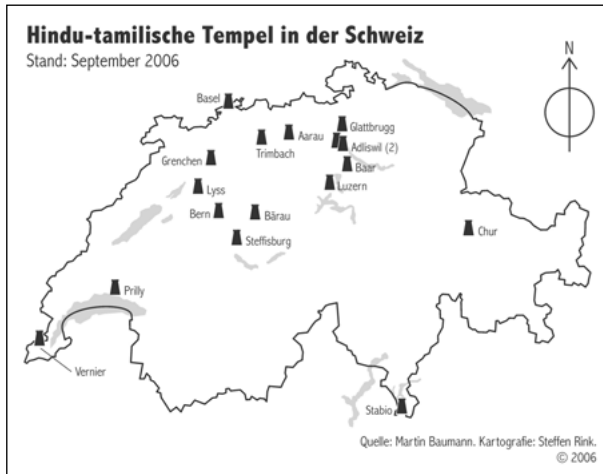


Abbildung 2: Hindu-tamilische Tempel in der Schweiz.

Quelle: © Martin Baumann, 2006

Im Herbst 2006 bestanden 17 Tempel, in denen die Götter und Göttinnen verehrt und die vielen Jahresfeste gefeiert werden. Einzelne Tempel führen zum Hauptjahresfest, dem zehntägigen Tempelfest, öffentliche Prozessionen um den Tempel herum durch, unter Beteiligung von 3.000



Abbildung 3: *Puja* (Andacht) im Sri Sivasubramaniam Tempel in Adliswil. Der Priester verehrt die Götter mit Licht (Flamme), Musik (Glocke) und Mantren (»kraftgeladene Silben«).

Quelle: © Martin Baumann, 2004

bis 4.000 tamilischen Besuchern. Hinduistische Religiosität findet jedoch ebenso zu Hause vor dem heimischen Schrein durch die Huldigung der durch Bilder und kleine Statuen dargestellten Götter statt.

Die Tempel verfügen zumeist über gemauerte Schreine und sind den shivaitischen Göttern Murukan und Vinayakar (Ganesha) oder der Grossen Göttin (Thurkkai/Durga, Manonmani) geweiht. Die Tempel sind von aussen zumeist nicht als geweihte Orte der Götter erkennbar, innen findet sich jedoch eine südasiatische Welt *en miniature*. Mit der Eröffnung eines Tempels ist ein Abschotten und Rückzug in die eigene Gruppe nicht beabsichtigt. Hindu-Tempel tragen vielmehr zum Heimisch-Werden der Flüchtlinge und Zuwanderer bei. Für viele bilden diese Orte eine kleine Heimat in der Fremde, in der die vertraute Sprache gesprochen und gewohnte Umgangsformen gepflegt werden. Die sakralen Orte stärken die eigene Identität und Selbstvergewisserung.

Da Hindus glauben, dass sich das Göttliche in vielerlei Erscheinungen an besonderen Orten zeigt, besuchen viele hinduistische Tamilen überdies katholische Wallfahrtskirchen mit einer schwarzen Madonna. Dort bitten sie die Mutter Gottes – von ihnen als Grosse Göttin Devi, Ma oder Mata verehrt – um Schutz, Hilfe und Unterstützung. Besonders die Marienstätten Kloster Einsiedeln, Mariastein (bei Basel), St. Josef in Köniz (bei Bern) sowie Madonna del Sasso (bei Locarno) sind als »kraftspendende« und »reine Orte« beliebte Wallfahrtsziele hinduistischer (wie auch römisch-katholischer) Tamilen und Tamilinnen. Die hinduistische Verehrung der Maria ist dabei kein neues, diasporabedingtes Phänomen, sondern schon aus Sri Lanka und Südindien bekannt.

5. HINDUISMUS IN DER SCHWEIZERISCHEN GESELLSCHAFT

Die Vielzahl hinduistischer Gruppierungen zeigt sich besonders im städtischen Umfeld. Jüngere Lokalstudien belegen dies: Im Kanton Luzern bestanden im Frühjahr 2005 sieben nichtreligiöse Yoga-Schulen bzw. -Kursanbieter, vier neohinduistische Gruppen sowie der hindu-tamilische Sri Thurkkai Amman Tempel. Wesentlich grösser zeigte sich die interne Pluralität im Grossraum Zürich, wo zirka eine Million Menschen leben: 2005 fanden sich ca. 35 nichtreligiöse Yoga-Kursanbieter, sechs Kriya-Yoga-Schulen, der Tempel der Krishna-Gemeinschaft, etwa 20 neohinduistische Gruppen sowie drei hindu-tamilische Tempel in der Nähe Zürichs. Trotz der räumlichen Nähe stehen die verschiedenen Gruppen kaum oder gar nicht miteinander in Kontakt, zu gross sind die Unterschiede zwischen den verschiedenen Ausrichtungen.

Welche Chancen und Risiken beinhalten die Hindu-Traditionen für die Schweizer Gesellschaft? Die Vielzahl von Yoga-Schulen und Yoga-

Kursen, einerlei ob auf Entspannung oder religiöse Einsicht ausgerichtet, passt sich gewissermassen nahtlos in schweizerisches Leben ein. Gerade im städtischen Umfeld, in dem eindeutig die meisten Schulen und Zentren angesiedelt sind, ist es nicht mehr ungewöhnlich, sich als Übende bzw. Übender des Yoga zu erkennen zu geben. Yoga wird positiv als eine Form von *Lifestyle* und von *Wellness*, wenn auch der etwas anstrengenderen Art, angesehen. Sowohl im Kontext des Trends zu gesunder Lebensführung – hier durch körperliche Ertüchtigung – als auch im Zug des Esoterik- und Spiritualitätsbooms erfährt Yoga ein stark wachsendes Interesse. Gerade Letzteres deckt sich mit Motiven der Yoga-Aufnahme in lebensreformerischen Kreisen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. War diese Rezeption jedoch ausdrücklich auch politisch und emanzipatorisch orientiert, so ist eine solche gesellschaftliche Dimension heutzutage nicht vorhanden. Die Perspektive zielt vielmehr auf die bzw. den Einzelnen, auf den eigenen Körper und auf körperliche, gefühlte Selbsterfahrung, um so bewusst von gesellschaftlichen Problemlagen fortzuführen. Auch hierin, dem zugeschriebenen Unpolitischen, liegt ein weiterer Grund der wachsenden Attraktivität.

Im Gegensatz dazu löste das öffentliche Auftreten neohinduistischer Gruppen in den 70er und 80er Jahren zum Teil vehemente gesellschaftliche Diskussionen aus. Der Fall um Swami Omkarananda eskalierte durch Überreaktionen auf beiden Seiten. Aufgrund einzelner Vorkommnisse klassifizierten christliche Weltanschauungsexperten neohinduistische Gruppen und weitere neue Religionen pauschal als »Sekten« und »Jugendreligionen«, ohne die interne Vielgestaltigkeit und Unterschiedlichkeit zu berücksichtigen. Vorgeworfen wurde ihnen u.a. Freiheitsentzug und Mitglieder in die Abhängigkeit eines »Gurus« geführt zu haben. Die z.T. berechtigten Vorwürfe betrafen Einzelfälle, die jedoch nicht pauschal als typisch für alle neohinduistischen Gruppierungen dargestellt werden können. Mittlerweile, auch aufgrund interner Reformprozesse, ist es in der Öffentlichkeit weitgehend still um neohinduistische Gruppen geworden.

Mit Blick auf die grösste Hindu-Gruppe, die tamilischen Flüchtlinge aus Sri Lanka, ist festzuhalten, dass gesellschaftliche Konflikte im Bereich Religion/Hinduismus nicht auftraten. Kennzeichnend für die grosse Mehrheit tamilischer Zuwanderer ist eine starke Kompromissbereitschaft und eine deutliche Zurückhaltung, Forderungen zu stellen. Auch aus diesem Grunde, neben den finanziellen, werden die Tempel in stadtfernen Industriegebieten errichtet. Möglichen Konflikten mit Nachbarn wegen etwaiger Ruhestörungen und Parkplatzproblemen wollen diese Gemeinschaften im Vorhinein aus dem Wege gehen.

Im Unterschied zu den neohinduistischen Gruppen haben indische

und tamilische Hindus ihre religiösen Aktivitäten eindeutig auf die eigenen Landsleute ausgerichtet. Missionarische Tendenzen sind bislang nicht vorhanden. Besucher und Besucherinnen in den Hindu-Tempeln sind willkommen. Tempelkomitees reagieren auf die zunehmenden Anfragen nach organisierten Besuchen und öffnen ihre Tempel für Schulklassen, Lehrerfortbildungskurse und weitere Interessentenkreise. Die Begegnungen zwischen nichttamilischen und tamilischen Bürgern in den Tempeln haben viele aufgrund der beobachteten tiefen Frömmigkeit der Hindus als bereichernde Erfahrung empfunden. Deutlich wird dabei oft auch, dass gelebte »andere« Religiosität eine gelingende gesellschaftliche Eingliederung nicht ausschliesst, eine Einsicht, die auf weitere hinduistische Gruppierungen wie auch auf andere Religionen übertragen werden kann.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zum Hinduismus

Knott, Kim (2000): *Hinduismus. Eine kurze Einführung*, Stuttgart: Reclam.

Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck.

6.2 Hinduismus in der Schweiz

Baier, Karl (1998): *Yoga auf dem Weg nach Westen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

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

Beltz, Johannes (2004): *Hindu-ABC*, Zürich: Präsidialdepartement der Stadt Zürich und Museum Rietberg.

Markus, Vera (2005): *In der Heimat ihrer Kinder. Tamilen in der Schweiz*, Zürich: Offizin.

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

Messerli, Barbara (1998): *Maria wird zur Göttin. Hindu-TamilInnen verehren die christliche Madonna*, Lizentiatsarbeit, Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern.

- Schneider, Alexandra (Hg.) (2002): *Bollywood. Das indische Kino und die Schweiz*. Zürich: Edition Museum für Gestaltung.
- Vögeli, Johanna, 2004, *Sumangali, die Glücksverheissende. Tamilisch-hinduistische Frauen in der Schweiz*, Bern: Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Fachstelle Migration.
- Wendekreis (2007): »Hinduismus in der Schweiz«, 6, S. 3-25.

6.3 Filmdokumente

- »Tempelfest des Sri Sivasubramania Tempels in Adliswil 2001«, von Willi Bühler mit Beratung von Eveline Masilamani-Meyer, SF 1 Fernsehbericht, Zürich, 60 min.
- »Neujahrsfest und Tempelfest 2004 des Sri Thurkkai Amman Tempels in Root«, von Kerstin-Katja Sindemann und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern, Luzern, 2x 15 min.
- »Wanakam« von Thomas Isler, Zürich 2004, 82 min. Portrait von je zwei tamilischen Familien und Einzelpersonen in der Schweiz, denen die schlechte Bezahlung im Niedriglohnsektor eine Verstetigung ihres Aufenthalts nicht ermöglicht.

6.4 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

- Hindu Tempel Basel, siehe www.hindutemple.ch
- Krishna-Gemeinschaft Schweiz, Zürich: www.krishna.ch
- Kriya-Yoga, Yogi Dhirananda: www.kriya-yoga.net
- Schweizer Yogaverband: www.swissyoga.ch
- Schweizerische Yoga Gesellschaft: www.yoga.ch
- Sri Sivasubramania Tempel, in Adliswil: www.murugantemple-zh.ch
- Sri Thurkkai Amman Tempel Luzern: <http://durga.bhakthi.net>,
auch unter: www.religionenlu.ch/info-hindu1.html
- Sri Vishnu Thurkkai Amman Tempel, in Adliswil: www.srithurkkaswiss.ch

→ 14. NEUE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN: VIELE ANTWORTEN AUF EINE SICH VERÄNDERNDE WELT

STEFAN RADEMACHER

1. EINLEITUNG

Raëlianer, Scientologen, Sonnentempler und andere bilden ebenfalls eine Facette in der Religionsvielfalt der Schweiz. Sie und weitere religiöse Organisationen sollen hier als »Neue Religiöse Gemeinschaften« (NRG) zusammengefasst werden. Dieser Oberbegriff bezeichnet eine nur schwer abgrenzbare Anzahl von jüngeren Gruppen, die nicht ohne Weiteres traditionellen Religionen zugeordnet werden können. Andere Begriffe sind »Neue Religiöse Bewegungen« oder »Spirituelle Minoritäten«; häufig wird pauschal von »Sekten« gesprochen. NRG können *neu-religiös*, d.h. als Organisation wie auch in der Lehre neu sein, oder als *neue* Gemeinschaft in einer alten Religionstradition auftreten. So werden meist zu den NRG auch christlich geprägte Gruppen gezählt, die in den letzten zwei Jahrhunderten entstanden sind und die sich aus verschiedenen Gründen von anderen christlichen Strömungen absondern (z.B. Zeugen Jehovas oder Mormonen). Da diese Gemeinschaften im Kapitel 8 »Christliche ›Sondergruppen‹« behandelt werden, kommen sie hier nicht zur Sprache. Ebenfalls zu den NRG zählt man häufig durch andere »Weltreligionen« beeinflusste neue Religionen, so etwa Bahá'í (vom Islam), Soka Gakkai (Buddhismus) oder ISKCON und Eckankar (Hinduismus). Diese werden in den entsprechenden Kapiteln angesprochen.

Die erstgenannten, in Lehre *und* Organisation neuen Gruppen, also im vollen Wortsinne *Neuen* Religionen, stellen nur eine Minderheit unter den NRG dar. Sie sollen jedoch hier Schwerpunkt und Gegenstand der Darstellung sein. Alle übrigen NRG werden in diesem Kapitel nur gelegentlich für Vergleiche herangezogen.

Im Folgenden wird in Teil 2 zunächst genauer auf den Begriff »Neue Religiöse Gemeinschaften« eingegangen, ferner schlagen wir eine Typologie vor. Teil 3 bringt einige Zahlen und behandelt die Schwierigkeiten einer genauen statistischen Erfassung. Teil 4 geht auf die Geschichte der NRG in der Schweiz ein und stellt vier Gemeinschaften bzw. Organisationen vor. Teil 5 beschäftigt sich schliesslich mit dem manchmal spannungsreichen Verhältnis zwischen NRG und der Schweizer Gesellschaft.

2. WAS SIND NEUE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN?

Die Neuen Religiösen Gemeinschaften sind die wahrscheinlich vielgestaltigste Gruppe, die in diesem Buch behandelt wird. Ausser der Tatsache, dass sie vergleichsweise jung (und in diesem Buch in einem Kapitel vereint) sind, haben sie in der Tat nur wenige Gemeinsamkeiten. Im Folgenden gehen wir kurz auf die Frage ein, inwiefern sie tatsächlich »neu« und »religiös« sind und in welchem Sinne man von »Gemeinschaften« reden kann.

2.1 Neu?

Neue Religiöse Gemeinschaften sind jünger als etablierte Religionsgemeinschaften; dies gilt für die neureligiösen Gruppen ebenso wie für neue Gruppen innerhalb alter Traditionen. In jedem Fall setzt die Rede von neuen Gemeinschaften eine zeitliche Differenz zu den alten voraus, ein Datum, welches als Grenze gelten soll. Hierfür wird manchmal – etwas willkürlich – die Französische Revolution (1789) genannt. So gesehen sind einige NRG auch schon recht alt. Z.B. hat die auf E. Swedenborg zurückgehende Neue Kirche eine über 200-jährige Geschichte.

Ohnehin ist die Grenze zwischen diesen Typen nicht exakt zu ziehen: Auch explizit neu-religiöse Gemeinschaften bedienen sich oft vieler Elemente früherer Religionen. Die Church of Satan z.B. kopiert stellenweise den katholischen Ritus. Andersherum sind NRG entgegen ihrer oft vorgetragenen Behauptung, seit der Antike, gar schon seit Ewigkeiten zu bestehen (z.B. übermittelt durch »geheime Bruderschaften«), oft als neu identifizierbar, weil ihr In-Erscheinung-Treten noch gut rekonstruierbar ist. Wicca z.B. behauptet, als Religion der Naturverehrung und Magie schon Jahrtausende alt zu sein. Aus wissenschaftlicher Sicht handelt es sich jedoch eindeutig um eine NRG, eine Neubildung aus den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, die auf den Engländer Howard Gardner zurückgeht.

2.2 Religiös?

Auch wenn wir aus einer wissenschaftlichen Aussenperspektive die hier behandelten Gemeinschaften als »religiös« bezeichnen (aufgrund der im Kapitel 1 dargestellten Religionsdefinition), ist doch darauf hinzuweisen, dass viele Gruppen dieses Wort gerade nicht für die Selbstbezeichnung verwenden. Von »Religion« – von ihnen oft mit einer dogmatischen und hierarchischen Kirche assoziiert – wollen sie sich absetzen. Für sich selbst bevorzugen sie Bezeichnungen wie spirituell, philoso-

phisch, esoterisch, kulturell, initiatorisch oder auch wissenschaftlich (vgl. Mayer 1993: 15). Die Abneigung gegenüber dem Adjektiv »religiös« ist häufig, aber nicht allgemein: Einige Gruppen legen sogar besonderen Wert darauf, als religiös anerkannt zu werden, so z.B. Scientology, der viele Kritiker vorwerfen, nur ein profitorientiertes Unternehmen mit religiöser Fassade zu sein.

2.3 Gemeinschaften?

Bei Neuen Religiösen Gemeinschaften handelt es sich um Gruppen von Menschen, die sich von ihrer Umwelt abgrenzen können und über ein Mindestmass an Organisation verfügen. Sie unterscheiden sich daher strukturell von wenig organisierten Phänomenen wie etwa der Esoterik-Kultur oder von spirituellen Szenen, Milieus und Bewegungen. Daher sind z.B. die New-Age-Bewegung oder die »Szene« der Natur-Religiösen hier nicht Thema. Der Grad und die Art und Weise der Gemeinschaftsorganisation ist jedoch extrem unterschiedlich. Einige Gemeinschaften sind um eine einzige charismatische Führerfigur herum organisiert (z.B. Fiat Lux um Uriella), bei anderen ist dies nicht der Fall (z.B. Wicca, Theosophische Gesellschaften). Bei einigen finden wir eine stark gezogene Grenze zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern (z.B. Zeugen Jehovas), bei anderen sind die Grenzen wenig ausgeprägt (z.B. Transzendente Meditation). Bei einigen spielen ethnische Faktoren eine wichtige Rolle (z.B. Rastafarians), bei anderen überhaupt nicht (z.B. Anthroposophen). Einige sehen kein Problem darin, wenn Mitglieder zugleich auch anderen Religionen angehören (z.B. Scientology), andere verbieten dies (z.B. Mormonen).

Sind Neue Religiöse Gemeinschaften »Sekten«?

Mitunter werden NRG pauschal als »(gefährliche) Sekten« oder »(destruktive) Kulte« bezeichnet. Beispielsweise findet man in einem französischen Bericht einer staatlichen Kommission (1995) die folgende Definition von »Sekte«. Es handle sich um eine »Gruppe, welche durch Strategien psychologischer Destabilisierung versucht, bei ihren Mitgliedern eine bedingungslose Ergebenheit, eine Verminderung der kritischen Fähigkeiten, einen Bruch mit allgemeinen (wissenschaftlichen, bürgerlichen, erzieherischen) Ansichten zu provozieren und welche die individuellen Freiheiten, die Gesundheit, die Erziehung und die demokratischen Institutionen gefährdet.« In dieser oder ähnlicher Bedeutung wird der Begriff von Anti-Sekten-Gruppen, von Kirchenvertretern im religiösen Konkurrenzkampf, von besorgten Eltern, aber auch von Politikern und Me-

dien benutzt. Religionswissenschaftlich sind solche (ab)wertenden Begriffe unbrauchbar. Zwar können derartige Aspekte in manchen NRG zu finden sein, faktisch trifft diese Beschreibung auf die grosse Mehrheit der NRG jedoch schlicht nicht zu; es handelt sich vielmehr um ein Stereotyp, welches eine einzige, extreme Formen betonende Beschreibung auf eine grosse Vielzahl unterschiedlichster Gruppen anwendet. Man sollte aus wissenschaftlicher Sicht vorsichtig damit sein, aus der blossen Abweichung der Ansichten einer Gruppe sofort auf »Destabilisierung«, »Vereinnahmung« oder »Gehirnwäsche« (ein bei den meisten Experten stark umstrittenes Konzept) der Mitglieder zu schliessen.

Damit soll nicht bestritten werden, dass es in NRG – wie übrigens auch in »anerkannten« religiösen Gemeinschaften – manchmal zu problematischen Tendenzen kommt. Es gibt gut dokumentierte Fälle, in denen es in NRG zur Vereinnahmung der Mitglieder, zur finanziellen, psychischen und/oder sexuellen Ausbeutung, gar zu Selbstmord und Mord gekommen ist. In gewisser Weise ist es auch richtig, dass gerade NRG dafür besonders anfällig sind. Solches wird zum einen begünstigt durch die meist geringe Grösse, welche eine starke interne Kontrolle möglich macht. Ein zweiter Faktor ist das oft geringe Alter: Frisches Pathos, das Charisma einer noch präsenten Gründerfigur und der Schwung eines als religiöser Aufbruch wahrgenommenen ersten Wachstums können die Mitglieder für übersteigerte Versprechungen, Elitebewusstsein und leidenschaftliches Engagement besonders empfänglich machen.

2.4 Eine Typologie

Neue Religiöse Gemeinschaften sind oben bereits unterteilt worden in solche, die in älteren religiösen Traditionen verankert sind, und in neu-religiöse NRG. Für Letztere gibt es Versuche, sie nach bestimmten, meist inhaltlichen Kriterien noch weiter zu unterteilen. Im Folgenden wird eine solche inhaltliche Typologie vorgestellt. Derartigen Kategorisierungen haftet immer etwas Willkürliches an, doch können sie bei der Orientierung helfen. Manche Kategorienmodelle erfassen auch noch das (atheistische) Freidenkertum und psychologisch-therapeutische Gemeinschaften, wobei hier jedoch schon die viel umfassendere Kategorie »Religion« fraglich ist.

- In der Kategorie *Neuoffenbarung und Spiritismus* finden sich Gruppen, welche »Botschaften« – von himmlischen Wesen, von Verstorbenen oder aus der Geisterwelt – empfangen. Diese Wesen oder Geister

bedienen sich eines Mediums, welches in Trance fällt und anschliessend die Botschaft ausspricht oder niederschreibt. Berühmte Spiritisten waren Emanuel Swedenborg, Allan Kardec und Helen Schucman («Ein Kurs in Wundern»). Bekannte spiritistisch geprägte Gruppen sind Fiat Lux und die St.-Michaelsvereinigung, aber auch Neureligionen wie der brasilianische Umbanda. Ein spiritistisches Phänomen unter anderem Namen ist das Channeling.

- *Theosophie* ist eine Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Verschmelzung westlich-esoterischer mit hinduistischen und buddhistischen Elementen. Theosophen – prominent ist die Gründerfigur Helena P. Blavatsky – behaupten, ihre Lehre wäre die Urwahrheit und somit zugleich die Vollendung aller Religionen. Die Lehre spricht von Reinkarnationszyklen, dem evolutionären Aufstieg der Seele und »Aufgestiegenen Meistern«, die über die Menschheit wachen. Aus der ursprünglichen Theosophischen Gesellschaft gingen mehrere Abspaltungen mit ähnlichen Namen, die Anthroposophie, die I-AM-Bewegung u.a. hervor.
- Als *Neuheiden* bezeichnet man Gemeinschaften, die eine romantisch-naturverbundene, (angeblich) vorchristliche Religiosität propagieren. Sie verehren eine pantheistische Gottheit und Naturwesen bei Jahreskreisfesten und mit oft selbst geschaffenen Ritualen im Freien. Neuheiden lehnen Amtspriester und Askese ab und kritisieren an der westlichen Kultur insbesondere ein männlich-technisches Denken. Manche beziehen sich stark auf die Germanen, insbesondere die skandinavische Kultur, manche explizit auf die Kelten, andere hegen Sympathien für Indianer und andere »Naturvölker«. Viele Gemeinschaften vermischen unter Berufung auf eine »Schamanistische Urreligion« verschiedenste der genannten Elemente. Einige Neuheiden pflegen rassistische Ideen. Die bekannteste neuheidnische Gemeinschaft ist Wicca, aus welcher die heutigen Neuen Hexen hervorgehen.
- *Okkultismus* ist ein Sammelbegriff für Versuche, geheime Wahrheiten über Gott und die Welt zu entdecken und sie mittels »Magie« nutzbar zu machen. Im 19. Jahrhundert waren eine ganze Reihe okkultistisch-magischer Vereinigungen entstanden, die ihren Adepten versprachen, sie mittels stufenweiser Initiationen in immer wirkungsvollere Sphären uralten Geheimwissens einzuführen. Ein Unterbereich des Okkultismus ist der *Satanismus*. Gewisse satanistische Gemeinschaften wie die Church of Satan oder der Temple of Seth sehen in Satan ein philosophisches Prinzip zur Stärkung des Ego, sie verehren aber nicht prinzipiell das Böse. Andere Formen des Satanismus behaupten angeblich, der eigentliche Herr der Welt sei

der Teufel, und wer diesen verehere, werde mit grosser Macht belohnt. Ob die zuletzt genannten Formen des Satanismus jedoch tatsächlich eine soziale Realität haben oder nur als Stereotyp in fundamentalistischen Predigten und in Medienberichten vorkommen, ist umstritten.

- *UFO-Religiosität.* Der Glaube an UFOs und Ausserirdische allein kann noch nicht als Religiosität gelten. Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts gehen jedoch immer wieder NRG aus dem UFO-Sujet hervor. Darin werden UFOs zu mehr als nur einer möglichen Realität: Die Idee der Ausserirdischen wird zum Glauben an Überirdische. Piloten ausserirdischer Raumschiffe melden sich bei »Kontaktlern«, warnen vor atomarer Rüstung, Umweltzerstörung und Materialismus und versprechen eine Rettung vor der baldigen Apokalypse. Bekannt sind die Kreise um Ashtar Command, die innerschweizerische FIGU um Billy Meyer, die Raëlianer sowie Heaven's Gate, dessen Mitglieder 1997 kollektiv mittels Selbstmord den »Transit« zu den angenommenen Ausserirdischen durchführten. Christlich-neureligiöse Gruppen mit einem UFO-Element sind Fiat Lux und Universelles Leben.
- Die Vielfalt neureligiöser Ideen und Gruppenbildungen lässt es nicht immer zu, eine sinnvolle Kategorie zu bilden. Manche Gruppen sind aus historischen Gründen sehr eigenständig, andere kombinieren Ideen in einer einmaligen Manier. Für NRG wie Mahikari, Mazdaznan, die Gralsbewegung, die Rastafarians, Scientology und einige andere bleibt in der hier vorgeschlagenen Typologie nur die Kategorie *Andere*.

3. EINIGE ZAHLEN

3.1 Die Anzahl von Neuen Religiösen Gemeinschaften in der Schweiz

Wie viele Neue Religiöse Gemeinschaften im hier betrachteten engeren Sinne finden sich in der Schweiz? Hierzu gibt es keine gesicherte Antwort. Eine genaue Zahl ist nur schon deshalb schwierig zu erhalten, da viele Gruppen sehr kurzlebig und klein sind, sich starken Mitgliederfluktuationen ausgesetzt sehen und häufig den Ort oder Namen wechseln. Will man dennoch eine Schätzung wagen, so kann man wohl von etwa 100 bis 200 verschiedenen Gruppen ausgehen. Im bisher umfangreichsten Verzeichnis der religiösen Gemeinschaften in der Schweiz, Schmid/Schmid 2003, finden sich über 130 Eintragungen in den Kategorien, von denen dieses Kapitel handelt. Eine Ungenauigkeit besteht

allerdings darin, dass das Buch vor allem den deutschsprachigen Raum behandelt und daher auch manche nur in Deutschland und Österreich vorhandene Gruppen nennt, Gemeinschaften in der französisch- oder italienischsprachigen Schweiz aber z.T. übergeht.

3.2 Gruppengrösse

Beobachter sind sich einig, dass allen Neuen Religiösen Gemeinschaften zusammen nicht mehr als 1,5 Prozent der Schweizer Bevölkerung angehören, wobei die neureligiösen NRG nur den kleinsten Teil bilden (etwa 0,1 bis 0,3 %). Für eine ganze Reihe von Gemeinschaften liegen Zahlen vor, die auf Selbstauskünften der Mitglieder (z.B. bei der Volkszählung 2000) bzw. der Gruppenleitung oder aber auf Beobachtungen (d.h. meist Schätzungen) Aussenstehender basieren. Nicht immer ist klar, ob die Zahlen sich nur auf Mitglieder beziehen, oder ob auch Sympathisanten mitgezählt werden. Manchmal weichen Selbst- und Fremangaben massiv voneinander ab, weil einige Gruppen mit einer möglichst hohen Zahl ihren Erfolg dokumentieren wollen. Die Verwirrung steigt noch, da einige Gruppen keinen Exklusivitätsanspruch haben, Mitglieder also gleichzeitig noch zu einer Landeskirche oder zu anderen Gemeinschaften gehören dürfen. Und manche Gruppen, wie z.B. Christian Science, zählen ihre Mitglieder überhaupt nicht.

Die jeweils grössten NRG in den von uns oben dargestellten Kategorien sind die St.-Michaelsvereinigung (ca. 3.000 Mitglieder), die Anthroposophische Gesellschaft (4.900, wesentlich mehr Sympathisanten), Wicca (wenige Dutzend Mitglieder, aber viele Sympathisanten) und die Raëlianer (ca. 200, Volkszählung 2000: 64).

Das Beispiel Scientology soll abschliessend illustrieren, wie schwierig das Zählen selbst dann ist, wenn es Zahlen gibt: Zur Volkszählung 2000 haben 800 Schweizer eine Mitgliedschaft angegeben. Scientology sagt, dass seit der Etablierung in der Schweiz rund 60.000 Personen an einem Einführungskurs teilgenommen haben, und geht davon aus, dass sich viele zumindest teilweise positiv auf Scientology und ihre Ideen beziehen; rund 5.500 Personen fühlten sich mit der Organisation fest verbunden. Eine greifbare Zahl ist die der Mitglieder der »Internationalen Vereinigung der Scientologen«, einer freiwilligen Mitgliederorganisation: Es sind in der Schweiz 2.200 Personen, die entweder 450 US-Dollar jährlich oder einmalig 3.000 US-Dollar für die lebenslange Mitgliedschaft eingezahlt haben – hier kann von einer aktiven Identifikation ausgegangen werden.

4. DIE VIELFALT NEUER RELIGIÖSER GEMEINSCHAFTEN IN DER SCHWEIZ

4.1 Zur Geschichte Neuer Religiöser Gemeinschaften in der Schweiz

Neue Religiöse Gemeinschaften konnten durch die zunehmende Liberalität der Schweiz in den letzten 150 Jahren überhaupt erst entstehen bzw. einwandern und sich (legal) etablieren. Die ersten, im 19. Jahrhundert in der Schweiz sich etablierenden (und auch heute immer noch zahlenmässig grössten) NRG waren christlich geprägt (siehe Kapitel 8). Tatsächlich gab es vor dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Schweiz praktisch keine nichtchristlichen NRG. Die ab 1900 entstandenen neureligiösen hiesigen Gruppen sind oft Ableger ausserhalb der Schweiz entstandener NRG. Die Schweizer Bahá'í-Gemeinde, bei deren Mitgliedern es sich oft um Einwanderer handelte, entstand im Jahre 1903. Zu ihrem 100-Jahr-Jubiläum zählte sie etwa 1000 Mitglieder in 40 Gemeinden. Etwa 1905 wurde die Theosophische Gesellschaft Adyar von Deutschland aus aktiv, aus ihr ging später die Anthroposophie hervor. Vermutlich 1938 entstand eine Radha-Soami-Satsang-Gruppe in Genf. Insgesamt blieb es jedoch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei nur wenigen Organisationen.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg und verstärkt ab den Umbrüchen der 60er Jahre kam es zu vermehrten Gründungen. Hier seien nur einige Beispiele genannt: Die Universelle Weisse Bruderschaft (O.M. Aivanhov) war ab 1945 in der Schweiz aktiv, offiziell gegründet wurde sie 1961; die I-AM-Activity kam etwa 1946. Mit AMORC um 1950 und dem Lectorium Rosicrucianum 1954 wanderten zwei Rosenkreuzergemeinschaften in die Schweiz ein; die Gralsbewegung etablierte sich um 1950; Subud, eine auf den Indonesier Muhammad Subuh zurückgehende Bruderschaft, kam 1957. Die 60er und 70er Jahre waren vom Auftreten neo-hinduistisch und fernöstlich inspirierter Gruppen geprägt: TM etablierte sich ab etwa 1960, die Ramakrishna-Vedanta-Mission 1962, die Vereinigungskirche (Moon-Bewegung) um 1965-1970, Eckankar 1968, ISKCON 1970, Sri Chinmoy und Ananda Marga um 1972. Seither fassten viele weitere Gruppen Fuss; manche sind aber auch bereits wieder verschwunden.

War in den Abschnitten 3 und 4.1 der Blick panoramaartig auf die Vielfalt der NRG gerichtet, sollen im Folgenden vier Gemeinschaften bzw. Organisationen näher betrachtet werden.

4.2 Scientology

Die mit Abstand bekannteste Neue Religiöse Gemeinschaft in der Schweiz ist Scientology, eine Gemeinschaft, die psychotherapeutische, religiöse und Science-Fiction-Elemente kombiniert. Der US-Amerikaner L. Ron Hubbard (1911-1986) war in den 30er und 40er Jahren u.a. ein bekannter Abenteuer- und Science-Fiction-Autor und vieles mehr. Sein Buch »Dianetics« (1950) präsentierte er jedoch als wissenschaftliche Theorie: Ein »reaktiver Verstand«, Speicher negativer Erfahrungen (»Engramme«), sei eine Barriere zur geistigen Freiheit. Die »Hubbard Dianetik Forschung« (gegr. 1951) war ein therapeutisches Unternehmen, das sich mit der »Löschung« der Engramme befasste. Dazu wurde »Auditing« entwickelt, ein Verfahren, bei dem ein »Auditor« Fragen stellt und mit Hilfe eines »E-Meter« genannten Geräts Reaktionen beim Befragten erkennen kann. Ein dialogisches Durcharbeiten des negativ besetzten Themas führe zum Verschwinden der Zeigerausschläge beim E-Meter: Das Engramm gilt als gelöscht. Da sehr viele Engramme zu finden seien, insbesondere weil Scientology davon ausgeht, dass auch die in den angenommenen früheren Leben angesammelten negativen Erfahrungen immer noch wirksam seien, umfasst der Auditing-Prozess viele Sitzungen. Findet sich kein Engramm mehr, gilt die Person als »clear« (geklärt). Dieser Teil der Lehre und Praxis heisst Dianetik. Nach massiver Kritik von Ärzten und internen Problemen entstand 1954 in Kalifornien die erste Scientology-Kirche. Inzwischen ist die »Church of Scientology International« zu einer weltweiten Organisation angewachsen, der sich nach eigenen Angaben rund 8 Millionen Personen verbunden fühlen; etwa 15.000 Mitglieder arbeiten haupt- und nebenberuflich in der hierarchisch gestuften Organisation mit. Eine spezielle Aufnahmezeremonie gibt es nicht, die Mitgliedschaft kostet (in der Schweiz) CHF 50.– pro Jahr, ein Austritt ist jederzeit möglich.

Die als eigentliche religiöse Lehre verstandene Scientology-Doktrin reicht weit über die irdische Welt und Dianetik hinaus. Der Mensch wird als geistiges Wesen verstanden, wobei das momentane menschliche, sich selbst bewusste Individuum nur ein Teil eines überhumanen Wesens ist. Dieses ist der »Thetan«, eine unsterbliche kosmische Entität. Erst durch einen komplexen Auditing-Prozess, mit dem nur eine Person auf der »Clear-Stufe« beginnen kann, könne sich der Mensch seines thetanischen Wesens bewusst werden. Er bzw. sie würde dadurch zum »Operierenden Thetan (OT)«, der jegliche Hindernisse »ursächlich handhabt«, d.h. überwindet.

Die Praxis in Scientology besteht neben dem Auditing vornehmlich aus dem Studium der Schriften von L. Ron Hubbard und der daraus fol-

genden Arbeit an sich selbst. Die Kosten für die vielfältigen sowie sehr zeit- und betreuungsintensiven Kurse können sehr hoch sein.



Abbildung 1: Interessierte und Mitglieder studieren Schriften im Lesesaal im Scientology Hauptzentrum in Zürich

Quelle: © Martin Baumann, 2006

Scientology fasste zwischen 1968 und 1973 in der Schweiz Fuss. Fünf Kirchen (Basel, Bern, Genf, Lausanne, Zürich) und sechs Missionen betreuen derzeit die Anhänger, unregelmässig erscheint die Zeitschrift »Freiheit Schweiz«. Die Scientologen treten häufig öffentlich auf. Dazu bauen sie meist einen gelben Info-Stand in den Innenstädten auf. Das Publikum kann sich dort am E-Meter einem Stresstest unterziehen und Schriften erwerben. Oft wird Werbung, z.B. mit Plakaten und Wurfzetteln, betrieben.

Scientology legt Wert darauf, über eine praktische und vor allem wirksame Technologie sowohl für den religiösen wie auch für andere Lebensbereiche zu verfügen. Für nichtreligiöse Aspekte bestehen formal unabhängige Organisationen: WISE, ein Unternehmerverband; ZIEL, eine Lernhilfe-Organisation, die auch zwei Privatschulen in der Schweiz unterhält; die Drogenrehabilitation von Narconon mit einem Therapiezentrum in Bex VD. Der Verein »Sag Nein zu Drogen« engagierte sich im Schweizer Abstimmungskampf 2004 um ein neues Drogengesetz.

Immer wieder zog Scientology heftige Kritik auf sich. Zugleich führen Scientologen Prozesse, insbesondere in Finanzangelegenheiten und wegen kritischer Äusserungen von Aussenstehenden. Ihre Wichtigkeit

zeigt sich auch darin, dass schweizerische Bundesbehörden Scientology als Beispiel verwenden, inwiefern NRG möglicherweise die innere Sicherheit gefährden und daher eine »präventive Politik« nötig sei. Die Frage wurde von den Behörden jedoch verneint, da die von Scientology ausgehende Gefahr nicht so sehr im Glaubensinhalt als stärker in ihren Zielen und Handlungen bestehe. Die Frage des Religionsstatus war in der Debatte interessanterweise nur Nebensache. Wie stark das Verhalten – unabhängig von den Glaubensinhalten – das Image bestimmt, zeigt sich darin, dass »Ron's Org/Freie Zone«, eine Abspaltung von Scientology, weitgehend unbekannt ist und auch nicht als »gefährliche Sekte« eingestuft wird. Auch Ron's Org bietet in der Schweiz »Scientology Standard Tech« an, jedoch in einem Netzwerk und nicht als hierarchischer Konzern – und ohne den Anspruch, Kirche zu sein.

4.3 Raëlianer

Etwa ein Drittel der Schweizer glaubt an die Existenz von UFOs und Ausserirdischen – manche in einem religiösen Sinne. Die inzwischen populärste UFO-NRG sind die Raëlianer. Der Franzose Claude Vorilhon (geb. 1946) berichtet, er sei 1973 mit Ausserirdischen zusammengetroffen. Sie bestimmten ihn – so Vorilhon – zu ihrem Botschafter auf der Erde und informierten ihn über die wahren Hintergründe menschlicher Existenz. Vorilhon nennt sich seither Raël. Die Raëlianer verstehen sich als Anhänger einer »atheistischen Religion«: Es gibt keinen Gott, keine Seele und auch keine Evolution. Die Menschen sind von Ausserirdischen auf gentechnischem Wege geschaffen worden. Die Bibel berichte dies durchaus, sei jedoch falsch übersetzt: »Elohim« seien Ausserirdische, nicht etwa ein »Gott«. Alle grossen Propheten, genauso Jesus, Buddha und Mohammed, seien von den Elohim gesandt. Jesus habe die Menschheit auf die Apokalypse vorbereiten sollen. Diese Endphase der Welt ist – so die Raëlianer – mit dem Abwurf der ersten Atombombe 1945 eingetreten. Raël, der Prophet für unser Zeitalter und weiterhin in telepathischem Kontakt mit den Elohim stehend, soll die Menschheit jetzt in die goldene Zukunft führen. Die Wissenschaft werde eine paradiesische Zukunft erschaffen, wenn sie erst mit der Religion vereint sei, denn auf diese Weise erlange der Mensch die göttlichen Fähigkeiten seiner Vorfahren. Auch werden die Ausserirdischen in Kürze zurückkehren, was sie z.B. durch Kornkreise ankündigen würden.

Die Bewegung existiert mittlerweile nach eigenen Angaben in über 80 Ländern und zählt 40.000 bis 60.000 Mitglieder. Stark ist sie im französischsprachigen Raum vertreten. Raëlianer wird man, indem man die Botschaft von Raël annimmt, die Elohim als Schöpfer anerkennt und

sich nach raëlianischem Ritus »taufen« lässt (eine Übermittlung des eigenen genetischen Codes an die Elohim). Ziel der Gemeinschaft ist, die Information über die Elohim zu verbreiten und ein Botschaftsgebäude, das die Ausserirdischen empfangen wird, zu erbauen. Der bzw. die Einzelne widmet sich vor allem der »Sinnlichen Meditation«, die bei der Entfaltung der Persönlichkeit und bei der Entwicklung besonderer Fähigkeiten behilflich sei. Wichtige Momente im Leben eines Raëlianers sind die jährlichen 1-2-wöchigen Lager, in denen Raël lehrt, Übungen und Meditationen durchgeführt werden und auch freie Sexualität eine gewisse Rolle spielt. Aufsehen erregten die Raëlianer 2002 durch die Nachricht der mit ihnen verbundenen Firma »Clonaid«, das erste Klonbaby produziert zu haben. Einen Beweis blieben sie jedoch schuldig. Raëlianer sind massive Befürworter von Biotechnologien.

Die Schweizer Raëlianer orientieren sich nach den Sprachräumen ins Ausland; am stärksten ist die frankophone Gruppe. Die nationale Leitung residiert in Fully VD. Raëlianer treffen sich etwa einmal im Monat an wechselnden Orten, meist privat. In der Regel meditieren sie allein, doch die Treffen helfen dabei, sich auf dem Weg gegenseitig zu unterstützen. Gelegentlich werden öffentliche Auftritte organisiert, z.B. Werbemaßnahmen in städtischen Fussgängerzonen. In der Deutschschweiz besteht dafür ein spezielles Team.

4.4 Anthroposophie und Christengemeinschaft

Helena Blavatskys Theosophie war schnell grosser Erfolg beschieden; auch im deutschsprachigen Raum bildeten sich Ende des 19. Jahrhunderts Theosophische Gesellschaften. In Berlin trat der Österreicher Rudolf Steiner (1861-1925) der Theosophischen Gesellschaft bei, ab 1902 amtierte er als Leiter der deutschen Sektion. Im Jahre 1913 kam es jedoch zum Bruch: Steiner wollte die immer stärkere Ausrichtung der Theosophie an den indischen Religionen nicht länger akzeptieren. Er begründete daher die stärker am Christentum orientierte Anthroposophie. Durch eine Spende konnte er das Zentrum der neuen Gemeinschaft in Dornach bei Basel begründen, bis heute befindet sich dort mit dem architektonisch auffälligen »Goetheanum« das Herz der Anthroposophie.

Steiners Lehre beinhaltet die Idee der Reinkarnation und des Karma, die Vorstellung übersinnlicher Fähigkeiten, die der Mensch erlangen kann und soll, und ein monistisches Welt- und Gottesbild, in dem das Geistige dem Materiellen übergeordnet ist. Jesu Wirken wird als welthistorischer Wendepunkt betrachtet: Seither entwickle sich die Schöpfung wieder auf das Göttliche zu. Steiner selbst, die Angehörigen der Gemeinschaft und auch viele Nutzer und Anhänger anthroposophi-

scher Lehren verstehen diese nicht als Religion. Vielmehr sehen sie sie als »Geisteswissenschaft nach naturwissenschaftlicher Methode«. Für viele Lebensbereiche gibt es anthroposophische Anwendungen: Auf den Ideen von Karma sowie »Äther-, Astral- und Ich-Körpern« basiert die anthroposophische Medizin, die Pädagogik stützt sich u.a. auf seine Vorstellung der Individualentwicklung in Sieben-Jahres-Stufen, der Landbau orientiert sich an astrologischen Zyklen und Naturwesenheiten.

Das praktische Element verschafft Steiners Ideen bis heute eine grosse Popularität, Zehntausende Menschen allein in der Schweiz nutzen sie – mehr oder weniger der geistigen Hintergründe bewusst.

Mit evangelischen Theologen zusammen, die Interesse an der Anthroposophie äusserten, schuf Steiner um 1922 die Christengemeinschaft. Diese Kirche – sie hat in der Schweiz 13 Gemeinden mit rund 1.300 (nach anderen Quellen 3.500) Mitgliedern – gilt aber nicht als »Anthroposophen-Kirche«, vielmehr versteht sie sich als nicht-exklusive christlich-ökumenische Freikirche, die die Bibel anthroposophisch liest. Das Verständnis Christi hat daher einen eigenen Charakter: Seine Herabkunft macht ihn, die schöpfende kosmische Sonnen-Gottheit, zum »Erdengott«. Die »Christus-Tat« und Golgatha ermöglichen allen Menschen die Erlösung, da der irdisch inkarnierte kosmische »Logos-Christus« das »Weltenkarma« auf sich genommen habe. Die Christengemeinschaft liess von Anfang an Frauen zum Priesteramt zu, sie war die erste Kirche überhaupt, die das tat.

4.5 Sonnentempler

Im Fall des Ordens der Sonnentempler (OTS) führte eine extreme soziale und psychische Struktur zur Katastrophe – zu einer, deren Gewalt sich nach innen richtete. 1981 entstanden und in den 80er Jahren nur langsam gewachsen, war die Gemeinschaft unter den vielen esoterischen Gruppen lange Zeit nicht besonders hervorgetreten. Der Gründer, Jo Di Mambro (geb. 1924), hatte bereits eine Karriere als Mitglied rosenkreuzerischer und neo-templerischer Organisationen hinter sich. Die OTS-Lehre spiegelt dieses wider, in ihr finden sich viele Elemente aus der westlichen Esoterik: Pyramiden, Alchimie, Kabbala, Gralsmystik, Astrologie, höhere Schwingungsebenen, Geheime Meister, das Rosenkreuz usw.

Luc Jouret (geb. 1947), der 1983 beitrat, brachte dem Orden neue Anhänger und internationalisierte ihn. Ende der 80er Jahre, in seiner besten Zeit, hatte der OTS knapp 500 Mitglieder weltweit. In der Schweiz – ausschliesslich in der Romandie – gab es etwa 90 Mitglieder.

Um den inneren Zirkel des eigentlichen Ordens spannte sich ein Netz von Sympathisanten und Nebenorganisationen.

Dennoch sollte die Gemeinschaft bis zu ihrer Selbsterstörung kaum Aufmerksamkeit ausserhalb der esoterischen Szene erregen. Sie war inhaltlich zu vielfältig (und damit zu unspezifisch) und auch zu sehr auf sich selbst konzentriert. Die Leitung der Gruppe geriet jedoch zunehmend in den Sog apokalyptischer Vorstellungen, erwartete das baldige Ende der Welt und lehrte, dass ein Überleben nur in speziell ausgestatteten »Survival-Zentren« möglich sein werde. Auf deren Aufbau konzentrierte sich die Gruppe in der Folge mit z.T. beträchtlichem finanziellem Aufwand. Als bekannt wurde, dass die Führung einen Teil des Geldes für private Zwecke verwandt hatte und dass so manche wunderbare Erscheinung durch Bühnentricks erzeugt worden war, kam es zu Krisen. Zunehmend wurde betont, dass die wahrhaft Spirituellen gar nicht in dieser Welt überleben wollten, sondern einen »Transit«, einen Übergang in eine höhere und bessere Welt, durchführen sollten. In Form von Mord und Selbstmord wurde der »Transit« ab 1994 in mehreren Etappen vollzogen, insgesamt starben 74 Menschen. Das Beispiel des OTS zeigt, dass eine Kombination aus apokalyptischem Weltbild, paranoider, krimineller und charismatischer Führung, persönlicher Abhängigkeit und elitärer Abkapselung zu katastrophalen Folgen führen kann. Gleichzeitig zeigt es aber auch, dass derartige extreme Entwicklungen innerhalb der neureligiösen Szenerie eine äusserst seltene Ausnahme sind.

5. NEUE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN (NRG) UND IHR VERHÄLTNIS ZUR GESELLSCHAFT

5.1 Spannungen zwischen NRG und der Schweizer Gesellschaft

Das Auftauchen der NRG war häufig mit öffentlicher Aufmerksamkeit verbunden, und in der Regel handelte es sich dabei um Abwehrreaktionen. Die Probleme schienen oft dieselben zu sein, die Gruppen aber, die im Fokus der Öffentlichkeit standen, wechselten. So erschien den Zeitgenossen Ende des 19. Jahrhunderts die frisch eingetroffene Heilsarmee als besonders gefährlich. Manche Salutisten, deren militärisches Auftreten Misstrauen erregte, wurden auf der Strasse sogar verprügelt. Man hielt sie für »Momiers«, heuchlerische Seelenfänger. Das feindselige Klima änderte sich nur langsam durch das kontinuierliche karitative Wirken der Gemeinschaft. Die anfangs für illegal erklärte Heilsarmee erhielt 1889 durch das Bundesgericht die Anerkennung als religiöse Körperschaft. Anfangs des 20. Jahrhunderts wurde die Anthroposophie

als »Vergiftungsgefahr« und »abstruse Geheimlehre« bekämpft. »Jugendsekten« war das Schlagwort, unter dem in den 60er und 70er Jahren heftige Debatten um NRG, insbesondere asiatisch inspirierte, entbrannten – mitunter aus gutem Grund. Ein drastisches Beispiel ist das Divine Light Zentrum, dass der Inder Swami Omkarananda 1966 in Winterthur gründete. Als immer mehr Anhänger in die Nachbarschaft zogen, kam Misstrauen unter den Alteingesessenen auf, zumal mehrere Immobilienkäufe die Atmosphäre zusätzlich verschlechterten. Die Gemeinschaft begann eine Reihe von Prozessen, und 1975 verübten Anhänger in einer völlig überhitzten Situation Anschläge gegen Kritiker. Obwohl der Guru nicht direkt beteiligt war, erhielt er eine Haftstrafe und Landesverweis. Seither ist es um die Gemeinschaft, die nie eine Schuld eingestand, ruhig geworden (vgl. Kapitel 13). Insgesamt lösten die speziell für junge Menschen interessanten Gemeinschaften durch ihre Fremdheit, ihr offensives Anderssein und durch manchmal kritikwürdige Vorgehensweisen Ablehnung aus. Diese färbt das Bild aller NRG bis heute negativ.

Noch bis Ende der 90er Jahre waren die »Sekten«-Wellen, aufgrund der Vorwürfe gegen Scientology und wegen des Sonnentempler-Dramas, aufgewühlt und führten bis hin zu einem parlamentarischen Vorstoss (siehe nachfolgend). Jüngster Vorfall ist das 2005 publizierte Schicksal einer jungen Solothurnerin, die ihre Kindheit in einem »Ramtha«-Kult verbrachte, wo sie heftigen Missbrauch erleben musste. Allerdings geschah dies nicht in der Schweiz, sondern in einer mittelamerikanischen Kolonie der Gruppe.

Insgesamt betrachtet ist die »Sekten«-Debatte in der letzten Zeit jedoch deutlich abgeflaut. Grosses Aufheben erregt das Auftreten einer NRG inzwischen kaum noch, die Gruppen und die Reaktionen auf sie bleiben lokal begrenzt. Als Feindbild im Bereich Religion fungiert gegenwärtig der Islam; Überfremdungsgängste konzentrieren sich auf ihn.

5.2 Rechtslage

Im Jahre 1999 erschien – vergleichbar ähnlichen Berichten des französischen (1995), europäischen (1996) und deutschen Parlaments (1998) – ein Nationalratsbericht zum Thema NRG. Er konnte keine generelle Gefahr für die Gesellschaft feststellen. Spezielle »Sekten«-Gesetze gibt es in der Schweiz nicht und soll es nach Meinung der Politikermehrheit auch nicht geben. Die Verfassung verwendet den Sektenbegriff nicht und behandelt alle religiösen Überzeugungen gleich (vgl. Kapitel 18). Die bestehenden Gesetze werden als ausreichend erachtet, die Bürgerinnen und Bürger vor möglicherweise gefährlichen religiösen Gruppen

zu schützen. Im Detail sind für Glaubensfragen die Kantone zuständig, und dort werden NRG sehr unterschiedlich behandelt. Einige Kantone haben in dieser Hinsicht spezielle Publikationen herausgegeben; einige unterstützen spezielle Informationszentren (z.B. Centre Intercantonal des Croyances in Genf oder Infosekta in Zürich). Sie unterscheiden sich auch in der Art, wie spezifische Probleme mit gewissen NRG gehandhabt werden.

5.3 Die jüngsten Entwicklungen

Trotz dieser insgesamt versachlichenden und entemotionalisierenden Entwicklung gehen seit einiger Zeit die Mitgliederzahlen vieler NRG zurück oder stagnieren. Es kommt zu vielen Austritten, es werden zu wenige Kinder in den Gemeinschaften selbst geboren oder es gelingt nicht, diese in die Gruppe zu sozialisieren.

Selbst wenn eine NRG bei Aussenstehenden Interesse weckt, treten diese ihr nicht unbedingt bei – denn die Lehren sind oft auch unverbindlich in Seminaren der Gruppe oder gar im Buchhandel zugänglich. Waren NRG in den 70er Jahren für viele, die sich ihnen anschlossen, neben einer spirituellen Heimat auch ein Protest gegen das Establishment, so hat sich das Protest-Element inzwischen abgeschliffen. NRG sind somit stärker auf ihre »Kernkompetenzen« reduziert: die Lehre und die Gemeinschaft. Man tritt nicht mehr bei, um zu protestieren, sondern vornehmlich, um die Lehre zu teilen und sie zu leben. Doch Gemeinschaften, die einzig auf ihre zentrale Idee setzen, sind wegen dieser Exklusivität in ihrem Bestand permanent gefährdet. Wenn sie von allen Mitgliedern die totale Lebensumstellung verlangen, können sie immer nur wenige Menschen anziehen, wie wohl vergleichsweise nur wenige Personen Christen wären, wenn alle in ein Kloster einzutreten hätten. Quantitativen Erfolg können hingegen jene haben, die Mitgliedern auch weiterhin eine Existenz in der Gesellschaft gestatten. Erfolgversprechend ist es auch, wenn – wie z.B. bei der Anthroposophie – lebenspraktische Anwendungen und Angebote vorliegen, die auch Nichtmitgliedern zugänglich sind.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zu Neuen Religiösen Gemeinschaften

- Lucas, Phillip Charles/Robbins, Thomas (Hg.) (2004): *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*, London: Routledge.
- Mayer, Jean-Francois (1993): *Les Nouvelles Voies Spirituelles*, Lausanne: Editions L'Age d'Homme.
- Palmer, Susan J. (2004): *Aliens Adored. Raël's UFO Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rink, Steffen (2002): »Neue Religionen in Geschichte und Gegenwart« in Harenberg *Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt*, Dortmund: Harenberg Verlag, S. 953-988.
- Schmid, Georg/Schmid, Georg Otto (2003): *Kirchen, Sekten, Religionen*, Zürich: TVZ.
- Wilson, Bryan/Cresswell, Jamie (Hg.) (1999): *New Religious Movements: Challenge and Response*, London: Routledge.

6.2 Fallstudien, mit Blick auf die Schweiz

- Bauhofer, Stefan et al. (ed.) (1996): *Sectes et occultisme: aspects criminologiques*, Zürich: Rüegger.
- Département fédéral de justice et police (1998): *La Scientology en Suisse. Rapport préparé à l'intention de la Commission consultative en matière de protection de l'Etat*.
- Mayer, Jean-Francois (1998): *Der Sonnentempel. Die Tragödie einer Sekte*, Freiburg: Paulus.
- Nägeli, Markus (2003) *Kirche und Anthroposophen. Konflikt oder Dialog?* Bern: Haupt.
- Commission d'enquête sur les sectes (1995): »Rapport parlementaire français. Président: M. Alain Gest, Rapporteur M. Jacques Guyard«, online unter: www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp
- Schweizer Nationalrat (1999): »Sekten« oder vereinnahmende Bewegungen in der Schweiz. Die Notwendigkeit staatlichen Handelns oder: Wege zu einer eidgenössischen »Sekten«-Politik, Bern.

6.3 Internet-Adressen

6.3.1 Primärquellen (Auswahl)

Anthroposophie: www.goetheanum.ch, www.rudolf-steiner.com

Bahá'í: www.bahai.ch

Chalice: www.chalice.ch

Neue Kirche/Swedenborgianer: www.swedenborg.ch

Räelianer: www.rael.org

Scientology und Ron's Org: www.scientology.ch, www.ronsorg.ch

St. Michaelsvereinigung Dozwil: www.benedicite.ch

Theosophische Gesellschaft (Adyar) Schweiz: www.theosophie.ch

Wicca: www.wicca.org

6.3.2 Informationsstellen über NRG in der Schweiz

Centre intercantonal d'Information sur les croyances et sur les activités des groupements à caractère religieux, spirituel ou ésotérique, Genf: www.cic-info.ch

InfoSekta (Information und Beratung), Zürich: www.infosekta.ch

Schweizerische Katholische Arbeitsstelle Neue Religiöse Bewegungen (NRG-kritisch, von der röm.-kath. Kirche unterhalten): www.kath.ch/infosekten/

Relinfo (NRG-kritisch, von der ref. Kirche unterhalten): www.relinfo.ch

→ 15. ESOTERIK UND ALTERNATIVE SPIRITUALITÄT: FORMEN NICHTORGANISIERTER RELIGIOSITÄT IN DER SCHWEIZ

STEFAN RADEMACHER

1. EINLEITUNG

Unüberschaubar sind die Angebote in den Bereichen Esoterik, alternative Lebenshilfe und Spiritualität: Astro-Kolumnen und Kleinanzeigen für Kartenleger, Medien und Handleser in jeder Zeitung; Geheimrituale der Templer; Charakterberatungen, die sich auf »Karma« berufen; Heilmethoden nach den Prinzipien »Chakren & Aura«, »Tachyonen« oder »Yin & Yang«; Buchläden namens »Atlantis«, »Mondlicht« oder »Dharma« voll mystischer Weisheit aus dem Advaita-Vedanta, von Meister Eckhart und den Hopi; Schamanische Schwitzhütten; Feng Shui; mythische Kraftorte; Bach-Blüten; Transrationale Spiritualität; UFOs im Mystery-Park ... Alle Geheimnisse der Welt stehen Interessierten offen, gleich neben exotischer Ästhetik und Erfolg versprechenden Wahrheiten. Überirdische Weisheit, Unterhaltung, Stärkungsmittel fürs Selbstbewusstsein? Ist es möglich, derart Verschiedenes als zusammengehörig zu betrachten?

Das Kapitel wird diese Religiosität in vier Gliederungsteilen untersuchen. Zuerst nimmt Teil 2 anhand von charakteristischen esoterischen Vorstellungen eine Eingrenzung des Phänomens vor und stellt inhaltlich ähnliche Begriffe wie Okkultismus und Spiritualität vor. Teil 3 gibt vage den Grössenumfang für die Schweiz an, wobei konkrete Zahlen seriös nicht zu erbringen sind. Teil 4 skizziert die Anfänge der esoterischen Kultur in der Schweiz und geht auf die wichtigsten Verbreitungsmedien esoterischer Ideen und Praktiken ein. Der abschliessende Teil 5 fragt nach den Risiken und Chancen der Esoterik und stellt thesenhaft Überlegungen zum Wandel von Religion hin zur Esoterik an.

Das Kapitel wird über weite Passagen nicht ausdrücklich und ausschliesslich von der Schweiz sprechen, da das Phänomen Esoterik als eine Art »unsichtbare Religion«, so der Soziologe Thomas Luckmann, erst einmal begrifflich gefasst werden muss. Auch zeigen sich ähnliche Entwicklungen in vielen Teilen der westlichen Welt – die Schweiz ist hier kein Sonderfall.

2. WORUM GEHT ES EIGENTLICH? DEFINITIONSVERSUCHE

2.1 Charakteristika esoterischer Vorstellungen

Eine esoterische Sichtweise setzt eine verborgene Innenseite aller Dinge, einen wahren Wesenskern jenseits des rational Erfassbaren voraus. Oft ist auch von »höherer Realität« die Rede. Wegen der alternativen Weltsicht definiert der Geistesgeschichtler Antoine Faivre Esoterik als Denkform. Sie steht in Spannung zu den traditionellen Religionen und den Wissenschaften und beansprucht, von beiden das Beste zu vertreten bzw. beide durch »höheres Wissen« zu vereinen. Esoterikerinnen und Esoteriker behaupten, die meisten Menschen hätten ein irgendwie verschüttetes, geschädigtes oder falsch entwickeltes Selbst, und die heutige Gesellschaft, deren Problem darin bestehe, materialistisch zu sein, setze alles daran, eine Selbstgewahrwerdung zu vermeiden.

Esoterik verfügt nach dem Soziologen Olav Hammer über drei Wege, eigene Inhalte zu begründen: Erstens behauptet sie, sich auf eine Tradition alter »Geheimer Weisheit« zu stützen, deren Spuren z.B. auch bei so genannten Naturvölkern noch zu finden seien; zweitens hat sie eine eigene Auffassung von Wissenschaft: Esoterik will Wissen sein, nicht Glauben. Und drittens wird – in jüngerer Zeit verstärkt – die eigene Erfahrung betont, d.h. individuelle Intuitionen, Erlebnisse und Emotionen gelten als Wissensquellen und zugleich als Wahrheitsbeweise.

Grundideen der Esoterik

Esoterisches tritt zwar unter vielen Namen auf, doch lassen sich Grundideen identifizieren:

- Das esoterische Weltbild ist holistisch, d.h. ganzheitlich: Alles ist eins, alles ist mit allem verbunden – wie oben, so unten. Dadurch können kosmische Kräfte (»Energie«, »Liebe«, »Harmonie«) wahrgenommen werden und ein Sich-Einfühlen in die Natur und die allumfassende Wahrheit wird möglich. So ist Zukunftsschau möglich und dort knüpfen magische Vorstellungen an. Magie behauptet – nicht unbedingt kausale, sondern eher analog vorgestellte – wirkmächtige und beherrschbare Beziehungen zwischen Dingen (z.B. einem Organ und einem Edelstein) oder einer Sache und einem Symbol (z.B. Liebesglück und Sternkonstellation).
- Im Holismus gibt es auch keine wirkliche Trennung zwischen Geist und Materie, das Geistige gilt aber als mächtiger. Durch »positives Denken« kann alles erreicht werden. Krankheitsursa-

chen liegen oft sogar einzig im psychisch-seelischen Bereich. Mitunter gilt alles Materielle – in einem gnostischen Sinne – als schlecht oder überhaupt nicht real.

- Wird Holismus stärker religiös aufgeladen, wird er zum Pantheismus: Alles ist göttlich bzw. das (unpersönliche) Göttliche ist in allem.
- Besteht auch kein personales Gottesbild, so ist die Transzendenz, d.h. die übernatürliche Welt, dennoch bevölkert: »Lichtwesen«, »Aufgestiegene Meister«, Ausserirdische werden per »Channeling« kontaktiert. Momentan boomen Engel als das hilfreiche, unbedingt Gute, es sind allerdings »Gott-lose« Engel.
- Auch die Reinkarnations- und Karma-Lehre, erfolgreich aus religiösen Traditionen Indiens importiert, fusst auf holistischer Kosmologie. Danach wirkt jede Tat auf den Täter zurück, indem er bzw. sie im nächsten Leben im Positiven wie im Negativen ernten wird, was er/sie jetzt sät. Glück und Leid gelten so als selbst verursacht. Es ist eine Kausal-Ethik, die das Individuum allein verantwortlich macht – scheinbar naturgesetzlich und ohne urteilenden Gott.
- Eine Zeitenwende, das »Wassermannzeitalter« sei nahe. Ein grosses Erwachen stehe, astrologisch erkennbar, bevor. Das kann apokalyptisch werden (»Polsprung«, »Schwingungserhöhung«), auf jeden Fall ist es mit einer Kritik an der Gegenwart verbunden. Im New Age war die Rede vom »Paradigmenwechsel«, von einem allgemeinen Umdenken und »evolutionärer Transformation«.
- Esoteriker berufen sich oft auf traditionelle Religionen, positiv sehen sie aber nur deren mystische Traditionen. Nur sie seien »wahre Religiosität«, wobei viele esoterische Praktiken heute im Unterschied zur traditionellen Mystik keine Selbstaufgabe im Göttlichen anstreben, sondern mystische Transzendenzerlebnisse gerade zur Sicherung und Stärkung des Selbst dienen sollen.
- Das vielleicht wichtigste Merkmal moderner Esoterik ist die Spiritualisierung bzw. Sakralisierung des Selbst. »Sich selbst verwirklichen« wird in vielen Therapien und Methoden als Akt der Heiligung betrachtet (»den Gott/die Göttin in sich erwecken«), Ähnliches gilt für die angestrebte Versöhnung mit dem kosmischen Sein im Hier & Jetzt.

Die unter Esoterik zusammengefassten Phänomene erfüllen religiöse Leistungen: Bewältigung der Furcht vor dem Tod; Stiftung von Sinn, Werten und Welterklärungen sowie die Verringerung von Komplexität.

Esoterik hilft, mit den Unwägbarkeiten des Lebens fertig zu werden und manches mehr. Durch die Karma-Lehre können auch sehr individualistische Esoterik-Varianten die ethisch-moralische Regulierungsfunktion von Religion erfüllen. Esoterisches Denken beruft sich für diese Leistungen – ebenso wie traditionelle Religionen – auf transzendentes Wissen und überirdische Kräfte.

Charakteristisch ist, dass heute im esoterischen Bereich jedermann Ideen individuell mischen kann. Einen Kanon, eine Ideen-Hierarchie oder eine Institution oder Organisation, die auf Ordnung pochen könnte, gibt es nicht. Der oder die Einzelne ist zu nichts verpflichtet. Esoterik ist »Patchwork-Religiosität«, wobei beachtet werden muss, dass dies zwar aus der Aussenperspektive so wirkt – sowohl im Blick auf Esoterik als Ganzes wie auch auf individuelle Ideen-Konstrukte –, nicht jedoch aus der Perspektive des oder der Einzelnen! Für ihn/sie ist sein/ihr Weltbild ein rundes, passendes. Esoteriker sehen sich als Suchende auf einem evolutionären Erkenntnisweg, so dass die eigene religiöse Unvollendetheit kein Problem darstellt. Damit läuft für sie die Kritik, Esoterik sei beliebig und in vielen Behauptungen nicht stimmig, ins Leere.

2.2 »Esoterik« und »Okkultismus« als Sammelbegriffe

Das Adjektiv »esoterisch« stammt vom griechischen *eso*, »innen«, ab. In der Antike wurde ein Wissen nur für Eingeweihte so genannt. Es ging nicht unbedingt um Religion, sondern um eine Pflicht zu schweigen. In der Renaissance und der Frühen Neuzeit erblühten bei einigen Gebildeten esoterische bzw. »Hermetische Wissenschaften« wie Magie, Astrologie und Alchimie, dazu naturphilosophische Spekulationen, Tarot und Kabbalah. Sie blieben Randtraditionen abendländischen Denkens, denn sie standen in Opposition zu den Theologien der Kirchen. Zugleich wirkte esoterisches Denken befruchtend auf die entstehende Wissenschaft, allerdings sollten beide später getrennte Wege gehen.

Im 19. Jahrhundert wurde Esoterisches geradezu Mode; Anhänger erfanden das Substantiv »Esoterik« als Sammel- und Genrebegriff für Übernatürliches und Geheimnisvolles. Die Begriffe »okkult/Okkultismus«, vom lateinischen *occultus*, »verborgen«, verwendeten Anhänger, ebenso wie Beobachter, lange Zeit gleichbedeutend.

Heute wird Esoterik oft als Denkweise, Lehrgebäude und Vorstellungswelt verstanden, im Unterschied zum Okkultismus als praktischem, »magischem« Vorgehen zur Handhabung geheimer Kräfte. Sachlich besteht kein Grund für diese Trennung, weil es keine Idee gibt, die sich nicht auch in Aktionen äussert, und keine Handlung, der nicht eine Idee zugrunde liegt.

Allerdings ist das Wort Okkultismus schlecht beleumdet, weshalb hier der Name Esoterik benutzt wird.

2.3 Kann die moderne Esoterik als »Spiritualität« bezeichnet werden?

Im englischen Sprachraum ist *spirituality* oft die wissenschaftliche Kategorie für moderne Esoterik, im deutschen jedoch nicht. Spiritualität bezeichnet eine Form der individuellen Religiosität, das direkte Verhältnis des Einzelnen zu einer transzendenten Macht wie Gott oder dem Kosmos und seinen Gesetzen oder auch zu besonderen inneren Potenzialen und Kräften. Wer sich spirituell nennt, bezieht sich positiv auf religiöse Wirklichkeitsdeutungen, vernachlässigt aber religiöse Institutionen. Die persönliche Erfahrung ist zentral und leitend.

All das ist im Bereich der Esoterik oft zu finden, viele Lehrer und Praktizierende nennen sich spirituell. Die Themenfelder Esoterik und Spiritualität überlappen sich. Doch Spiritualität gibt es in allen religiösen Traditionen. Mit der Bezeichnung »alternative Spiritualität« versuchen Wissenschaftler, die esoterische Spiritualität von jener der organisierten Religionen zu unterscheiden. Denn es bestehen Unterschiede: Zum einen behauptet Esoterik neue, eigene Inhalte, zum anderen greift sie zwar auf spirituelle Lehren und Lehrer aller Traditionen zurück, sie verändert die Lehrinhalte bei ihrer Übernahme jedoch.

Der Begriff der (alternativen) Spiritualität ist auch nur für Teile der gegenwärtigen Esoterik zutreffend. Viel häufiger besteht das esoterische Angebot aus recht praktischen, geradezu mechanisch anmutenden Handlungsanleitungen und Wirkungsversprechen für irdische Probleme, wie z.B. Feng Shui zur »energetischen Verbesserung« des Wohnraums oder behauptete parapsychologische Kontakte mit Verstorbenen als Trostmittel. Dieser pragmatische Charakter ändert sich auch nicht, wenn solche Praktiken in einen spirituellen Deutungskontext eingebettet sind. Zumindest wird ein solcher Kontext behauptet; erst dieser macht aus so manch »weltlicher« Therapieform eine »esoterische«. Der Begriff Spiritualität eignet sich also – auch wenn Esoterik-Anhänger ihn gerne beanspruchen – nicht als zentrales Charakteristikum.

In diesem Kapitel muss es wegen des soziologischen Fokus eher »Esoterik-Kultur« heissen. Esoterik (im Sinne von Lehrinhalten) wie Spiritualität (als individuelles religiöses Erleben) sind davon strukturell zu unterscheiden, sie sind aber Bestandteile des Phänomens der Esoterik-Kultur. Der hier vorgeschlagene Begriff meint ein *cultic milieu* im Sinne einer Subkultur: Jede Esoterikerin, jeder Esoteriker folgt eigenen Denk- und Praxisformen, und doch fühlen sie sich zusammengehörig

durch eine gewisse Familienähnlichkeit der Ideen und z.B. in dem Gedanken, »spirituell« zu sein. Der Begriff Esoterik-Kultur steht für das Öffentliche und Unorganisierte, weshalb feste esoterische Gruppen wie z.B. die Sonnentempler der Neuen Religiösen Gemeinschaften (siehe Kapitel 14) zugeordnet sind.

Die Esoterik-Kultur entspricht im Blick auf die Organisiertheit also nicht den traditionellen, organisierten Religionen, wohl aber den modernen gesellschaftlichen Tendenzen zur Pluralisierung und funktionalen Spezialisierung. Die moderne »Subjektivierung von Religion« ist in der Esoterik-Kultur mit ihrer Globalisierung, Toleranz und Kommerzialisierung zur Konsequenz gebracht.



Abbildung 1: »Kalisha – Sachen zum Erwecken« – ein Geschäft in der Berner Altstadt, das den »psycho-spirituellen Markt« alternativer Religiosität mit Material versorgt.

Quelle: © Stefan Rademacher, 2006

Hier schliesst ein weiterer Aspekt des Begriffs Esoterik-Kultur an: Esoterische Ideen sind bereits in nichtreligiöse Bereiche der westlichen Kultur eingedrungen (z.B. Heilung, Kunst, Wohnungseinrichtung, Managementtraining). Eine Grenze zwischen Esoterik als religiösem Phänomen und anderen kulturellen Aspekten lässt sich oft nicht eindeutig benennen. Wo sich einerseits in der Moderne gesellschaftlich-kulturelle Teilbereiche pragmatisch voneinander trennen, unterlaufen esoterische Ideen die so entstandenen Grenzen wieder. Esoterik-Kultur ist – trotz der oft vor-modernen Lehren – post-moderne Religiosität.

3. ZAHLEN – UND PROBLEME DER ERFASSUNG

Angesichts der geschilderten Vielfalt und Unübersichtlichkeit kann die Grösse des Phänomens »Esoterik« bestenfalls geschätzt, nicht aber genau beziffert werden. Umfragen haben esoterische Überzeugungen und Praktiken bisher nicht gezielt erhoben, Studien zur Religiosität der Schweizer bieten jedoch Anhaltspunkte. Ein Unschärfeproblem stellt die kombinatorische Beliebigkeit einzelner Themen dar: So kann, wer an Reinkarnation glaubt, durch weitere Merkmale eindeutig als Buddhist erkennbar sein. Es kann aber auch daran glauben, wer ansonsten wie ein Christ erscheint, indem er z.B. Mitglied einer Kirche ist, zum Gottesdienst geht, Gottes Realität bejaht usw. Hinter der zunehmenden Zahl der Schweizer Reinkarnationsgläubigen – es sind rund 33 Prozent – verbergen sich Buddhisten, Christen und eben (als Selbstbezeichnung aber unüblich) Esoteriker. Übrigens lassen auch bestimmte Sichtweisen auf Jesus Christus es nicht zu, einen so Glaubenden als Christen im traditionellen Sinne zu bezeichnen: »Heilende Christusenergie«, die Vorstellung, Jesus gehöre einer »Kosmischen Bruderschaft« an oder sei ein »Aufgestiegener Meister«, sind mit kirchlicher Theologie nicht vereinbar. Das kirchlich verkündete personale Gottesbild findet auch immer weniger Anhänger, aber dem zur Esoterik passenden Gedanken, Gott sei eine »höhere geistige Macht« oder »das Gute im Menschen«, stimmt eine Mehrheit der Bevölkerung zu.

»Parareligiöses« – der Glaube an Wunderheilungen, Glücksbringer, Wahrsagerei – ist mit 35 bis 45 Prozent Zustimmung weit verbreitet. Spiritismus, die Annahme, mit den Geistern Verstorbener könne Kontakt aufgenommen werden, halten über 30 Prozent der Schweizer für möglich. Der Astrologie stimmen etwa 10 Prozent »sehr« und weitere 30 Prozent mit »ja, wahrscheinlich« zu.

Die esoterische Idee, es gebe eine gemeinsame Quelle und tiefer gehende Wahrheit hinter allen Religionen, wird von 52,8 Prozent der Schweizer zumindest indirekt befürwortet: Sie stimmen zu, dass ein neues Zeitalter anbrähe, wenn man das Beste aus allen Religionen zusammentrüge. Auch dem »natürlichen Wissen alter Völker« trauen 51,7 Prozent Zukunftssicherndes zu.

Einige esoterische Aussagen erscheinen damit bereits als mehrheitsfähig. Und die Trends weisen weiterhin in diese Richtung. Im Folgenden soll betrachtet werden, wie es zu dieser Entwicklung kam und wie sich diese Ideen verbreiten, obwohl es doch keine festen Organisationen gibt.

4. GESCHICHTE UND AKTUELLE SITUATION ESOTERISCHER ANGEBOTE UND NACHFRAGEN

4.1 Schweizer Anfänge

Freikirchen und christliche Sondergruppen begannen im 19. Jahrhundert, die Alleinstellung der Landeskirchen anzutasten. Zur selben Zeit entstanden in einer Welle esoterisch-okkultistischer Begeisterung in England, Frankreich und den USA neureligiöse Gemeinschaften. Ihr Einfluss war gross, besonders die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft, 1875 in New York gegründet, trugen um die Jahrhundertwende ihre Synthese aus abendländischer Esoterik und indischen Lehren in die Schweiz. Spiritistische Gruppen – in Zürich entstanden allein 1898 zwei derartige Vereine –, Anhänger der Rosenkreuzer, des New-Thought, diverse Neuoffenbarer und andere folgten. Die Anthroposophie, seit 1913 in Dornach angesiedelt, ist ein Beispiel für eine Neureligion, die einige ihrer Ideen erfolgreich über die Gemeinschaftsgrenzen hinaus in die breitere Gesellschaft popularisieren konnte.

Projekte wie Monte Verità am Lago Maggiore, die Mazdaznan-Siedlung Aryana in Herrliberg (1915-1930), vegetarische Cafés mit lebensreformerischen Ansätzen und die kulturkritische Bohème sollten weitere Keime einer spirituellen Alternativkultur werden.

Der Monte Verità bei Ascona

Viele Anhänger der alternativ-kulturellen Szene Europas und insbesondere Deutschlands pilgerten Anfang des 20. Jahrhunderts in die südliche Schweiz auf den »Berg der Wahrheit«. Den Ursprung dieses Reformprojektes bildete ein 1900 gegründetes weltanschauliches Sanatorium, das sich bis zum Ersten Weltkrieg recht erfolgreich entwickelte. Mit seinen vegetarischen, lebensreformerischen und naturnahen Angeboten war das Kurhaus ein eher kommerzielles Refugium stadtmüder Bürger. Das parallel dazu entstandene Siedlungsmodell der »Naturmenschen« war radikaler: Konsequenter Kulturkritiker verzichteten einige auf Geld und Technik und lebten in Grashütten – wie die »Edlen Wilden« der Sonne, der Luft und dem Licht zugewandt. Um der »Entzauberung der Welt« entgegenzuwirken, wollten sie einem geistigen, mythischen und mystischen Kern des Menschen wieder zu seinem Recht verhelfen. Ihren Lebensstil verstand diese Entsagungselite als Modell für eine Gesundung der gesamten Kultur.

Während des gesamten ersten Drittels des 20. Jahrhunderts trafen sich auf dem Monte Verità Theosophen, Eurythmie-Anhänger, Nu-

disten, Freimaurer, so manche Apostel ihrer privaten Religion, Anarchisten, frühe Aussteiger und Künstler. Dieser Sehnsuchts- und Erleuchtungsort der intellektuellen und künstlerischen Avantgarde sollte ihr spiritueller Gegenweltentwurf zur technischen, bürokratischen und viel zu fortschrittstrunkenen Moderne sein – ein Anspruch, der auf Dauer nur scheitern konnte.

1933 begannen am selben Ort die bis heute stattfindenden Eranos-Tagungen, eine Mischung aus mythenforschender wissenschaftlicher Konferenz und mythenschaffender kultischer Zusammenkunft.

Der Eranos-Kreis oder Autoren wie der Zürcher Psychologe Carl Gustav Jung und der Religionswissenschaftler Mircea Eliade – beide auch wichtige Personen für Eranos – sind nicht als esoterisch wahrzunehmen. Doch diese Grenzgänger der Wissenschaft vertraten Weltbilder, die esoterischen Sichtweisen grossen Auftrieb verliehen. Zirkel wie die Hermetische Gesellschaft um Oskar Schlag in Zürich oder die Nacktkultur-Siedlung der vegetarischen »Lichtfreunde« in Thielle NE bildeten Mitte des 20. Jahrhunderts Bindeglieder zwischen älteren neureligiösen Gemeinschaften und der jüngeren esoterischen Szene. Die wachsende Popularität von Yoga seit den 50er, sowie Zen und weiteren östlichen Meditations- und Entspannungstechniken seit den 70er Jahren taten ein Übriges.

Die zunehmende Akzeptanz und Verbreitung von esoterischem und alternativ-spirituelllem Gedankengut fiel mit grundlegenden gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zusammen und wurde durch sie in der Folge nachhaltig beschleunigt. Ende der 60er Jahre geriet der bürgerliche Lebensstil mit seinen Werten wie Leistungsethos, Disziplin, kirchliche Bindung und Vertrauen in traditionelle Autoritäten in die Krise. Ein deutlicher Wandel hin zu Selbstentfaltungswerten wie Genuss, Emotionalität, Ungebundenheit und Selbstverwirklichung ist festzuhalten – prominente Zugänge zu, sowie zugleich Themen in der Esoterik. Filme, Science-Fiction- und Fantasy-Romane sowie Pop-Musik sorgten für die massenhafte Verbreitung. Durch das New Age, dessen Ideen in den 80er Jahren erst in subkulturellen Kreisen und zunehmend durch die Massenmedien auch darüber hinaus populär wurden, wandelte sich so mancher, der zuvor eine Alternative zum Bestehenden auf politischem Wege erreichen wollte, zum spirituell Suchenden.

Und die Gesellschaft gewöhnte sich in den letzten Jahren an die Gegenwart neuer religiöser Gemeinschaften, welchen sie lange misstraut hatte. Den sich meist auf hinduistische und buddhistische Vorstellungen berufenden Gruppen brachte das, bezogen auf die Mitgliederzahlen, keinen Erfolg – aber ihre Ideen verbreiteten sich. Das markanteste

Beispiel dürfte Osho/Bhagwan sein: Spätestens seit Bücher dieses noch vor kurzem für gefährlich erklärten Gurus unter »Religion« und »Lebenshilfe« in jedem Buchladen zu finden sind, kann wohl nicht einmal mehr von einer abgegrenzten Szene gesprochen werden.

4.2 Zeitschriften, Buchläden und Messen

Die Esoterik-Kultur hat eine Vielzahl eigener Medien hervorgebracht. Die Zeitschrift *Spuren – Magazin für neues Bewusstsein* erscheint seit 1986 vierteljährlich in Winterthur und ist mit einer Auflage von 10.000 Exemplaren das wohl wichtigste esoterische Blatt der Schweiz. Sein Inseratteil im Internet verzeichnet für die Deutschschweiz (plus grenznahem Ausland) pro Woche ca. 50 Vorträge, Seminare und Kurse. Alle zwei Monate erscheint in Basel *Mysteries* mit einer Auflage von 30.000 Exemplaren und verbreitet die Ideen von Erich v. Däniken. Die vierteljährliche *ZeitenSchrift* (gegr. 1993, Auflage 10.-20.000) steht einer aus der Theosophie hervorgegangenen Gruppe nahe und bringt Informationen, die »die Massenmedien nicht schreiben wollen, mögen oder dürfen«, so das Editorial. Zu nennen sind noch *Wendezeit* (Interlaken) mit einer Auflage von sechsmal jährlich 6.500 Stück, die neo-schamanische *Kreiszeit*, die *Lichtwelle* aus Bern und die frankophone *Revue Recto-Verseau* mit zehn Ausgaben pro Jahr. Das Layout des *A-Bulletin* aus Zürich erinnert noch an die handgefertigten Infoblätter aus den Anfängen der esoterischen Medienarbeit. Einige Schweizer Magazine werden überall im deutschen Sprachraum vertrieben, ebenso werden Zeitschriften importiert. Die *esotera* ist seit bald 40 Jahren das bekannteste esoterische Organ; sie erscheint, wie auch die *Connection*, in Deutschland. Importiert werden auch die meisten Bücher, bestenfalls der Interlakener Anasata-Verlag hat international eine gewisse Bedeutung erlangt. Regional und szenespezifisch gibt es aber sehr viele Schweizer (Klein-)Verlage.

Esoterik ist, neben dem stark entwickelten Seminarbereich, noch immer ein literarisches Phänomen: 20 Prozent aller Neuerscheinungen gehören in diesen Bereich. Daher sind Buchläden extrem wichtig. Allein in der Berner Altstadt finden sich drei einschlägige Läden – einen anthroposophischen hinzugezählt, sind es sogar vier. Hinzu kommen das esoterische Sortiment in allgemeinen Buchhandlungen und in manchen Spielzeugläden, Heilpraxen sowie Schmuck- und Ethno-/Asiatica-Geschäften. Die Bedeutung esoterischer Buchläden über die Szene hinaus illustriert das Beispiel Buddhismus: Die Begeisterung dafür verbreitete sich über Bücher, die es lange – nicht ausschliesslich, aber fast nur – im Esoterikhandel gab, weniger über Meditationszentren oder gar Zuwanderer aus Asien. Erst in jüngerer Zeit ist buddhistische Literatur ver-

mehrt in so genannte normale Buchläden gelangt. Speziell buddhistische Buchläden gibt es gar nicht! Und christliche Buchläden gibt es in Bern übrigens nur zwei.



Abbildung 2: Die Leseecke der Abteilung »Esoterik« in einem grossen Buchladen der Luzerner Innenstadt

Quelle: © Martin Baumann, 2005

Von den Esoterik-Kongressen sind besonders die seit 1983 stattfindenden Basler »Psi-Tage« wichtig. Die daran gekoppelte Messe »Aura« ist eine der grössten in Europa. Ähnliche Anlässe mit Namen wie »Esoterik-Tage«, »Lebenskraft«, »Bewusst Sein & G'sund Sein«, »Esoterik und Natura« finden in vielen Städten der Schweiz statt.

Felder, die vor wenigen Jahren noch von zurückgekehrten Indienfahrern, alternativ bewegten Gesellschaftskritikern oder feierabendgebildeten Hausfrauen für Ihresgleichen beackert wurden, sind inzwischen stark popularisiert. Den vielen Nachfragern steht eine ebenso grosse Zahl von Anbietern gegenüber. Sie müssen sich fortwährend preislich unterbieten, über ihre Qualifikation ist kein einheitliches Urteil möglich. Bis heute hat sich keine esoterische »Grossindustrie« entwickelt, die meisten Anbieter arbeiten als Kleinunternehmer.

Besonders stark ist der Bereich der alternativen Heilungsansätze entwickelt, doch firmieren diese nur selten als »esoterisch«. Der Journalist Hugo Stamm schätzt die Zahl der (alternativen) Heiler in der Schweiz auf 13.000, die etwa 500 unterschiedliche Methoden, von Ayurveda bis Zahlenmagie, anbieten.

Inzwischen profitabel, wurde manches esoterische Hobby von nicht-esoterischen Profis übernommen, wie z.B. der Schweizerische esoterische Buchgrosshandel. Wer das Haus zum Einkauf nicht verlassen will, kann mittlerweile bei Versandhäusern wie »Pranahauss« (Dornach) oder

im Ausland (»ritualbedarf.de«, »esopia.de«, »omeus.de« u.v.m.) bestellen. Der esoterische Trend in die Breitenkultur hinein ist auch gut erkennbar am Angebot der Volkshochschulen. Und selbst katholische und reformierte Kirchenkreise bieten nun sakralen Tanz, Heilung durch Handauflegen, Meditation und Yoga an.

5. ESOTERIK UND SCHWEIZERISCHE GESELLSCHAFT

5.1 Spirituelle Freiheit, böse Geister oder schlicht Humbug? Die öffentliche Debatte

Die skizzierte diffuse Situation macht die Esoterik als Religion nahezu unsichtbar – obwohl vieles marktschreierisch auftritt. Zur Verwirrung trägt bei, dass nicht nur verschiedenste Ideen, Praktiken und Verkaufartikel esoterisch genannt werden, sondern auch, dass unterschiedliche Meinungen über sie bestehen.

Positiv zur Esoterik äussern sich die Aktiven: Ladeninhaber, Autoren, Therapeuten und Seminaranbieter. Ihnen und den vielen Suchern und Kunden geht es um ewige, rettende Wahrheiten und um Selbstfindung; hoch im Kurs steht zunehmend Wellness. Von traditioneller Religion und akademischer Wissenschaft erwarten sie nichts, diese gelten als mangelhaft, unsensibel, gar gefährlich, z.B. im Zusammenhang mit der Umwelt. »Spirituelle Freiheit« und »ganzheitliche Erfahrung« wird gegen »geistlosen Intellekt« und »religiöse Fremdbestimmung«, z.B. durch Priester, gesetzt. Jede und jeder könne selbst feststellen, was sich gut für sie oder ihn anfühlt. Esoterische Akteure sind zwar (religiös) unabhängig, sie agieren jedoch nicht frei: Sie stehen im Wettbewerb der Weltanschauungen und handeln fast alle auf einem kommerziellen Markt. So ist jede Aussage über ihre Arbeit auch eine Werbung dafür.

Negative Meinungen kommen oft von kirchlichen Autoren, doch auch sie sind Partei, stehen sie doch in einem Konkurrenzverhältnis. Sie bemängeln »Beliebigkeit« und »Marktförmigkeit« und dass »spiritueller Hunger« durch die esoterische »Cafeteria-Religion« nur scheinbar gestillt werde; gern sprechen sie von der Esoterik als »Ersatzreligion«. Evangelikale Christen interpretieren die Esoterik als dämonisch – alle Phänomene seien von Satan gewirkt. Oft verwenden sie das Wort »Okkultismus«, wobei sie auf dessen negatives Image setzen.

Atheistische Skeptiker, oft Naturwissenschaftler, kritisieren esoterische Aussagen als scheinwissenschaftlich. Eine polemisch ausgetragene Konkurrenz besteht insbesondere auf dem Feld der Heilung.

Juristische Aussagen auf nationaler und kantonaler Ebene berühren die Esoterik-Kultur nicht, jedenfalls nicht am Anknüpfungspunkt »Reli-

gion«. Darauf bezogene Gesetze betreffen nur organisierte Religionen. Dagegen können Vorschriften in den Bereichen Unternehmen, Geld, Zulassung zu (heilenden) Berufen und Gewerben sowie Erziehung durchaus Einfluss haben. Und die Auswirkungen mancher esoterischer Verfahren lassen Forderungen nach einem gesetzlichen »religiösen Verbraucherschutz« laut werden.

5.2 Von Religion zu Esoterik – ein Wandel des Religiösen?

Esoterik und alternative Spiritualität sind in der Schweiz deutlich im Kommen. Die englischen Religionssoziologen Paul Heelas und Linda Woodhead halten es für möglich, dass Esoterik in 20 bis 30 Jahren in Grossbritannien die christlich-kirchlich gebundene Religiosität übertroffen haben wird. Vieles weist darauf hin, dass sich die Schweiz ähnlich entwickelt.

Die Öffentlichkeit nimmt Esoterik bisher als eigenständiges religiöses Phänomen kaum wahr, im Unterschied etwa zum Islam oder zu den Neuen Religiösen Gemeinschaften – dabei umfassen Letztere im Vergleich zu den Esoterik-Rezipienten weit weniger Personen. Dies kann als Zeichen für die reibungslose Integration der Esoterik in die schweizerische Kultur und Gesellschaft gedeutet werden. Esoterische Aussagen scheinen zwar eine Kritik an den modernen Verhältnissen zu üben, doch stehen die esoterische Betonung des Individuums, die Diesseitsorientierung, das Modell von Angebot und Nachfrage und ein ausgeprägter hedonistischer Zug nicht etwa im Widerspruch dazu, sondern sind hochgradig passend.

Für die Religionsforschung heisst das, dass generelle Aussagen – etwa in Form von Mitgliederstatistiken – über die Religion der Schweizer und Schweizerinnen zu präzisieren sind. Man wird bei jedem einzelnen feststellen müssen, ob er oder sie »(esoterisch) gläubig« ist: Pflegt er/sie eine esoterische Weltansicht als lebensbestimmendes Bekenntnis oder nur verdünnt, als spiritualisierende Mode, Ästhetik und Ritualistik, die zwar interessant und aufregend ist, aber das Leben nicht prägt? Die genauere Bestimmung der Esoterik als Religion kann helfen, festzustellen, wie viele Schweizer religiös sind – jenseits jeder Organisation und Mitgliedschaft. Kirchenmitglieder glauben womöglich etwas ganz anderes, als es die offizielle Lehre verkündet. Gleiches gilt für die stark gestiegene Zahl der »Konfessionslosen«, im Jahre 2000 waren es 11,1 Prozent bzw. 800.000 Personen: Sie müssen nicht zwangsläufig »religiös desinteressiert« sein.

Es wird sich zeigen, ob, wenn in einigen Generationen organisierte Religion möglicherweise zum Minderheitenphänomen geworden ist, die

Schweiz entsprechend den Statistiken tatsächlich religionslos ist oder ob ihre Einwohner weiterhin religiös und gläubig sind. Deutlich erkennbar ist jedoch jetzt schon, dass es sich dann um eine veränderte Religiosität handeln wird. Das, was Religion insgesamt vor dem Marginalwerden oder gar Verschwinden bewahren könnte, wird ganz wesentlich in dem wachsenden Bereich des heute »Esoterik« Genannten zu finden sein.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zu Esoterik und im Text genannte Autoren

- Faivre, Antoine (2001): *Esoterik im Überblick*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Hammer, Olav (2004): *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden: Brill.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda et al. (2005): *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Iwersen, Julia (2003): *Wege der Esoterik. Ideen und Ziele*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stuckrad, Kocku von (2004): *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München: Beck.
- Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*, München: Fink.

6.2 Zu Esoterik und alternativer Spiritualität in der Schweiz

- Mayer, Jean-François (1993): *Les Nouvelles Voies Spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne: Editions L'Age d'Homme.
- Stolz, Jörg (2005): »Der Erfolg der Spiritualität. Gesellschaftsentwicklung und Transzendenzerfahrung am Beispiel der Schweiz«. In: Samuel Leutwyler/Markus Nägeli (Hg.), *Spiritualität und Wissenschaft*, Bern: vdf Hochschulverlag, S. 121-132.
- Stolz, Jörg/Sanchez, Joëlle (2005): »From New Age to Alternative Spirituality. Remarks on the Swiss Case«. In: Michaela Moravcikova (Hg.), *New Age*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, S. 530-545.
- Szeemann, Harald (Hg.) (1980): *Monte Verità. Berg der Wahrheit*, Locarno: Amando Dadò.

6.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Basler »Psi-Tage«: www.psi-tage.ch

Eranos-Veranstaltungen: www.eranos.org und www.eranos.ch

Erfahrungsmedizinisches Register: www.rme.ch

Lebenskraft 2006: www.lebenskraft.ch

Mysteries: www.mysteries-magazin.com

Revue Recto-Verseau: www.recto-verseau.ch/revue.php

Spuren – Magazin für neues Bewusstsein: www.spuren.ch

Stiftung zur Anerkennung und Entwicklung der Alternativ-
und Komplementärmedizin: www.asca.ch

IV. Religiöse Vielfalt und Gesellschaft

→ 16. ÖFFENTLICHE SCHULE UND NEUE RELIGIÖSE VIelfALT: THEMEN, PROBLEME, ENTWICKLUNGEN

KATHARINA FRANK, ANSGAR JÖDICKE

1. EINLEITUNG

Das staatliche Bildungssystem der modernen Schweizer Gesellschaft ist – wie in den meisten europäischen Industrienationen – nur in einem sehr vagen Sinn mit religiösen Inhalten verknüpft. Zwar ist in einigen kantonalen Verfassungen die Rede davon, dass die Schule christliche Grundwerte vermittelt, im Alltag der Schulpraxis lässt sich jedoch nur selten genau angeben, was damit gemeint ist. Die Orte für die religiöse Erziehung im engeren Sinn sind primär die Familie und in zweiter Linie die Religionsgemeinschaft. Wissenschaftliche Studien haben gezeigt, dass die Weitergabe einer religiösen Tradition vor allem von der religiösen Praxis innerhalb der Familie abhängt.

Die religiöse Vielfalt in der gegenwärtigen Schweiz stellt diese Art der religiösen Erziehung innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften in keiner Weise in Frage: Religionsgemeinschaften können selbstständig die religiöse Erziehung ihrer Kinder organisieren – dies ist Bestandteil des Grundrechts auf Religionsfreiheit.

Auswirkungen der neuen religiösen Vielfalt sind jedoch deutlich im Bereich der öffentlichen Schule zu erkennen, in dem sich die Religionsfreiheit des Individuums und die öffentlichen Interessen der Zivilgesellschaft nicht immer konfliktfrei begegnen. Der Beitrag wird sich deshalb auf diesen Bereich der öffentlichen Schule beschränken. Er wird in Teil 2 die Rahmenbedingungen des Erziehungssystems in der Schweiz beschreiben und im darauf folgenden Teil die geschichtliche Entwicklung seit 1950 aufzeigen. Teil 4 stellt die aktuellen Themen in der Diskussion über Religion in der öffentlichen Schule vor. Teil 5 fasst zusammen, welche Risiken und Chancen sich aus der neuen religiösen Vielfalt in der öffentlichen Schule ergeben.

2. RELIGION UND ERZIEHUNG

Die Entwicklung des staatlichen Schulsystems in der Schweiz reicht in das 19. Jahrhundert zurück. Für den modernen Bundesstaat war es seit der Verfassung von 1848 eine nicht ohne Widerstände zu meisternde Aufgabe, Katholiken und Protestanten in dieselben Schulen zu schicken. Die allgemeine Schulpflicht liess sich nur durchsetzen, indem die konfessionelle Neutralität der Schule rechtlich verankert und plausibel

gemacht werden konnte. Der staatliche Zugriff auf die Erziehung war mit dem Gedanken verbunden, dass die Schule eine konfessionell neutrale Einrichtung zu sein habe. Das Privatschulwesen, das in Ländern wie z.B. den Niederlanden die konfessionelle Erziehung bis in die Gegenwart erhalten hat, spielt in der heutigen Schweiz keine grosse Rolle, war seinerzeit jedoch etwa mit katholischen Gymnasien in Einsiedeln, Engelberg oder Disentis von grosser Bedeutung.

In Kontinuität zu den früheren Verfassungen hat die neue Bundesverfassung von 1999 den Föderalismus für die Erziehung festgehalten. Die Gestaltung der Schulen obliegt damit den Kantonen (Art. 62). Aus diesem Grund hat sich die Stellung der religiösen Erziehung in den einzelnen Kantonen ganz unterschiedlich entwickelt, so dass allgemeine Aussagen für die Schweiz insgesamt nicht zu treffen sind. Vereinfachend lässt sich festhalten, dass die Kantone in der Westschweiz, allen voran Genf, sich stärker an Frankreich orientieren und dem Religionsunterricht keinen oder wenig Raum in der Schule zugestehen. Eine relativ starke Stellung des Religionsunterrichts kennen die Innerschweizer und katholisch geprägten Kantone. Die übrigen deutschsprachigen Kantone nehmen eine Mittelstellung ein.

Religionsfreiheit und Religionsunterricht

Die Bundesverfassung der schweizerischen Eidgenossenschaft garantiert jedem Menschen die Religionsfreiheit (Art. 15). Für die religiöse Erziehung und den Religionsunterricht sind sowohl der positive als auch der negative Aspekt der Religionsfreiheit von Bedeutung: Die *positive Religionsfreiheit* sichert jeder Person das Recht zu, religiöse Handlungen vorzunehmen. Dazu gehört auch das Recht, einem religiösen Unterricht zu folgen. Im Gegensatz zu Deutschland kennt die Schweiz jedoch kein in der Verfassung verankertes Recht auf Religionsunterricht *an der öffentlichen Schule*. Gemäss der *negativen Religionsfreiheit* darf keine Person dazu gezwungen werden, religiöse Handlungen vorzunehmen oder einem religiösen Unterricht zu folgen. Wenn es einen religiösen Unterricht an einer öffentlichen Schule gibt, muss es deshalb auch eine Abmeldemöglichkeit für Schülerinnen und Schüler geben.

3. NEUERE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

Die neueren geschichtlichen Veränderungen lassen sich vor allem an der Umgestaltung des schulischen Religionsunterrichts in den Kantonen ablesen, die einen solchen Unterricht eingerichtet haben. Sie sind vergleichbar mit den Entwicklungen in anderen Ländern Europas und

spiegeln die veränderte Stellung der Religion und des religiösen Pluralismus wider.

3.1 Konfessioneller Unterricht

Sofern ein Religionsunterricht an staatlichen Schulen möglich war, gab es in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts keine Diskussion darüber, wer diesen Unterricht erteilen durfte. Die politische Möglichkeit des Staates (d.h. der Kantone), bestimmte Religionsgemeinschaften zu fördern und als Körperschaften des öffentlichen Rechts anzuerkennen, wurde in der Regel für die katholische und reformierte Kirche, für die Christkatholiken und z.T. für die jüdischen Gemeinden realisiert. Die jüdischen Gemeinden hatten häufig kein Interesse an einem Religionsunterricht in der Schule, die Christkatholiken waren eine zu kleine Religionsgemeinschaft. So blieb es bis Ende der 60er Jahre meist bei einem getrennten katholischen und protestantischen Religionsunterricht, der von Katechet*innen aus den jeweiligen Kirchen durchgeführt wurde.



Abbildung 1: Konfessioneller, von der römisch-katholischen Kirche verantworteter Religionsunterricht in einer Primarschule in Horw (bei Luzern)

Quelle: © Benno Bühlmann, 2006

3.2 Ökumenischer und interreligiöser Unterricht

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) setzte nicht nur im Katholizismus eine neue Phase in der Gestaltung des Religionsunterrichts ein, eine Phase, die bis in die 90er Jahre und zum Teil bis in die Gegenwart reicht. Auch die konfessionellen Lebensstile, die besonders den Katholizismus geprägt hatten, begannen sich in Folge gesellschaftlichen Wandels aufzulösen. Der für Europa prägende Gegensatz zwischen den Konfessionen verschwand – am stärksten beim städtisch geprägten Kirchenvolk, weniger in den ländlichen Gegenden und bei den Kirchenleitungen. Religionsunterricht, der zunehmend von Laien erteilt wurde, geriet nun unter starken Rechtfertigungsdruck von verschiedenen Seiten: Für die Kirchen war er nicht »erfolgreich« und nicht profiliert genug, da er nicht half, den Trend der Abwendung von den grossen Kirchen aufzuhalten. Für Vertreter des Laizismus (Trennung von Staat und Kirche) war er ein Überbleibsel aus alter Zeit. Für »progressive« Christen war er nicht modern genug.

Eine Lösung wurde in der Ökumene, dem Zusammenwirken verschiedener christlicher Kirchen, gesucht. Diese entwickelte grossen Einfluss auf den Religionsunterricht. Im Kanton Zürich gab es beispielsweise 1976 einen Vorstoss zu einem gemeinsamen Unterricht der beiden nun etwa gleich grossen Konfessionen. Erst im Jahr 1992 wurde diese Unterrichtsform als »konfessionell-kooperativer« Religionsunterricht verwirklicht. Die Kooperation zwischen den Konfessionen war nicht zuletzt eine Reaktion auf vermehrte Abmeldungen vom Religionsunterricht und die damit einhergehenden, wachsenden organisatorischen Probleme.

Durch die Abschwächung konfessioneller Gegensätze, die von der Religionspädagogik und der Lehrerschaft gefördert wurde, entwickelte der Religionsunterricht in vielen Kantonen ein Profil, bei dem die Katechese (Vermittlung der christlichen Botschaft) im traditionellen Sinn in den Hintergrund trat und das Nachdenken über allgemeine gesellschaftliche, ethische und biografische Fragen ins Zentrum rückte. In den letzten Jahren öffnete sich dieser Religionsunterricht zunehmend auch für interreligiöse Fragen, so dass die Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen zum elementaren Bestandteil vieler Lehrpläne wurde.

4. AKTUELLE TENDENZEN

Seit den 90er Jahren zeigen sich in der anhaltenden Diskussion über Religion an der öffentlichen Schule markante Veränderungen, die hier in drei typischen Themenbereichen zusammengefasst werden sollen: Kon-

flikte rund um die religiös neutrale und für alle verpflichtende Schule (4.1); die Möglichkeit für Religionsgemeinschaften, an der Schule Religionsunterricht zu erteilen (4.2) und generell die Thematisierung der religiösen Vielfalt im Unterricht (4.3).

4.1 Konfliktfälle

Ähnlich wie in angrenzenden Ländern gab es in der Schweiz einzelne Fälle, in denen es zu einem Konflikt zwischen der individuellen Religionsfreiheit und der religiösen Neutralität der öffentlichen Schule gekommen ist. Einige Beispiele der letzten Jahre sollen diese Debatten illustrieren: Aufgrund einer Klage aus dem Kanton Tessin entschied das Bundesgericht 1998, dass das staatliche Anbringen von Kruzifixen in Schulzimmern zu unterlassen sei. Ebenso hielt es das Bundesgericht für zulässig, dass der Kanton Genf einer islamischen Lehrerin verweigerte, beim Unterrichten das Kopftuch zu tragen (1998). Von Seiten des Staates wird damit strikt religiöse Neutralität verlangt.

Gegenüber den Wünschen der Schüler und ihrer Eltern hat das Bundesgericht hingegen die Religionsfreiheit höher gewichtet. So wurde einer muslimischen Familie, die ihre Tochter vom schulischen Schwimmunterricht fernhalten wollte, vom Bundesgericht das Recht auf Befreiung vom Unterricht zugesprochen (1993).

Schuldispensanträge aufgrund religiöser Feste werden von den Schulen und Gerichten in der Regel bewilligt. Rechtlich wurde nie in Frage gestellt, dass Schülerinnen und Schüler Kleidungsstücke als Ausdruck des Glaubens tragen dürfen – anders als etwa in Frankreich.

Diese in der Öffentlichkeit viel beachteten Fälle zeigen, dass Religion und insbesondere religiöse Vielfalt vermehrt wahrgenommen werden. Reicht die unbestrittene Religionsfreiheit so weit, dass sie den verpflichtenden Schulbesuch einschränken darf? Kann das Recht auf das Tragen von religiösen Symbolen für im Schuldienst stehende Lehrpersonen eingeschränkt werden? Was ist in der gegenwärtigen Gesellschaft stärker gefährdet: die Freiheit des Einzelnen, der Religion ausübt, oder die kulturelle Errungenschaft einer nichtreligiösen Schule mit Schulpflicht und dem Recht auf Bildung?

Die Entwicklung der letzten Jahre hat auch in den religionsrechtlich von Frankreich geprägten Kantonen gezeigt, dass die Schule versucht, der Vielfalt der Religionen Rechnung zu tragen. Sie kann sich nicht darauf beschränken, in den Religionen (insbesondere den nichtchristlichen) nur einen störenden Faktor der staatlichen Erziehung zu sehen.

4.2 Religionsgemeinschaften als Träger des Religionsunterrichts

Eine Möglichkeit für den Staat, Religionen kontrolliert zu unterstützen, besteht darin, ihnen die Gelegenheit zu einem Religionsunterricht an der öffentlichen Schule einzuräumen. In Österreich geschieht dies schon seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts, in Deutschland sind Modellversuche seit ca. zehn Jahren in der Erprobung.

Unter Berufung auf die Gleichbehandlung der Religionen wird von Muslimen die Möglichkeit eines islamischen Religionsunterrichts gefordert, wie er für das Christentum (in einigen Kantonen) ganz selbstverständlich existiert. Im Kanton Luzern wird seit dem Schuljahr 2002/03 in den Gemeinden Kriens und Ebikon ein islamischer Religionsunterricht durchgeführt, der viel Aufsehen erregt hat. Der Unterricht auf Primarstufe wurde wie derjenige der christlichen Kirchen von der Religionsgemeinschaft konzipiert und wird von Lehrerinnen und Lehrern durchgeführt, die von der Religionsgemeinschaft selbst ausgewählt und ausgebildet wurden. Der Evaluationsbericht von 2004 kommt zum Schluss, dass der islamische Religionsunterricht das Potenzial hat, Muslime in die schweizerische Gesellschaft einzugliedern. Die Vorbehalte in der Bevölkerung sind aber immer noch gross. Die Autoren des Berichts empfehlen deshalb eine verstärkte Vernetzung mit Vereinen und Institutionen, eine sichtbarere Präsenz und viel Öffentlichkeitsarbeit. Der islamische Religionsunterricht ist im Kanton Luzern heute fest installiert; die Lehrkräfte stehen in Kontakt zum Bildungsdepartement. Ob dieses Modell auch in anderen Kantonen Anwendung finden kann, wird sich zeigen müssen. Eine solche politische Entscheidung setzt zwar nicht die Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts voraus, zieht jedoch eine Reihe von Anschlussfragen (z.B. die Ausbildung von islamischen Religionslehrern) nach sich und hängt auch mit dem übergreifenden Problem der Ausbildung von Imamen zusammen.

Auch in den christlichen Kirchen wird diskutiert, was ein konfessioneller Religionsunterricht leistet. Vertreter des christlichen Religionsunterrichts heben in diesem Zusammenhang immer wieder hervor, dass der christliche Religionsunterricht in der modernen Schweiz gar kein konfessioneller Unterricht sei, sondern ein allgemeiner Werteunterricht (vgl. 3.2.) und deshalb auch anders behandelt werden müsse als ein Unterricht, der von einer bestimmten Religionsgemeinschaft erteilt wird. Andererseits wird man wegen der Gleichbehandlung verschiedener Religionsgemeinschaften nicht darüber hinwegsehen können, dass auch der christliche Religionsunterricht an der öffentlichen Schule als

Religionsunterricht einer bestimmten Religionsgemeinschaft eingestuft werden muss, so lange die Ausbildung der Lehrkräfte und die Gestaltung der Lehrpläne wesentlich von den Kirchen mitbestimmt werden.

Lehrmittel für den Religionsunterricht

In den vergangenen Jahren sind etliche neue Lehrmittel für den Religionsunterricht erschienen. Da die Lehrpersonen sich oft mehr an vorhandenen Lehrmitteln als an Lehrplänen orientieren, sind diese neuen Medien von ausserordentlicher Bedeutung und verursachen in der Öffentlichkeit oft mehr Diskussionen als Leitbilder und Richtlinien für das Fach.

So haben in der Romandie die jüngsten Lehrmittel von ENBIRO für viel Aufsehen gesorgt. Diese Lehrmittel für die Primar- und die Sekundarstufe I gehen zwar von einer jüdisch-christlichen Gesellschaft aus, stellen jedoch auch andere religiöse Traditionen vor und verfolgen einen interreligiösen Ansatz. Im Kanton Wallis formierte sich hierauf eine katholische Elterngruppe, die beanstandete, dass im betreffenden Lehrmittel beispielsweise die Göttlichkeit Jesu Christi nicht mehr richtig vermittelt werde.

Im Kanton Zürich liegt ebenfalls seit einigen Jahren ein interreligiöses, lebenskundlich orientiertes Lehrmittel »Menschen leben in Religionen und Kulturen« für die Sekundarstufe I vor.

Die Autorenschaft beider Lehrmittel bemüht sich zwar, auch islamische und anderweitige religiöse Traditionen zu berücksichtigen; dennoch ist die christlich-religionspädagogische Herkunft unverkennbar.

4.3 Religiöse Vielfalt als Thema des staatlichen Unterrichts

Ein anderer Lösungsansatz eröffnet sich, wenn der Staat selbst aktiv wird und die öffentlichen Schulen sich der Aufgabe annehmen, religiöse Vielfalt im Unterricht als aktuelles gesellschaftliches Thema zu behandeln. Sehr rasch hat sich in den letzten Jahren die Einsicht verbreitet, dass grundlegende Informationen über die Religionen zur Allgemeinbildung der Staatsbürger und Staatsbürgerinnen gehören. Damit sind auch Kenntnisse über das Christentum eingeschlossen, die in der heutigen Gesellschaft nicht mehr einfach vorausgesetzt werden können.

Die Schule betrachtet es daher als demokratische und pädagogische Aufgabe, über die in der Gesellschaft anzutreffenden Religionen zu informieren, nachzudenken und die Schülerinnen und Schüler auf den alltäglichen Umgang mit vielen Religionen vorzubereiten. Ansatzweise geschieht dies bereits in Fächern wie Geschichte und Geografie, man-

cherorts wird diese aktuelle Problemlage in einem Fächerverbund (»Natur – Mensch – Mitwelt«, »Mensch und Umwelt«) berücksichtigt. Andere Kantone wiederum setzen hierfür ein eigenes Fach ein.

Für die Sekundarstufe I des Kantons Zürich, für die Primarstufe der Innerschweizer Kantone sowie für alle Volksschulstufen des Kantons Aargau liegen seit kurzem neue Lehrpläne für ein Fach »Religion und Kultur« (seit Frühjahr 2006, Kanton Zürich) bzw. »Ethik und Religionen« (seit Ende 2005, Kantone Luzern, Uri, Obwalden, Nidwalden und Zug, ohne Schwyz) sowie »Ethik und Religionen« (Kanton Aargau, seit Frühjahr 2005) vor. Alle drei Lehrpläne wollen der gegenwärtigen religiösen Vielfalt in der Schweizer Gesellschaft Rechnung tragen und durch einen neu ausgerichteten Unterricht einen Beitrag zur Demokratie und zu respektvollem Zusammenleben leisten. Der Unterricht ist für alle Schülerinnen und Schüler verpflichtend. Da eine Abmeldemöglichkeit ausgeschlossen wird, rechnet man in Zürich mit Klagen aus evangelikal und atheistischen Kreisen. Eine allfällige Entscheidung des Bundesgerichts, ob dieser Unterricht nicht die Religionsfreiheit verletzt, bleibt abzuwarten.

5. PERSPEKTIVEN FÜR RELIGIONSUNTERRICHT AN DER ÖFFENTLICHEN SCHULE

Diese aktuellen Entwicklungen zeigen, dass der Einbezug religiöser Vielfalt in der öffentlichen Schule zu teilweise heftigen Auseinandersetzungen geführt hat. Welche Traditionen thematisiert und welche Lernziele mit welchen didaktischen Ansätzen verfolgt werden sollen, ist im Moment viel beachteter Gegenstand öffentlicher und fachlicher Diskussionen. In der Öffentlichkeit geht es dabei um Ängste vor vielseitiger Vereinnahmung: Vereinnahmung randständiger Religionsgemeinschaften durch politisch dominante Kirchen, Vereinnahmung der Religionen durch den Staat oder umgekehrt der Vereinnahmung der Schüler durch Religionsgemeinschaften mit staatlicher Unterstützung. In den Fachwissenschaften (Theologie, Religionswissenschaft, Religionsrecht etc.) wird grundsätzlich diskutiert, ob ein Religionsunterricht als Schulfach wie andere eingerichtet werden kann, wie Lehrpersonen in der Schule über Religionen reden können und wozu sie die Schülerinnen und Schüler anleiten dürfen oder sollen.

Konfliktbeladene Kontroversen um die Neutralität der öffentlichen Schule wie die Verweigerung der Teilnahme am Unterricht und die umstrittene Anwesenheit religiöser Symbole im Unterricht blieben in der Schweiz bisher die Ausnahme. Allerdings zeigt sich an diesen Beispie-

len, dass die öffentliche Schule durch den religiösen Pluralismus in vielfältiger Weise berührt wird. Als öffentliche Einrichtung des Staates sieht sich die Schule herausgefordert, ihr Bildungsangebot unabhängig von den religiösen Einstellungen der Schülerinnen und Schüler, Eltern sowie Lehrkräften plausibel und attraktiv zu gestalten. Die notwendige Zustimmung durch die Bürgerinnen und Bürger kann die Schule aber nur erringen, wenn sie nicht als Ort erfahren wird, an dem Kulturkämpfe mit dem Ziel der Ausgrenzung bestimmter Religionstraditionen ausgetragen werden. Die Gefahr, dass Religionsfreiheit und Neutralität der Schule in einen offenen Widerspruch treten, ist nicht von der Hand zu weisen. Einerseits muss die Schule deshalb die religiöse Situation der Gegenwart und die religiöse Vielfalt in ihrem Bildungsangebot behandeln; andererseits verliert sie an Glaubwürdigkeit, wenn sie sich in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften einmischt.

Typen des Religionsunterrichts

In der wissenschaftlichen Literatur wird häufig zwischen verschiedenen Typen des Religionsunterrichts unterschieden, z.B. zwischen einem »learning about« (Lernen über Religionen), einem »learning in« (Erlernen einer Religion) und einem »learning from« (Lernen von Religionen). Die Begriffe werden allerdings nicht immer einheitlich verwendet.

Der hier vorgeschlagene Weg unterscheidet verschiedene Typen des Religionsunterrichts je nachdem, welche Instanzen für den Unterricht verantwortlich sind und welche Ziele mit dem Unterricht angestrebt werden. Ein von den Kirchen verantworteter Religionsunterricht kann deshalb auch andere Religionen als das Christentum behandeln. Ein vom Staat verantworteter Religionsunterricht muss selbstverständlich Grundkenntnisse über das Christentum vermitteln. Entscheidend ist nicht, welche Religionen behandelt werden, sondern wie und mit welchen Zielen sie behandelt werden.

Die religiöse Vielfalt schafft deshalb für das öffentliche Schulsystem zwei unterscheidbare Problembereiche, die politisch gelöst werden müssen: Zum einen geht es um die Frage, wie Religionsgemeinschaften durch die Schule in das zivilgesellschaftliche Leben eingebunden werden können. Die Institution Schule ist hierbei ein Mittel, um den Religionsgemeinschaften Unterstützung zu gewähren und im Gegenzug Kontrolle zu ermöglichen. In denjenigen Kantonen, in denen eine solche Einbindung von Religionen in die Schule bereits besteht, stellt sich verstärkt die Frage, welche Religionen diese Unterstützung bekommen sol-

len. Konkret geht es in der Regel um die Frage, ob neben Christen und Juden nicht auch Muslime einen Religionsunterricht an der öffentlichen Schule erteilen dürfen.

Der zweite Problembereich betrifft generell die Thematisierung von Religion und religiöser Pluralisierung in der Schule. Auch Kantone, die bislang Religionen in der Schule keine Gelegenheit eines eigenen Religionsunterrichts gewährt haben, öffnen sich zunehmend für ein eigenständiges Unterrichtsfach, in dem grundlegende Kenntnisse über Religionen erteilt werden. Dazu gehören in der Regel auch Informationen über das Christentum. Eine solche Form des staatlichen (und im Prinzip obligatorischen) Unterrichts ist grundlegend anders zu konzipieren als ein Unterricht, der von den Religionsgemeinschaften organisiert wird. Wenn sich an der öffentlichen Schule die religiösen (christlichen und vermutlich in Zukunft auch islamischen und jüdischen) Profile des Unterrichts auf der einen Seite und die religionswissenschaftlichen Profile auf der anderen Seite in Zukunft stärker voneinander unterscheiden werden, dann birgt dies für beide Formen des Unterrichts die Chance, von übermässigen Anforderungen entlastet, einen Beitrag zur Einbindung der Religion in die moderne Gesellschaft leisten zu können. Der obligatorische religionskundliche Unterricht trägt dazu bei, den Kindern und Jugendlichen Religion als Bildungsgut nahe zu bringen und damit tagespolitische Ereignisse besser verstehen und beurteilen zu können. Der fakultative konfessionelle Religionsunterricht bietet religiöse Beheimatung in einer Tradition. Es gibt bereits heute Kantone, die sich um ein Nebeneinander beider Formen von Religionsunterricht an der öffentlichen Schule bemühen. Die Ausbildung der Lehrkräfte, die Verantwortung für den Lehrplan sowie die Durchführung des Unterrichts liegen im einen Fall bei der Religionsgemeinschaft, im anderen Fall beim Staat. Damit kann sowohl der negativen Religionsfreiheit umfassend Rechnung getragen werden als auch das positive Recht auf religiöse Erziehung mit Gewinn für den demokratischen Staat gewürdigt werden.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Grundsätzliches zum Religionsunterricht

Kohler-Spiegel, Helga/Loretan, Adrian (Hg.) (2000): *Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht*, Zürich: NZN Buchverlag.

Frank-Spörri, Katharina (2004): »Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht? Religionswissenschaftliche Erkundungsgänge«. In: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 88, S. 42-53.

6.2 Schulischer Religionsunterricht in der Schweiz

- Baumann, Maurice/Grädel, Rosa/Probst, Daniel/Schuppli, Gilbert (Hg.) (2004): *Baustelle Religion. Eine empirische Untersuchung zum schulischen Religionsunterricht im Kanton Bern*, Bern u.a.: Peter Lang.
- Belliger, Andrea (2002): Staatlicher und kirchlicher Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen der Deutschschweizer Kantone, online: www.unilu.ch/unilu/7230_12844.htm
- Frank, Katharina/Jödicke, Ansgar (2005): L'enseignement du fait religieux: La situation actuelle en Suisse, online http://eurel.u-strasbg.fr/FR/siehe_sodann_unter_-_>_Suisse_-_>_Religion_et_société
- Jödicke, Ansgar (2004): »Religionsunterricht in Europa«. In: Richard Friedli/Mallory Schneuwly Purdie (Hg.), *L'Europe des Religions. Éléments d'analyse des champs religieux européens*, Bern u.a.: Peter Lang, S. 137-152.
- Jödicke, Ansgar (2005): »La diversité helvétique et les évolutions vers un enseignement culturel du religieux«. In: Séverine Mathieu/Jean-Paul Willaime (Hg.), *Des maîtres et des dieux. Écoles et Religions en Europe*, Paris: Editions Belin, S. 143-151.
- Kunz, Ralph/Pfeiffer, Matthias/Frank-Spörri, Katharina/Fuisz, Jozsef (Hg.) (2005): *Religion und Kultur – Ein Schulfach für alle?*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Loretan, Adrian (2005): »Religionsunterrichtskonzepte und ihre rechtlichen Koordinaten«. In: René Pahud de Mortanges/Erwin Tanner (Hg.), *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht/Coopération entre Etat et communautés religieuses selon le droit suisse*, Zürich: Schulthess, S. 357-388.
- Pahud de Mortanges, René (2002): »Islamischer Religionsunterricht – eine Forderung und viele Fragen«. In: René Pahud de Mortanges/Erwin Tanner (Hg.), *Muslimen und schweizerische Rechtsordnung/Les musulmans et l'ordre juridique suisse*, Freiburg i.Ü.: Universitätsverlag, S. 167-187.

6.3 Internet-Adressen

Lehrpläne

- Kanton Aargau: www.ag.ch/lehrplan/de/pub/lehrplan_volksschule/faecher/religion.php
- Zentralschweizer Kantone: www.volksschulbildung.lu.ch/index/ethik_religionen.ht
- Kanton Zürich: www.bildungsdirektion.zh.ch/internet/bi/de/BR/BRB_2006.html

Lehrmittel

Romandie: www.enbiro.ch

Zürich: www.lehrmittelverlag.com

→ 17. RELIGIONEN IN DER MEDIENVERMITTELTEN ÖFFENTLICHKEIT DER SCHWEIZ

KURT IMHOF, PATRIK ETTINGER

1. EINLEITUNG

Religion sorgt zurzeit wieder für Schlagzeilen in den Massenmedien der Schweiz. Das lange Sterben Johannes Paul II. und die Wahl seines Nachfolgers, die Auseinandersetzungen zwischen einem Pfarrer und seinem Bischof, vor allem aber die Diskussionen um den Islam anhand des Karikaturenstreites, die Widerstände gegen den Bau von Minaretten oder die Kopftücher junger Musliminnen sind Themen, über die Medien intensiv berichteten. Die Auseinandersetzung mit »dem Islam« findet darüber hinaus in Form von Strategiepapieren politischer Parteien oder parlamentarischer Vorstösse auch Eingang in die Politik.



Abbildung 1: »Angst vor Muslimen« als Titelthema,
Cover des Magazins *Facts* vom 9. März 2006
Quelle: © *Facts*, 9. März 2006

Auch wenn Religion im Zuge der Säkularisierung weitgehend aus der politischen Öffentlichkeit der Schweiz verbannt schien und nicht mehr zur Legitimierung politischer Entscheidungen herangezogen werden kann (was – wie wir noch zeigen werden – vor nicht allzu langer Zeit auch in der Schweiz noch gebräuchlich war), so kehrt sie doch periodisch als Thema in die öffentliche politische Kommunikation zurück. Diese Rückkehr des Religiösen vollzieht sich insbesondere in Zeiten gesellschaftlicher Verunsicherung. Die Problematisierung des Islam als neues Feindbild nach dem Ende des Kalten Krieges verdeutlicht dies. In Bezug auf das übergeordnete Thema dieses Bandes lässt sich somit festhalten, dass die mögliche Vielfalt der Religionen – präziser: das, was eine Gesellschaft als mögliche Bandbreite religiöser Betätigung duldet – in unregelmässigen Schüben stets neu in der öffentlichen Kommunikation bestimmt wird.

Das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religion bleibt somit auch in einer säkularen Gesellschaft von zentraler Bedeutung – oder genauer: Es wird in immer wieder auftretenden Schüben aktualisiert. Wir werden die Renaissance des Religiösen in der medienvermittelten Öffentlichkeit seit dem Fall des »Eisernen Vorhangs« von 1989 und verstärkt seit den Attentaten des 11. September 2001 in drei Teilen aufzuzeigen versuchen: Teil 2 skizziert die Bedeutung der Öffentlichkeit für moderne, demokratische Gesellschaften (2.1) und zeigt die zentrale Funktion der Massenmedien zur Herstellung von Öffentlichkeit (2.2). Teil 3 setzt sich mit dem Strukturwandel der Öffentlichkeit auseinander, der sich in der Schweiz seit den 60er Jahren und verstärkt seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts vollzieht (3.1). Im Zuge dieses Strukturwandels der Öffentlichkeit verlieren die Konfessionen ihre konfessionell resp. weltanschaulich geprägten Organe und damit auch einen privilegierten Zugang zur Öffentlichkeit. Um sich aktiv Aufmerksamkeit in der massenmedialen Vermittlung zu sichern, müssen sie ihre Öffentlichkeitsarbeit aufbauen und professionalisieren (3.2). Denn ein im Strukturwandel der Öffentlichkeit ausdifferenziertes Mediensystem entscheidet nun nach eigenen, spezifischen Logiken darüber, was der Berichterstattung wert ist oder nicht, und nimmt sich religiöser Themen nur noch selektiv gemäss dieser Eigenlogiken an (3.3). Damit prägt der Strukturwandel der Öffentlichkeit die öffentliche Kommunikation – auch in Bezug auf Religion – nachhaltig. Dies wird in Teil 4 empirisch anhand veränderter Berichterstattungsinhalte und -formen aufgezeigt. Hierzu wird die mediale Thematisierung von Religion im Zeitvergleich anhand der umfangreichsten Berichterstattungsketten (so genannter Kommunikationsereignisse) seit 1920 rekonstruiert und erklärt (4.1). Zudem wird in diesem Teil die Typisierung religiöser Minderheiten in der Berichterstattung der letzten Jahre am Beispiel der

jüdischen und der muslimischen Minderheiten analysiert (4.2). Der Beitrag schliesst mit knappen Überlegungen zu den Chancen und Risiken der Thematisierung des Religiösen in der öffentlichen Kommunikation.

2. ZUR THEORIE MEDIENVERMITTELTEN ÖFFENTLICHKEIT

2.1 Öffentlichkeit: Integration und Selbststeuerung

Moderne, demokratische Gesellschaften sind ohne Öffentlichkeit nicht möglich. Nur dank einer Öffentlichkeit, die prinzipiell allen zugänglich ist, können die Mitglieder einer Gesellschaft dasjenige, was sie als gemeinsame Probleme, Werte und Normen unterstellen können, wahrnehmen. Konkret: In der öffentlichen Kommunikation wird bestimmt, wie sich die schweizerische Gesellschaft selbst wahrnimmt und wie sie damit auch die Grenzen zum Unschweizerischen zieht. Dies macht Öffentlichkeit zum Medium der *Integration* von Gesellschaften. Gewissermassen im Brennglas lässt sich die Integrationsfunktion der Öffentlichkeit in jenen besonderen Phasen beobachten, in denen das Fremde und »Nicht-Schweizerische« problematisiert und dadurch gleichzeitig das Eigene definiert wird. In diesem Prozess werden die Grenzen der Zugehörigkeit immer wieder neu festgelegt und die Normen, Werte wie auch Formen der Konfliktaustragung, durch die sich moderne Gesellschaften integrieren, erneuert. Damit lässt sich an der öffentlichen Kommunikation auch die Integrationsbereitschaft und Integrationsfähigkeit einer Gesellschaft ablesen.

Da demokratische Entscheide auf öffentliche Kommunikation angewiesen sind, ist Öffentlichkeit zugleich auch das Medium der *Selbststeuerung* moderner Gesellschaften. Denn die Relevanz sozialer Probleme wie auch die Form und die Dringlichkeit ihrer Lösung lässt sich verbindlich nur in der öffentlichen Kommunikation entscheiden. Damit ist die öffentliche Kommunikation das entscheidende seismografische Instrument zur gesellschaftsweiten Wahrnehmung sozialer Probleme. Erreichen solche Probleme eine intensive und anhaltende Aufmerksamkeit, dann muss das politische System seine Routinen unterbrechen und sich des neuen Problems annehmen. In diesem Prozess der Selbststeuerung verwandelt sich somit Aufmerksamkeit und die dadurch erreichte Definitionsmacht in politische Macht, die dann in die Sprache des Rechts übersetzt wird.

Drei Ebenen von Öffentlichkeit

Öffentlichkeit bildet sich in verschiedensten Arenen und auf unterschiedlichen Ebenen. So findet Kommunikation über Religion – um

dies an Beispielen zu illustrieren – am Arbeitsplatz oder im Zugabteil statt (Encounter-Öffentlichkeit), dann natürlich in den Gottesdiensten der religiösen Gemeinden (Versammlungsöffentlichkeit) und in der eingangs skizzierten Form auch in den Spalten der Massenmedien (Medienöffentlichkeit).

Diese drei Ebenen von Öffentlichkeit unterscheiden sich in ihrer Reichweite und ihrer Themenvielfalt. Encounter-Öffentlichkeiten bilden sich spontan zwischen wenigen Beteiligten, die sich prinzipiell über beliebige Themen austauschen können; massenmediale Öffentlichkeit erreicht potenziell alle Mitglieder einer Gesellschaft, doch unterliegen hier die Themen einer strikten Auswahl nach professionellen Kriterien. Diese Funktion von Massenmedien, gesellschaftlich relevante Themen zu bestimmen, wirkt auch auf die Kommunikation auf den anderen Öffentlichkeitsebenen zurück.

2.2 Massenmedien

In modernen Gesellschaften bildet sich Öffentlichkeit vor allem durch massenmedial vermittelte Kommunikation, denn nur diese ermöglicht eine auf Dauer gestellte, organisierte und professionalisierte Kommunikation gegenüber einem unbegrenzten Publikum.

Mit Blick auf ihre Inhalte lassen sich Massenmedien unterscheiden nach Medien, die ein möglichst breites Publikum über vielfältige Themen wie Politik, Wirtschaft, Kultur oder Sport informieren (general interest media) und solche Medien, die über ein spezifisches Thema nur einen Ausschnitt des Publikums ansprechen (special interest media). Zudem können Massenmedien nach ihrer Verbreitungsart, als Printmedien, Radio oder Fernsehen, unterschieden werden. Unter diesen Massenmedien kommt einigen aufgrund ihres hohen Beachtungsgrades und dem Umstand, dass sich andere Akteure (Journalisten, Politiker etc.) in der öffentlichen Kommunikation auf sie beziehen, eine herausragende Bedeutung zu. Solche Medien werden als Leitmedien bezeichnet.

Das für die Formen und Inhalte massenmedialer Berichterstattung entscheidende Kriterium ist jedoch die Frage, ob Massenmedien an gesellschaftliche Trägergruppen gebunden oder aber Produkte kommerziell orientierter Medienorganisationen sind. Während bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts Medien des ersten Typs vorherrschten, dominieren seither kommerzialisierte Massenmedien, und auch der öffentlich-rechtliche Rundfunk gerät unter zunehmenden Konkurrenzdruck privater Sender aus dem In- und Ausland. Die Berichterstattung kom-

merzialisierter Massenmedien zeichnet sich durch eine Logik aus, die die Aufmerksamkeit eines möglichst breiten und unspezifischen Publikums durch Beiträge mit so genanntem Nachrichtenwert (Konflikt, Skandal, Personalisierung, Emotionalisierung etc.) erringen will. Diese Verschiebungen in der Medienstruktur sind Teil eines grundlegenden Strukturwandels der Öffentlichkeit.

3. RELIGION UND STRUKTURWANDEL DER ÖFFENTLICHKEIT

3.1 Strukturwandel der Öffentlichkeit

Seit den 60er Jahren und verstärkt seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts lässt sich in der Schweiz ein Strukturwandel der Öffentlichkeit beobachten. In diesem Prozess lösen sich Medien von ihren herkömmlichen gesellschaftlichen Trägerorganisationen (Parteien, Verbände, Kirchen) und werden zu Dienstleistungsorganisationen mit beliebiger Kapitalversorgung, aber hoher Renditeerwartung. Das Publikum dieser Medien bilden nicht mehr die Staatsbürger, sondern die Medienkonsumenten. Die Auswahl- und Interpretationslogiken der Medien richten sich nun primär nach den (Unterhaltungs-)Bedürfnissen dieses Publikums von Medienkonsumenten. Damit gewinnen Faktoren wie Konfliktstilisierung, Skandalisierung, Personalisierung und Privatisierung sowie die Möglichkeit zur Visualisierung (z.B. die Verfügbarkeit von Filmmaterial für das Fernsehen) wesentlichen Einfluss darauf, ob und wie über Vorgänge in der Welt berichtet wird. Insbesondere politische Akteure – aber zunehmend auch solche aus anderen gesellschaftlichen Teilsystemen – passen sich den veränderten medialen Selektions- und Interpretationslogiken an und bemühen sich im Kampf um das knappe Gut Aufmerksamkeit um eine möglichst mediengerechte Aufbereitung ihrer Themen und Aktivitäten. Dies gilt zunehmend auch für die Religion. Dazu der Religionssoziologe Hubert Knoblauch: »Wenigstens sofern religiöse Kommunikation in Gestalt moderner Medien erfolgt, ist sie prinzipiell den Gesetzen des Marktes ausgesetzt.« (Knoblauch 1997: 198)

3.2 Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Religion und medienvermittelter Öffentlichkeit

Im Zuge des Strukturwandels der Öffentlichkeit verlieren die Religionsgemeinschaften resp. die religiösen Milieus ihre Organe (z.B. eigene Zeitschriften und Zeitungen) und damit ihren direkten Zugang zur Öffentlichkeit. Exemplarisch lässt sich das Absterben der konfessionell

geprägten Zeitungen am katholisch-konservativen Zentralorgan *Vaterland* darstellen: Das *Vaterland* entstand 1871 als Produkt wie Instrument der »breiten Mobilisierung des Volkskatholizismus« (Altermatt 1989: 144) im Kulturkampf. Rund hundert Jahre lang war diese Zeitung das Flaggschiff des katholisch-konservativen Lagers in der Deutschschweiz. 1991 sah sich das *Vaterland* aufgrund des Zerfalls seines Milieus und des damit einhergehenden Leserschwunds gezwungen, mit dem freisinnigen Konkurrenzblatt *Luzerner Tagblatt* zu fusionieren. Die aus dieser Fusion entstandene *Luzerner Zeitung* schloss sich bereits fünf Jahre später mit den *Luzerner Neueste Nachrichten* aus dem Hause Ringier zur weltanschaulich neutralen, nur noch regional verankerten Forumszeitung *Neue Luzerner Zeitung* zusammen.

Privatwirtschaftlich organisierte, aber religiös geprägte Wochenzeitschriften wie der katholische *Sonntag* und das reformierte Magazin *Leben & Glauben* konnten sich zwar behaupten, fristen jedoch trotz einer beachtlichen Auflage von je über 80.000 Exemplaren die Existenz von Nischenprodukten in einem kommerzialisierten Medienmarkt.

Etwas anders präsentiert sich die Situation beim öffentlich-rechtlichen Rundfunk, der über seine Konzession dem *Service public* verpflichtet ist, auch wenn das neue Radio- und Fernsehgesetz Religion nur noch implizit als Teil des Kulturauftrags berücksichtigt. Insbesondere in der französischen und der italienischen Schweiz haben die Landeskirchen einen vergleichsweise grossen Einfluss auf die Gestaltung religiöser Sendungen. In der Deutschschweiz liegt die Verantwortung allein bei den Redaktionen, die Landeskirchen konnten jedoch die Zusammenarbeit über spezifische Vereinbarungen institutionalisieren. Doch dass auch das öffentlich-rechtliche Radio und Fernsehen religiöse Sendeangebote im Wettbewerb um Einschaltquoten neu gewichtet, zeigt sich an den Mischformaten mit Besinnlichem und Unterhaltendem. Hier verschieben sich die Gewichte hin zur Unterhaltung.

Die Veränderung massenmedialer Auswahl- und Interpretationslogiken wirkt sich auch auf die Gestaltung der Beiträge zuhanden der Medien aus. Hier kann die katholische Kirche der Schweiz seit 1917 auf die Dienste der zweisprachigen »Katholische Internationale Presseagentur (KIPA/APIC)« zurückgreifen, die die Medien mit Meldungen zu religiösen bzw. kirchlichen Themen versorgt. Doch welche dieser Agenturmeldungen in welchem Umfang durch die kommerzialisierten Massenmedien übernommen werden, entscheidet sich aufgrund derer Auswahllogiken.

Aus diesem Grunde haben die Landeskirchen der Schweiz ihre Medien- und Öffentlichkeitsarbeit ausgebaut, wenn auch zögerlich und mit beschränkten Mitteln. So zeigt sich beispielsweise bei den Informati-

onsstellen der katholischen Bistümer der Schweiz ein erster Professionalisierungsschub Ende der 70er Jahre (Bistum St. Gallen) und weitere in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts (Bistümer Sion, Lugano und Basel). Er manifestiert sich unter anderem in der Anstellung hauptberuflicher Informationsbeauftragter mit einer entsprechenden Ausbildung aus den Bereichen Journalistik oder Public Relations (PR). Dennoch urteilen Praktiker wie Matthias Loretan und Willi Anderau noch 1998, dass die katholische Medienarbeit in der Schweiz über unzureichende organisatorische Strukturen verfüge, um angemessen auf den nachhaltigen Strukturwandel zu reagieren.

Mit den Strukturen veränderten sich auch die Inhalte der öffentlichen Kommunikation in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend. Was dies für die Behandlung religiöser Themen konkret bedeutet, lässt sich zeigen, wenn wir die Berichterstattung der Partei- und Gesinnungspresse bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts mit der aktuellen Berichterstattung der Forums- und Boulevardmedien vergleichen. In der Ära der Partei- und Gesinnungspresse entschieden Redaktionen auf der Basis einer spezifischen Weltanschauung darüber, was aus der Fülle der Vorgänge in der Welt berichterstattungswürdig wurde und wie diese Berichterstattung zu gestalten sei. Insbesondere am Beispiel der Presse des katholisch-konservativen Milieus (z.B. *Vaterland*, *Liberté*, *Giornale del Popolo*) lässt sich zeigen, dass dadurch nicht nur Themen und Akteure des Katholizismus breiten Raum in der Berichterstattung erhielten, sondern die Welt grundsätzlich in der Perspektive des politischen Katholizismus interpretiert wurde. Damit erhielten – wie wir im nächsten Teil detaillierter darstellen – auch Ereignisse der nationalen wie der internationalen Politik einen religiösen Bezug. Unter den Bedingungen eines seiner politischen Bindungen enthobenen und nach ökonomischen Logiken funktionierenden Mediensystems wird die religiöse Deutung politischer Vorgänge obsolet; religiöse Themen und Ereignisse finden nur noch dann breitere Aufmerksamkeit in den Medien, wenn sie sich skandalisieren oder personalisieren lassen. Dafür wird die Berichterstattung gegenüber den religiösen Inhalten gleichgültiger: Personalisieren und emotionalisieren lässt sich gleichermassen der Besuch des Papstes wie der des Dalai Lama. Als Gegenstand der Skandalkommunikation taugen die sexuellen Verfehlungen des Sektenführers wie die des katholischen Priesters.

4. RELIGION ALS THEMA DER ÖFFENTLICHEN KOMMUNIKATION

4.1 Religiöse Themen und Perspektiven in der Berichterstattung Deutschschweizer Leitmedien 1920-1995

Um die Bedeutung religiöser Themen und Perspektiven für die Berichterstattung in zentralen Printmedien systematisch erfassen zu können, greifen wir auf eine Datenbank des fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft – der Universität Zürich zurück, in der die jeweils zehn umfangreichsten, inhaltlich auf denselben Gegenstand bezogenen Berichterstattungsketten pro Jahr in den fünf Tageszeitungen und Leitmedien *Neue Zürcher Zeitung*, *Tagwacht* (resp. *Berner Zeitung*), *Vaterland* (resp. *Neue Luzerner Zeitung*) und *Tages-Anzeiger* seit 1920 sowie *Blick* seit 1960 enthalten sind. Solche thematisch zentrierten Berichterstattungsketten bezeichnen wir als Kommunikationsereignisse.

Kommunikationsereignis

Kommunikationsereignisse sind Berichterstattungsketten von mindestens drei Beiträgen, die sich auf dasselbe Thema bzw. denselben Vorgang beziehen. Ein Kommunikationsereignis definiert sich deshalb durch eine minimale Berichterstattungskontinuität. In den Kommunikationsereignissen spiegelt sich der tägliche Versuch der Redaktionen, die Welt zu interpretieren, Wichtiges von Unwichtigem zu unterscheiden und das Berichterstattungswürdige so zu erzählen, dass das Interesse des Publikums geweckt wird und Zusammenhänge deutlich werden.

Die Berichterstattungsintensivierung in den 30er und späten 40er Jahren verdankt sich zu einem grossen Teil der Berichterstattung über die Situation der grossen christlichen Kirchen im Nationalsozialismus und im Stalinismus. Schon 1933 finden sich im *Vaterland* umfangreiche Kommunikationsereignisse über die Verfolgung der katholischen und – in viel geringerem Ausmasse – der evangelischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. 1934 greift auch die *Neue Zürcher Zeitung* dieses Thema prominent auf. Bis 1937 finden sich in beiden Zeitungen immer wieder Kommunikationsereignisse, in denen das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kirche thematisiert wird. Die Entrechtung und Verfolgung der Deutschen jüdischer Religionszugehörigkeit wird dagegen nur als Nebenaspekt thematisiert.

Die nachstehende Abbildung 2 zeigt den Umfang der durch religiöse Themen und Ereignisse ausgelöst oder durch religiöse Perspektiven geprägten Kommunikationsereignisse pro Jahr seit 1920.

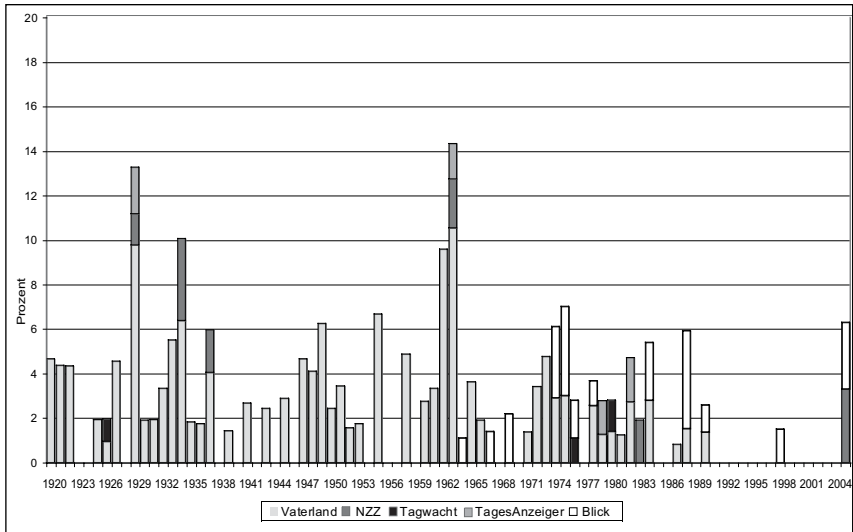


Abbildung 2: Aufmerksamkeit für Religion in Leitmedien der Deutschschweiz 1920-2005

Ein Beispiel zur Interpretation: 1963 ist das Jahr mit der intensivsten Berichterstattung. Dazu trägt insbesondere das *Vaterland* bei, das die Hälfte seiner erfassten Berichterstattung religiösen Themen widmet: dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dem Tod Papst Johannes XXIII. und der Wahl Papst Paul VI. sowie der Diskussion um die Gründung einer katholischen Universität in Luzern. Umgerechnet auf die Gesamtheit aller fünf Zeitungen ist dies immer noch mehr als zehn Prozent der insgesamt erfassten Berichterstattung.

Anhand dieser Grafik lassen sich Verdichtungen bzw. Intensivierungen der Berichterstattung zu religiösen Themen und Ereignissen aufzeigen. Sie finden sich in den 30er Jahren, im beginnenden Kalten Krieg Ende der 40er Jahre, zu Beginn der 60er Jahre sowie Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts.

Quelle: © fög, 2006

Mit der Niederlage und dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschlands ist für das *Vaterland* die Bedrohung der Christenheit noch lange nicht vorbei. Denn für das katholisch-konservative Organ ist der Bolschewismus ein Zwillingbruder des Nationalsozialismus und eine ebenso grosse Bedrohung der »fortschreitend entchristlichten abendländischen Menschheit« (*Vaterland*, 2. Februar 1945). Entsprechend sieht es das Blatt als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, in mehreren Kommunikationsereignissen breit darüber zu informieren, »was in Osteuropa unter der verdammungswürdigen Fuchtel der kommunistischen Gottlosen [...] gegen Kirche, Katholizismus und das Christentum überhaupt geschieht« (*Vaterland*, 8. Januar 1947). Lobend äus-

sert sich das *Vaterland* hingegen über die Diktatur António de Oliveira Salazars in Portugal. Die katholische Staatsauffassung – verkörpert im Dreiklang von Familie, Volk und Staat – habe in Salazar einen grossen Vertreter gefunden (*Vaterland*, 4. Juli 1952). In dieser Perspektive, die Politik vor allem hinsichtlich der Verwirklichung religiöser Ansprüche beurteilt, beleuchtet das *Vaterland* bis in die 60er Jahre auch innenpolitische Ereignisse. Entsprechend finden sich in diesem Leitmedium umfangreiche Kommunikationsereignisse, in denen die Religion im Zentrum steht – und ausschliesslich dort: In den anderen Zeitungen werden die entsprechenden Kommunikationsereignisse entweder nichtreligiös gedeutet oder finden dann kaum Resonanz. Exemplarisch für die enge Verflechtung von Politik und Religion ist die Aussage des *Vaterland*-Redaktors Karl Wick in der Ausgabe vom 22. Januar 1947: »Der Rückzug von Religion und Kirche aus der Politik hiesse gar nichts anderes, als das staatliche Gemeinschaftsleben seiner stärksten geistigen und sittlichen Kraft berauben und dieses Gemeinschaftsleben den grössten Instinkten im Machtkampf ausliefern. [...] Feststehend bleibt im Wandel der Zeiten nur die grundsätzliche Tatsache, dass ohne harmonische Verbindung von Religion und Politik eine gedeihliche staatliche Gemeinschaft nicht möglich ist.«

Die intensive Berichterstattung über das Zweite Vatikanische Konzil, den Tod Papst Johannes XXIII. und die Wahl Paul VI., sowie über das neue Zürcher Kirchengesetz sorgt anfangs der 60er Jahre für eine weitere Verdichtung religiöser Themen in der öffentlichen Kommunikation. Wiederum geht diese Verdichtung fast ausschliesslich auf die Berichterstattung des *Vaterland* zurück; die *Neue Zürcher Zeitung* und der *Tages-Anzeiger* berichten einzig über das Zürcher Kirchengesetz umfangreich.

1964 nimmt sich erstmals das 1959 gegründete Boulevardblatt *Blick* prominent des Themas Religion an. Anlass hierzu ist die Reise Papst Paul VI. nach Israel und Jordanien.

Mit der Synode 72, über die das *Vaterland* von der Vorbereitung 1971 bis zur letzten Session 1975 regelmässig und intensiv berichtet, verdichtet sich die Berichterstattung zum vorläufig letzten Mal. Zugleich zeigt sich ab Mitte der 70er Jahre ein grundlegender Wandel in der Berichterstattung über religiöse Themen und Ereignisse. Das *Vaterland* lockert seine weltanschauliche Bindung und wird über die oben beschriebenen Fusionen zur Forumszeitung *Neue Luzerner Zeitung*. Im Zuge dieser Entwicklung verzichtet das *Vaterland* immer häufiger auf eine ebenso intensive wie exklusive Thematisierung religiöser Ereignisse. Stattdessen finden nun über die Berichterstattung des *Blick* und in geringerem Ausmass auch des *Tages-Anzeiger* Skandalereignisse um »Sekten«

verstärkt Resonanz. Exemplarisch hierfür ist die Skandalberichterstattung über die Methernitha-Sekte, die der *Blick* zur »Vatti-Sekte« umbenennt. Die sexuellen Übergriffe des Sektenführers auf minderjährige Sektenmitglieder bieten den idealen Stoff für eine Sex-and-Crime-Berichterstattung. Selbst das um sein Bestehen kämpfende sozialdemokratische Organ *Tagwacht* nimmt diesen Stoff dankbar und prominent auf.

Mitte der 80er Jahre ist dieser grundlegende Wandel abgeschlossen. Religiöse Themen finden nun in der Regel nur noch dann eine breite Resonanz, wenn sie den neuen Medienlogiken entsprechen. Hierzu gehören die weitere Sektenberichterstattung (*Blick* 1988 und 1994) ebenso wie die Konflikte um Bischof Haas (*Blick* und *Vaterland* 1990), der Seitensprung und Rücktritt von Bischof Vogel (*Blick* 1995) oder die Ermordung von Schweizergardisten im Vatikan (*Blick* 1998). Den vorläufigen Abschluss in dieser Reihe spezifisch religionsbezogener Kommunikationsereignisse bildet die Berichterstattung über das Sterben Papst Johannes Paul II.

Im Rückblick auf das letzte Jahrhundert lassen sich folgende Regelmässigkeiten festmachen. Bis in die 60er Jahre und in abgeschwächter Form bis in die 80er Jahre wird Religion vor allem vor dem Hintergrund spezifischer weltanschaulicher Positionen zum Thema. In unseren Daten zeigt sich dies an der ebenso intensiven wie häufig exklusiven Berichterstattung des *Vaterland*. Darüber hinaus findet Religion in dieser Phase dann Aufmerksamkeit, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche zum Problem wird. Ab Mitte der 70er Jahre ändert sich dies grundlegend. Nun wird die Berichterstattung über Religion durch spezifische Medienlogiken gesteuert, die sich auf die Unterhaltungs- und Orientierungsbedürfnisse der Medienkonsumenten ausrichten. Damit entscheiden zunehmend die Möglichkeiten zur Skandalisierung, Konfliktstilisierung, Personalisierung und Emotionalisierung darüber, ob und in welchem Ausmass Gegenstände des Religiösen zum öffentlichen Thema werden. Mit Blick auf die Akteure lässt sich zeigen, dass überwiegend die katholische Kirche und hier insbesondere die Person des Papstes Resonanz erhält. Sie prägt rund drei Viertel der Kommunikationsereignisse zu religiösen Themen und Ereignissen. Dies ist einerseits auf die Berichterstattung im *Vaterland* zurückzuführen, gilt andererseits in abgeschwächter Form auch noch heute für die weltanschaulich nicht mehr gebundene Forums- und Boulevardpresse. Der Religionssoziologe Roland J. Campiche erklärt dies mit dem hierarchischen System und der Prachtentfaltung des Katholizismus, die dem Starsystem und den televisuellen Anforderungen in der Mediengesellschaft stark entgegenkämen; zu ergänzen wäre aus mediensoziologischer Sicht die rigide Sexu-

almoral, die ein moralisches Gefälle schafft, das sich ausgezeichnet skandalisieren lässt. Daneben finden im Zuge des Strukturwandels der Öffentlichkeit Skandale um Sekten und Themen aus dem Bereich des Okkultismus und der Esoterik erstmals grössere Aufmerksamkeit. Die reformierte Landeskirche und auch die jüdischen Gemeinden finden hingegen kaum Resonanz. Muslime und Islam in der Schweiz werden nach der Zeitenwende 1989 vorerst im Feuilleton zum Thema. Aber erst nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in den USA verdichtet sich diese Berichterstattung. Im Kontext der Berichterstattung über Terror und Krieg bilden sich auch Kommunikationsereignisse aus, in denen die Situation von Muslimen in der Schweiz thematisiert wird. Allerdings gelangen diese Kommunikationsereignisse bis anhin nicht unter die zehn jeweils umfangreichsten Kommunikationsereignisse eines Jahrgangs.

4.2 Typisierung religiöser Minderheiten am Beispiel von Juden und Muslimen

Wie im einleitenden ersten Teil benannt, sind alle Formen kollektiver Identität zur Stabilisierung ihres »Gemeinsamkeitsglaubens« auf das Fremde, Nicht-Zugehörige angewiesen. Identität begründet sich in der öffentlichen Kommunikation also durch die Auseinandersetzung mit dem Nicht-Identischen. Aller Säkularisierung zum Trotz kann auch in modernen demokratischen Gesellschaften die Religionszugehörigkeit – meist kombiniert mit anderen Zuschreibungen – als Ausgrenzungskriterium verwendet werden. Daher ist es entscheidend, ob und in welcher Form religiöse Minderheiten in der öffentlichen Kommunikation problematisiert werden.

Die Thematisierung des Islam im Sinne einer problematisierten Fremdgruppe lässt sich historisch am Ende des Ost-West-Dualismus festmachen. Mit dem Verlust dieses über Jahrzehnte die Wahrnehmung der westlichen Welt strukturierenden Gegensatzes werden neue Differenzsemantiken entlang »neuer« Dimensionen notwendig. Huntingtons zu Beginn der 90er Jahre entwickeltes Konzept vom »Clash of Civilizations« aktualisierte religiös kulturelle Differenzsemantiken und fand in den Ereignissen rund um den 11. September 2001 seine vermeintliche Bestätigung (vgl. Kapitel 3).

In einer Studie zum Einfluss des 11. September auf die Wahrnehmung der Muslime in der Schweiz in schweizerischen Medien kommen die Autoren Kurt Imhof und Mario Schranz (Imhof/Schranz 2003) zum Schluss, dass dieses Ereignis zwar die Aufmerksamkeit für Muslime sprunghaft erhöhte, diese intensivierte Berichterstattung aber über

weite Strecken nicht ausgrenzend war. Nur sehr vereinzelt kolportierten die Medien lokale Vorgänge, die Muslime in ein schlechtes Licht rückten. Ein wichtiger Grund liegt in der Themenführerschaft der Qualitätspresse, etwa der NZZ. Ihre zumeist reflexive Berichterstattung, die häufig von Gastkolumnisten bestritten wurde, garantierte eine differenzierte Darstellung des Islam. Eine weitere Studie (fög 2004), die die Typisierungen von Juden und Muslimen in der schweizerischen Presse im Jahr 2003 analysierte, kommt für diesen rund ein Jahr späteren Untersuchungszeitraum zu einem weniger positiven Bild. Sowohl im Zeitvergleich wie auch im Vergleich zu jüdischen Akteuren erscheinen Muslime 2003 in einem ungleich negativeren Bild in der Medienberichterstattung. Negative Typisierungen, die häufig implizit oder explizit gestützt werden, dominieren. Dieses negative Bild wird zu einem grossen Teil durch die Berichterstattung über den »islamistischen« Terrorismus geprägt. Neben der Täter-Typisierung dominieren die Typisierungen »unaufgeklärt« und »frauenfeindlich«, die häufig auf den Islam generell angewandt werden sowie die Typisierung »fundamentalistisch«, die spezifischer für einzelne Gruppen verwendet wird. Positive Typisierungen wie »fortschrittlich«, »demokratisch«, »friedliebend«, »tolerant« und »integriert« erfolgen zumeist als Reaktionen im Kontext der Islamismus-Terrorismus-Diskussion und spiegeln einen Islam in der Defensive, der seine Vereinbarkeit mit der globalisierten, westlich geprägten »fortschrittlichen und ökonomisch erfolgreichen Welt« in Frage gestellt sieht. Diese Infragestellung trifft tendenziell auch die Muslime in der Schweiz.

Jüdische Akteure hingegen werden sowohl als Individuen wie als Gruppe über weite Strecken positiv dargestellt. Insbesondere klassische antijüdische Stereotype können in der untersuchten Medienöffentlichkeit als weitgehend tabuisiert bezeichnet werden. Allerdings verfestigen sich neue negative Typisierungen, die sich insbesondere im Kontext der Diskussion über den Nahost-Konflikt ausgebildet haben. Prominent zu nennen sind an dieser Stelle: jüdische Akteure als »privilegiert« bzw. als »imperialistisch« (namentlich gegenüber den Palästinensern) und jüdische Akteure als »Täter«, die »Konflikt(e) fördern«. Während sich diese Typisierungen vor allem auf Vertreter des politischen Personals in Israel und auf jüdische Siedler beziehen, ist der Vorwurf, jüdische Akteure würden – zum Beispiel im Zusammenhang mit Kritik an Israel und seiner Nahost-Politik – zunehmend den »Antisemitismus-Vorwurf in inflationärer Weise gebrauchen«, eine unspezifische Zuschreibung, die auch Juden in der Schweiz mit einschliesst.

5. CHANCEN UND RISIKEN DER THEMATISIERUNG DES RELIGIÖSEN IN DER ÖFFENTLICHEN KOMMUNIKATION

Wenn wir abschliessend die Auswirkungen der beschriebenen Trends in der Entwicklung der öffentlichen Kommunikation über Religion überdenken, so lässt sich mit Blick auf die Vielfalt der Religionen in der Schweiz Folgendes festhalten.

Die grossen Landeskirchen sehen sich nach dem Wegfall der weltanschaulich gebundenen Medien mit einem Mediensystem konfrontiert, das sich ihrer Themen und Ereignisse nur noch sehr selektiv annimmt. Breite Resonanz erhalten insbesondere die Person des Papstes sowie Skandalereignisse in der katholischen Kirche, die die Glaubwürdigkeit der Institution untergraben.

Die nichtchristlichen Religionsgemeinschaften in der Schweiz werden oft im Kontext internationaler Kriegs- und Konfliktereignisse thematisiert. Es besteht daher die Gefahr, dass negative Typisierungen aus diesen Kommunikationsereignissen unreflektiert auf die Religionsgemeinschaften übertragen werden. Dies gilt sowohl für den Einfluss der Nahostberichterstattung auf die Wahrnehmung der jüdischen Minderheit in der Schweiz als auch für die Wahrnehmung der muslimischen Minderheit im Kontext der Kommunikationsereignisse zum »islamistischen Terror«. Allerdings gibt es hier einen gewichtigen Unterschied. Während antijüdische Typisierungen aufgrund der historischen Erfahrungen engen Tabugrenzen unterliegen, lassen sich antimuslimische Typisierungen in der öffentlichen politischen Kommunikation bedenkenlos instrumentalisieren.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zu Religion in der Öffentlichkeit und den Medien

De Vries, Hent/Weber, Samuel (2001): *Religion and Media (Cultural Memory in the Present)*, Stanford: Stanford University Press.

Göle, Nilüfer/Amman, Ludwig (Hg.) (2004): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: transcript.

Imhof, Kurt (2006): *Die Diskontinuität der Moderne. Zur Theorie des sozialen Wandels*, vollständig überarbeitete Neuauflage Frankfurt a.M.: Campus.

Imhof, Kurt (2007): *Öffentlichkeit und Krise. Theorie des sozialen Wandels*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Knoblauch, Hubert (1997): »Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 2, S. 179-202.
- Schiffer, Sabine (2005): »Der Islam in den Medien. Ein Beitrag der Medienpädagogik zur Rassismusforschung«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20, 2005, S. 23-30; online unter: www.bpb.de/files/UUJUJO.pdf

6.2 Religionen in der medienvermittelten Öffentlichkeit der Schweiz

- Altermatt, Urs (1989): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger.
- fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft (2004): *Typisierung jüdischer Akteure in den Medien. Vergleichende Analyse von jüdischen und muslimischen Akteuren in der Berichterstattung der Deutschschweizer Medien*, von Markus Meiner/Monica Müller, online unter www.anti-defamation.ch/downloads/dokumente/Analyse_zur_Typisierung_j_discher_Akteure.pdf, Zürich.
- Hussain, Waseem (1996): »Muslime und Musliminnen – Die Angstmacher. Der Islam kommt in Schweizer Medien vielfach schlecht weg. Liegt das aber am Islam allein?« In: *Klartext* 6, 100, S. 24-29.
- Loretan, Matthias/Anderau, Willi (1998): »Kirchliche Medienarbeit vor strategischen Herausforderungen«. In: Urban Fink/René Ziehlmann (Hg.), *Kirche – Kultur – Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag*, Zürich: NZN-Buchverlag, S. 397-423.
- Rebetez, Alain/Lorentzi, Massimo (2003): »Peut-on parler d'islamophobie dans les médias suisses romands?« In: *Boèce. Revue romande des sciences humaines* 6, April-Juni, S. 21-38.
- Schranz, Mario/Imhof, Kurt (2003): »Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation«. In: SAGW (Hg.), *Les musulmans de Suisse – Muslime in der Schweiz. Tagung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften und der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen vom 24./25. Mai 2002 in Freiburg*, Bern: Eigenverlag.
- Stern, Deborah (2004): »Säkularisierte Bevölkerung – säkularisierte Medien? Über das Bild des Christentums in fünf ausgewählten Tageszeitungen im Vergleich zu religionssoziologischen Befunden«. Lizentiatsarbeit am Institut für Publizistikwissenschaft und Medienforschung, Universität Zürich.

6.3 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft: www.foeg.unizh.ch

Katholische Internationale Presseagentur: www.kipa-apic.ch

Katholische Medien: www.kath.ch

Reformierte Medien: www.ref.ch

Wort zum Sonntag: www.wort-zum-sonntag.ch

→ 18. RELIGIÖSE VIelfALT UND RECHT: VON GÖTTLICHEN UND MENSCHLICHEN REGELN

CLA RETO FAMOS

1. EINLEITUNG

1993 entschied das Bundesgericht, dass ein muslimisches Mädchen im Kanton Zürich den Schwimmunterricht der öffentlichen Schule nicht zu besuchen habe (BGE 119 Ia 178). Die Eltern hatten mit ihrem elterlichen Erziehungsrecht und mit dem in der Bundesverfassung und in der Europäischen Menschenrechtskonvention verbrieften Recht der Religionsfreiheit argumentiert. Der Regierungsrat dagegen verwies auf den Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule. Das Bundesgericht sah in der Verweigerung der Dispensationsmöglichkeit einen Verstoss gegen die Religionsfreiheit und entschied, dass die Bedürfnisse Religionsangehöriger fremder Kulturkreise auch im öffentlichen Schulbetrieb soweit als möglich zu berücksichtigen seien.

Solche Entscheidungen der staatlichen Gerichte wie hier zum Schwimmunterricht, zum Kopftuchverbot, zur Frage muslimischer Gräber oder wie 2006 zum Bau eines Minarets in Wangen SO haben in den letzten Jahren grosses Aufsehen erregt. Es handelt sich um wenige Beispiele unter vielen, in denen Recht und Religion zusammentreffen.

Das Verhältnis von Recht und Religion ist dabei vielgestaltiger und komplexer, als man zunächst vielleicht denken würde. Zunächst beeinflussen sich – ganz allgemein – Recht und Religion gegenseitig. Das Recht normiert und beeinflusst das Wirken und Zusammenleben der Religionen. Die Entwicklungen im Bereich des Religiösen prägen ihrerseits die Neuformulierung und die Interpretation von rechtlichen Normen. Das Verhältnis wird komplizierter, wenn man bedenkt, dass das staatliche Recht auf verschiedensten Niveaus und in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (z.B. Schule, Arbeitsplatz, Medien) ganz unterschiedlich ausgestaltet ist und dass wir es auf der Seite der Religion mit *verschiedenen* Religionen zu tun haben. Eine nochmals grössere Vielfalt des Verhältnisses ergibt sich durch die Tatsache, dass Religionen oft eigene Rechtssysteme ausgebildet haben, welche mit staatlichem Recht dann in komplizierte Verhältnisse treten können.

Für die Gesellschaft als Ganzes ist das Verhältnis von Recht und Religion äusserst wichtig. Recht ist generell auf die Normierung des Zusammenlebens und auf den Ausgleich von Konflikten ausgerichtet. Die bundesrechtlichen Regelungen im Bereich der Religion verfolgen beispielsweise ausdrücklich das Ziel, den religiösen Frieden in unserem Land zu bewahren. Nicht alle rechtlichen Normen allerdings erweisen

sich als gleich erfolgreich im Erreichen solcher Ziele. Wenn das Recht beispielsweise zu fairen Lösungen von Konflikten Hand bietet, kann es wesentlich zu einem friedlichen Zusammenleben von Religionsgemeinschaften beitragen. Stützt das Recht dagegen einfach herrschende Machtverhältnisse, indem es einzelne Religionsgemeinschaften gegenüber anderen ungebührlich bevorzugt, kommt es leicht zu Konflikten. Gerade in den letzten Jahrzehnten hat sich das Verhältnis von Recht und Religion durch die wachsende religiöse Pluralität stark verändert.

Die religiöse Landschaft der Schweiz befindet sich im Umbruch. Anstelle von vergleichsweise homogenen katholischen und reformierten Religionsgebieten findet man heute eine wachsende Vielfalt von Religionsgemeinschaften. Die beiden grossen Landeskirchen, die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche, haben zunehmend Mitglieder verloren und ihre ehemaligen Monopolstellungen eingebüsst. Andere Religionen sind eingewandert und haben sich niedergelassen, während gleichzeitig die Zahl der Konfessions- oder Religionslosen gestiegen ist. Diese veränderte religiöse Zusammensetzung der schweizerischen Bevölkerung wirkt sich auch auf das Religionsrecht aus. Beispielsweise wurden verschiedene Kantonsverfassungen verändert, um der neuen religiösen Vielfalt Rechnung zu tragen. In einigen Kantonen haben nun auch nichtchristliche Religionsgemeinschaften im Prinzip die Möglichkeit, sich anerkennen zu lassen. Die wachsende religiöse Vielfalt findet sich aber auch in Gerichtsurteilen wieder. So wurden in den letzten Jahrzehnten Gerichtsurteile immer häufiger im Zusammenhang mit nichtchristlichen Religionen gefällt.

Im Folgenden werden wir in Teil 2 zunächst auf das allgemeine Verhältnis zwischen staatlichem und religiösem Recht eingehen. Anschliessend wird in Teil 3 die Wandlung des Staatskirchenrechts in ein staatliches Religionsrecht und die rechtlichen Regelungen in Bund und Kantonen der Schweiz dargelegt. Schliesslich behandelt Teil 4 aktuelle Fragen rund um Recht und Religion in der Schweizer Gegenwart.

2. STAATLICHES RECHT UND RELIGIÖSE RECHTSSYSTEME

Der Staat muss mit seinem Recht auch das Gebiet des Religiösen regeln. Die Schweiz als moderner Bundesstaat ist aus der Notwendigkeit entstanden, zwischen den verfeindeten konfessionellen Lagern nach dem Krieg 1848 eine neue Friedensordnung zu schaffen.

Neben diesem staatlichen Recht existieren jedoch verschiedene autonome religiöse Normensysteme, da die meisten Religionsgemeinschaften ein eigenes religiöses Recht oder zumindest quasi-rechtliche Regelungen kennen. Die römisch-katholische Kirche besitzt beispiels-

weise in ihrem *Codex Iuris Canonici* ein eigenes, grundsätzlich universal anwendbares Rechtsbuch mit einer differenzierten Rechtssystematik (das sogenannte Kanonische Recht). Dieses kirchliche Recht hat im Mittelalter wesentliche Elemente des Römischen Rechts übernommen und in einer Zeit, als das staatliche Recht dazu nicht mehr fähig war, weitergeführt. Demgegenüber hat sich das evangelische Recht aus historischen Gründen – die Reformation hat sich stark auf die Hilfe staatlicher Institutionen abgestützt – in enger Verflechtung mit dem staatlichen Recht entwickelt. Viele reformierte Kantonalkirchen waren bis vor wenigen Jahrzehnten völlig in den Staatsapparat integriert und als unselbstständige staatliche Anstalten verfasst. Das muslimische Recht, die *Sharia*, kennt seinerseits eine lange Tradition und verschiedene Ausprägungen und hat heute in vielen Ländern der Welt einen starken Einfluss, der in den letzten Jahren noch zugenommen hat.

Das Verhältnis zwischen Staat und Religion kann sehr verschieden geregelt werden. In der Geschichte Europas ist die Staatsentwicklung meist als eine Emanzipation von kirchlicher Dominanz verlaufen. Der moderne westliche Staat hat sich seine Souveränität – die Kompetenz, letztgültige Normen zu erlassen – in Auseinandersetzung mit der Kirche erstritten.

In verschiedenen Ländern sind ganz unterschiedliche Modelle von Unterordnung und Koordination zwischen Staat und Kirche entwickelt worden. Während beispielsweise in Frankreich das Prinzip der strikten Trennung von Staat und Religion prägend wirkt, wird der orthodoxen Kirche in Griechenland ein erheblicher Einfluss auf das staatliche Recht zugestanden. In der Schweiz gilt seit der Gründung des liberalen Bundesstaates grundsätzlich das Primat des staatlichen Rechts. Die Religionsgemeinschaften werden zwar innerhalb des staatlich gesetzten Rahmens in ihrer Autonomie anerkannt. Sie geniessen auch als Gemeinschaften Religionsfreiheit. Aber sie sind dem Staat grundsätzlich nicht gleichgestellt. In einer Situation des religiösen Pluralismus stösst dieses Konzept auf weniger Opposition als in einer homogenen Religionslandschaft mit einer dominanten Konfession.

3. RECHTLICHE REGELUNGEN IN BUND UND KANTONEN

3.1 Vom Staatskirchenrecht zum staatlichen Religionsrecht

Das staatliche Religionsrecht der Schweiz ist stark von geschichtlichen Faktoren geprägt und hat ein grosses Beharrungsvermögen bewiesen. Seit dem Erlass der Bundesverfassung 1874 hat sich an den Grundsätzen nichts Wesentliches mehr geändert. Damals bestanden allerdings

noch homogene konfessionelle Gebiete. Die konfessionelle Durchmischung begann sich erst im 20. Jahrhundert im Zuge der innerschweizerischen Wanderbewegungen und der europäischen und schliesslich globalen Migrationsströme zu entwickeln. Es hat Jahrzehnte gedauert, bis sich die veränderten konfessionellen Verhältnisse im Staatskirchenrecht abzubilden begannen. Im Kanton Zürich zum Beispiel wurde die römisch-katholische Kirche erst 1963 öffentlich-rechtlich anerkannt. In ähnlicher Weise beginnt auch die religiöse Pluralisierung durch die Ausbreitung von Gemeinschaften aller grossen Weltreligionen und einer grossen Zahl von weiteren religiösen Strömungen nur schrittweise ihre Spuren im Recht zu zeigen. So entwickelt sich das ehemalige Staatskirchenrecht, das von der Beziehung zwischen dem Staat und den grossen christlichen Kirchen geprägt war, zu einem staatlichen Religionsrecht, welches den genannten Veränderungen Rechnung trägt und auch begrifflich die religiöse Neutralität des Staates zum Ausdruck bringt. Nicht mehr nur die christlichen Kirchen, sondern alle Religionsgemeinschaften sind nun im Blick und werden zunehmend als gleichwertige Partner anerkannt.

3.2 Bundesrecht

Das Religionsrecht ist in der Schweiz auf Bundes- und Kantonsebene angesiedelt. Das Bundesrecht regelt die wichtigsten Eckpfeiler des schweizerischen Religionsrechts – vor allem die Religionsfreiheit – und überlässt den Kantonen einen grossen Spielraum für die konkrete Ausgestaltung.

Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft

vom 18. April 1999 – Art. 15

1. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet.
2. Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen.
3. Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen.
4. Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.

Die Rechtswissenschaft unterscheidet bei der Religionsfreiheit (der Begriff Glaubens- und Gewissensfreiheit wird dabei gleichbedeutend verwendet) verschiedene Teilgehalte. Der *subjektive* oder individualrechtli-

che Teilgehalt schützt den Einzelnen vor ungerechtfertigten staatlichen Eingriffen. Der *objektive* oder institutionell-konstitutive Teilgehalt prägt alle Bereiche des staatlichen Handelns und kristallisiert sich etwa im Grundsatz der religiösen Neutralität des Staates: Der Staat muss in seiner Tätigkeit allen Religionen gegenüber fair und nicht diskriminierend handeln.

Der *negative* Teilgehalt umreisst das, was dem Eingriff des Staates entzogen ist. Der Einzelne muss sich sozusagen nicht alles vom Staat gefallen lassen. Dieser Aspekt des Abwehrrechts des Individuums gegenüber dem Staat stand historisch betrachtet am Anfang der Entwicklung der Religionsfreiheit.

Der *positive* Teilgehalt der Religionsfreiheit verpflichtet den Staat, nicht nur Religion zuzulassen, sondern den Einzelnen in seiner Entfaltung auch aktiv zu fördern. Das führt beispielsweise dazu, dass auch im Strafvollzug die Möglichkeit geboten werden muss, seine religiösen Überzeugungen einzeln oder in Gemeinschaft zu leben.

Der *individualrechtliche* Teilgehalt der Religionsfreiheit schützt den Einzelnen. Dazu kommt die *kollektive* Religionsfreiheit, welche auch die gemeinschaftliche Religionsausübung schützt und deshalb den Religionsgemeinschaften bestimmte Rechte zuweist.

Die Grundrechte unterliegen in einem politischen Gemeinwesen regelmässig gewissen Einschränkungen. Die Religionsfreiheit darf aber wie andere Grundrechte nur unter bestimmten Voraussetzungen eingeschränkt werden: Die Einschränkung muss auf einer gesetzlichen Grundlage beruhen, und sie muss im öffentlichen Interesse liegen. Zusätzlich muss sie dem Grundsatz der Verhältnismässigkeit entsprechen, und der Kerngehalt des Grundrechts darf durch den Eingriff nicht tangiert werden.

3.3 Kantonales Recht

Die Bundesverfassung überlässt es den Kantonen, ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften zu definieren.

*Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft
vom 18. April 1999 – Art. 72*

1. Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig.
2. Bund und Kantone können im Rahmen ihrer Zuständigkeit Massnahmen treffen zur Wahrung des öffentlichen Friedens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Die Kantone haben die Kompetenz, ihre Beziehung zu den Religionsgemeinschaften zu regeln, seit der Gründung des Bundesstaates 1848 im Wesentlichen behalten. Eine Vereinheitlichung des diesbezüglichen Rechts durch den Bund hat – mit Ausnahme der wichtigsten Grundsätze, insbesondere in Bezug auf die Religionsfreiheit – nicht eingesetzt und scheint auch nicht absehbar. Entsprechend existiert eine föderalistische Vielfalt von Systemen, die noch heute durch die geschichtliche Entwicklung der Konfessionen geprägt sind und damit eher den religionsgeschichtlichen Stand des 19. Jahrhunderts abbilden. Man unterscheidet in der Regel vier kantonale religionsrechtliche Modelle:

1. Kantone mit reformierter Tradition (AR, BL, BS, BE, SH, VD, ZH) zeichnen sich durch eine enge Verbindung zum Staat aus, die sich zum Teil bis heute erhalten hat. Die reformierten Landeskirchen waren bis vor kurzem in den Staat integriert, der einen grossen Teil der kirchlichen Verhältnisse regelte. In den letzten Jahren hat sich eine Tendenz zur Entflechtung angebahnt. Ein Beispiel: Der Kanton Zürich schrieb bis vor kurzem den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen die Ausgestaltung ihres Wahlrechts vor. Ein kirchliches Ausländerstimmrecht war den Kirchen so aus staatskirchenrechtlichen Gründen verwehrt, was bei der römisch-katholischen Kirche dazu führte, dass über ein Drittel aller erwachsenen Kirchenmitglieder bei kirchlichen Wahlen und Abstimmungen nicht stimmberechtigt war. Mit der neuen Kantonsverfassung fällt die Ausgestaltung des kirchlichen Wahlrechts in die Autonomie der Kirchen.
2. Kantone mit katholischer Tradition (AI, FR, JU, LU, NW, OW, SZ, SO, TI, VS, ZG). Hier hat sich die römisch-katholische Kirche seit je eine grosse Autonomie bewahrt. Der Staat anerkennt die Kirche in ihrer Selbständigkeit und gewährt ihr einen grossen gesellschaftlichen Einfluss. Typisch für die katholische Kirche ist eine organisatorische Doppelstruktur: Neben der kanonischen, nach hierarchischen Prinzipien aufgebauten kirchlichen Institution steht eine vom staatlichen Recht geformte, nach demokratischen Grundsätzen geordnete staatskirchenrechtliche Organisation.
3. Paritätische Kantone (AG, GL, GR, SG, TG), in denen sich zur Zeit der Entstehung dieses religionsrechtlichen Modells zwei etwa gleich grosse konfessionelle Blöcke gegenüberstanden. Die Gleichbehandlung der christlichen Konfessionen (Parität) wurde hier schon früh verwirklicht.
4. Das Trennungsmodell (NE und GE). In den Kantonen Genf und Neuchâtel wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften nicht

mehr weitergeführt. Alle religiösen Gruppen sind nun im Privatrecht organisiert. Die staatlichen Unterstützungsleistungen werden stark limitiert. Und auch die grossen christlichen Kirchen haben in diesen Kantonen kein juristisch durchsetzbares Recht auf Besteuerung ihrer Mitglieder mehr. Diese Kirchen haben deshalb seit Jahren mit finanziellen Problemen zu kämpfen.

4. AKTUELLE FRAGEN: RISIKEN UND CHANCEN

Die religiöse Pluralisierung führt an einigen Stellen des Rechts zu einem Anpassungsdruck. Dies ist für das Recht als soziales Normensystem ein normaler Zustand. Insgesamt ist die Dynamik des staatlichen Religionsrechts derjenigen anderer Rechtsgebiete vergleichbar.

4.1 Ausweitung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung

Durch die öffentlich-rechtliche Anerkennung werden Religionsgemeinschaften zu öffentlich-rechtlichen Körperschaften. Als solchen obliegen ihnen in der Regel eine Reihe von Rechten und Pflichten. Zu den Rechten gehört oft, Steuern von natürlichen und juristischen Personen erheben zu dürfen. Zu den Pflichten gehört beispielsweise, sich nach demokratischen Grundsätzen und als einheitliche Vertretung zu organisieren, was gewisse Einschränkungen mit sich bringen kann. Alle anderen Religionsgemeinschaften verbleiben im Privatrecht und müssen sich in der Regel als Vereine oder Stiftungen organisieren.

Die Anzahl von Religionsgemeinschaften hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte vervielfacht. Die Muslime sind in den letzten dreissig Jahren von einer kleinen Minderheit zu der grössten religiösen Gruppe nach den Christen geworden. Hindus und Buddhisten leben in ansehnlicher Zahl in der Schweiz. Trotzdem beschränkt sich die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz seit Jahrzehnten auf vier religiöse Gemeinschaften: die evangelisch-reformierte, die römisch-katholische und die christ-katholische Kirche sowie die jüdische Gemeinschaft. Diese Situation ist aus Sicht der Rechtsgleichheit zunehmend fragwürdig geworden. Eine differenzierte Behandlung durch den Staat darf grundsätzlich nur dann erfolgen, wenn sachliche Gründe dies rechtfertigen. Für die beiden grossen Kirchen kann allein ihre Grösse als ein solches sachliches Unterscheidungskriterium gelten. Die christ-katholische Kirche, die nach den Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil entstand und die heute zahlenmässig kleiner ist als manche Freikirche, wurde von einigen Kantonen bewusst als Gegenkraft zur römisch-katholischen Kirche gestärkt. Im Falle des Judentums, ebenfalls eine in der Schweiz zahl-

lenmässig sehr kleine Gruppe, wird meist auf die kulturelle Bedeutung und den historischen Zeichencharakter einer Anerkennung verwiesen.

Auch wenn diese Begründungen im Einzelnen durchaus nachvollziehbar sein mögen, bleibt doch die faktische Begrenzung des Rechtsinstituts der öffentlich-rechtlichen Anerkennung auf lediglich vier Religionsgemeinschaften fragwürdig.

Grundsätzlich ist die Ausweitung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung in allen Kantonen möglich, allerdings ist dazu in vielen Kantonen eine Verfassungsänderung nötig. Ein durchsetzbarer Rechtsanspruch, wie er in vielen Gebieten des öffentlichen Rechts üblich ist, existiert noch nicht. Insofern scheint die Situation derjenigen der Einbürgerung ähnlich: Das Demokratie- und das Rechtsstaatsprinzip stehen im Widerstreit. Zurzeit gibt es keine Instanz, welche die Rechtmässigkeit eines Entscheids für oder gegen öffentlich-rechtliche Anerkennung überprüft. Das Volk (zum Teil das Parlament) behält sich das Recht vor, über eine Anerkennung zu entscheiden und betrachtet diese Frage als eine politische. Dies mag für die Akzeptanz der Anerkennung in der Bevölkerung sinnvoll sein, ist aber aus rechtsstaatlicher Sicht problematisch.

4.2 Neuer Blick auf die Religionsfreiheit angesichts religiöser Vielfalt

Die Religionsfreiheit schützt den Einzelnen vor ungerechtfertigten Eingriffen des Staates. Die in der Einleitung dargestellte Entscheidung des Bundesgerichts im Falle des Schwimmunterrichts für ein muslimisches Mädchen hat zu einer breiten Debatte geführt. Wo sind die Grenzen der religiösen Freiheit in der öffentlichen Schule zu ziehen? Wie ist angesichts der religiösen Pluralität in den Schulzimmern die Qualität und Einheitlichkeit des Unterrichts zu gewährleisten? Obwohl die öffentlichen Debatten oft äusserst kontrovers geführt wurden, war die rechtliche Praxis bisher meist von Pragmatismus und gegenseitiger Toleranz geprägt. Während in den 90er Jahren die Kruzifix-Urteile grosses Aufsehen erregten, war es in den letzten Jahren die Frage des Kopftuchverbotes, welche die Gemüter erhitze. Anders als in Frankreich steht in der Schweiz ein Kopftuchverbot für Schülerinnen nicht zur Debatte. Wohl aber kann ein Kopftuchverbot für Lehrpersonen verfassungsmässig sein. Das Bundesgericht bestätigte 1997 das Genfer Verbot gegen eine muslimische Primarlehrerin, mit dem Kopftuch Unterricht an der öffentlichen Schule in Genf zu erteilen (BGE 123 I 296). Das Gericht schätzte die Gefahr der religiösen Beeinflussung durch eine Lehrerin an der Primarschule als erheblich ein und sah damit das Gebot der religiösen

Neutralität der Schule verletzt. In höheren Klassen – so das Bundesgericht – könnte sich die Situation durchaus anders darstellen. Die religiöse Pluralisierung wird in Zukunft vermehrt solche Konflikte mit sich bringen und eine feine Austarierung zwischen religiöser Freiheit und religiöser Neutralität des Staates nötig machen.

4.3 Kooperation mit und Finanzierung von religiösen Gemeinschaften

Auch wenn der moderne Staat dem Grundsatz der religiösen Neutralität verpflichtet ist, existiert doch eine Reihe von Feldern der begrenzten *Kooperation* zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Der Staat kann entweder durch einen Erlass (Verfassung, Gesetz oder Verordnung), durch eine Vereinbarung oder durch formlosen Kontakt mit Religionsgemeinschaften kooperieren. Verträge (oder Konkordate) wurden vor allem mit der römisch-katholischen Kirche abgeschlossen, die vom Umstand profitiert, dass der Heilige Stuhl ein Rechtssubjekt des Völkerrechts ist und damit auf völkerrechtlicher Ebene direkt mit anderen Staaten verhandeln kann. Es gibt aber auch Verträge mit anderen Religionsgemeinschaften. Ein Beispiel: Im Jahre 2000 hat der Kanton Neuenburg – der grundsätzlich als Trennungskanton gilt – einen Vertrag (ein sogenanntes Konkordat) mit der evangelisch-reformierten, der römisch-katholischen und der christ-katholischen Kirche abgeschlossen. In diesem Konkordat werden Themen wie die staatliche Subventionierung kirchlicher Tätigkeiten, das Einziehen der freiwilligen Beiträge der Mitglieder durch den Staat und der Religionsunterricht an staatlichen Schulen geregelt.

Öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften können in verschiedener Weise vom Staat finanziert oder in ihrer Eigenfinanzierung unterstützt werden. Man unterscheidet direkte Finanzierung, indirekte Finanzierung, Direktzahlung und Recht auf Besteuerung.

Neben der direkten Finanzierung von gemeinsamen Projekten wie die Spitalseelsorge oder die in den letzten Jahren aufgebaute Asylseelsorge ist das Recht der Besteuerung in der Regel die wichtigste Einnahmenquelle der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften. Die Besteuerung der juristischen Personen ist trotz massiver Kritik gerade von Seiten der Rechtsgelehrten durch das Bundesgericht immer gestützt worden: Die über hundertjährige Rechtsprechung wurde im Jahre 2000 bestätigt (BGE 126 I 122). Die älteste und zugleich umstrittenste Art der Finanzierung ist die Direktzahlung, welche zum Teil mit Verweis auf so genannte historische Rechtstitel immer noch vorgenommen wird. Schon die Bundesverfassung von 1874 hat diese Form der Kirchenfinanzierung

stark eingeschränkt, allerdings nur auf Gemeindeebene, weshalb die kantonale Besoldung der Pfarrer (z.B. in Bern, Waadt und Zürich) zulässig blieb. In einer pluralisierten Religionslandschaft sind solche staatliche Zahlungen zunehmend fragwürdig, solange sie nur auf historische Rechtstitel gestützt werden.

Eine wichtige Form der indirekten Finanzierung besteht in der Tatsache, dass einige Kantone theologische Fakultäten unterhalten, welche konfessionell orientiert sind. Hiermit wird ein erheblicher Beitrag an die Ausbildung der Geistlichen der drei Landeskirchen geleistet, was einer Subventionierung gleichkommt. Andererseits wird durch die Anbindung der Theologie an den wissenschaftlichen Diskurs ein wichtiges religionspolitisches Zeichen gesetzt. Nicht die Tatsache an sich, dass der Staat theologische Fakultäten unterhält, ist problematisch. Denn der Staat hat durchaus ein Interesse an der kritischen Selbstreflexion der Religionen, wozu die christliche Theologie in den letzten Jahrzehnten sehr viel beigetragen hat. Wohl aber lässt die heutige Beschränkung auf die drei Landeskirchen (und einige jüdischen Studien gewidmete Lehrstühle) und die Verteilung der Fakultäten auf die Konfessionen kritische Fragen offen.

4.4 Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

Der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen ist von Kanton zu Kanton sehr unterschiedlich ausgestaltet. Die Trägerschaft kann beim Kanton oder bei den Religionsgemeinschaften liegen, ebenso können die Lehrkräfte Staatsangestellte oder kirchliches Personal sein. Auch in Bezug auf den Inhalt des Religionsunterrichts gibt es eine grosse Bandbreite: Neben konfessionellem kennen einige Kantone auch überkonfessionellen Unterricht. Die Bundesverfassung legt fest, dass jede Person das Recht hat, aber niemand gezwungen werden darf, religiösem Unterricht zu folgen (positive und negative Religionsfreiheit). Damit muss staatlicher Religionsunterricht fakultativ bleiben – man kann, muss aber nicht teilnehmen. Bisher gab es daher beim schulischen Religionsunterricht immer eine Abmeldemöglichkeit. Der Kanton Zürich konzipierte einen für alle Schülerinnen und Schüler obligatorischen Religionsunterricht »Religion und Kultur«, welcher verschiedene Religionen behandelt. Ob dies ein »religiöser Unterricht« im Sinne der Bundesverfassung sei, wird im Klagefall durch die Gerichte zu entscheiden sein. Bleibt es in der Schule bei einem reinen »Teaching *about* religion« (statt einem »Teaching *in* religion«), so kann dies durchaus legitim erscheinen. Denn das Informieren über die verschiedenen Religionen muss in einer Zeit des religiösen Pluralismus wohl als unabdingbare Aufgabe ei-

nes notwendigen Dialogs und damit auch als legitimer Teil des staatlichen Bildungsauftrags gelten.

4.5 Strafrechtliche Normen und ihre veränderte Wahrnehmung

Der so genannte Karikaturenstreit, der sich seit Herbst 2005 um die Publikation von Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Zeitung zu einem globalen Konflikt entwickelte und im Frühling 2006 einen Höhepunkt erlebte, hat die Notwendigkeit eines reflektierten und bewussten Nebeneinanders von unterschiedlichen religiösen Traditionen stark ins öffentliche Bewusstsein gebracht. Seit der Reformation im 16. Jahrhundert existierten Schmähverbote, welche auf die konfessionellen Spannungen dämpfend wirkten. Ein solches Schmähverbot findet sich noch heute im Schweizerischen Strafgesetzbuch. Nach Art. 261 (Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit) kann mit Gefängnis oder Busse bestraft werden, wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugungen anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet. Allerdings hat sich das Sittlichkeitsempfinden in religiösen Fragen in den letzten Jahrzehnten stark gelockert. Was insbesondere im christlichen Bereich noch vor kurzem die Gemüter stark erregt hätte, wird heute in einem zunehmend säkularisierten Umfeld oft nicht mehr als anstössig empfunden. Die religiöse Pluralisierung hat hier zu einer veränderten Wahrnehmung geführt. In Zukunft wird sich wohl auch das Recht wieder vermehrt mit der Frage beschäftigen müssen, wie religiöse Konflikte frühzeitig entschärft werden können, wenn ethische Normen und Standesregeln der Medien dies nicht mehr vermögen.

5. VERTIEFENDE LITERATUR

5.1 Allgemein zu Recht und Religion

Kälin, Walter (2000): *Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft*. Zürich: NZZ Verlag.

Klinkhammer, Gritt/Frick, Tobias (Hg.) (2002): *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratische Gesellschaften*, Marburg: diagonal.

5.2 Staatliches Religionsrecht der Schweiz

- Cattacin, Sandro/Famos, Cla Reto/Duttwiler, Michael/Mahnig, Hans (2003): *Staat und Religion in der Schweiz – Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen*, Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus; auch komplett online.
- Famos, Cla Reto (1999): *Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips*, Freiburg i.Ü.: Universitätsverlag.
- Kraus, Dieter (1993): *Schweizerisches Staatskirchenrecht: Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene*, Tübingen: Mohr.
- Loretan, Adrian (Hg.) (1995): *Kirche – Staat im Umbruch: Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und andern Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich: Schulthess.
- Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hg.) (2005): *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht/Coopération entre Etat et communautés religieuses selon le droit suisse*, Zürich: Schulthess.
- Winzeler, Christoph (2005): *Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz*, Zürich: Schulthess.

5.3 Rechtsquellen

- Frey, Jakob (Hg.) (1999): *Kantonales Recht*, Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht, Beiheft 2 (Schweizerische Kirchenrechtsquellen Bd. 1).
- Frey, Jakob/Karlen, Peter (Hg.) (2000): *Religionsrecht des Bundes*, Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht, Beiheft 3 (Schweizerische Kirchenrechtsquellen Bd. 2).
- Winzeler, Christoph (Hg.) (2004): *Konkordate und andere Verträge*, Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht, Beiheft 5 (Schweizerische Kirchenrechtsquellen Bd. 3).

5.4 Internet-Adressen (Auswahl)

- Institut für Religionsrecht der Universität Freiburg i.Ü.: www.unifr.ch/religionsrecht
- Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht/Annuaire suisse de droit ecclésial: www.kirchenrecht.net/ch/sjkr
- Schweizerisches Bundesgericht: www.bger.ch
- Systematische Sammlung des Bundesrechts: www.admin.ch/ch/d/sr/sr.html

→ 19. VIELE GÖTTER, EINE DEMOKRATIE: RELIGIÖSE PLURALITÄT UND POLITIK

PETER VOLL

1. EINLEITUNG

Am Anfang der politisch modernen Schweiz, d.h. des Bundesstaates von 1848, steht ein Bürgerkrieg, in dem es – auch – um Religion ging. In der Folge bestimmte der Gegensatz zwischen religiös gebundenen und säkularen Gruppierungen, in erster Linie zwischen dem antiklerikalen Freisinn und den Katholisch-Konservativen, die politische Landschaft über eine lange Zeit. Das allein mag schon das Interesse an der Frage begründen, in welchem Verhältnis Religion und Politik in der Schweiz stehen, seit der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus durch eine grössere Vielfalt religiöser Orientierungen abgelöst worden ist. Schlagen sich religiöse Unterschiede immer noch – oder wieder – in politischen Differenzen nieder? Und umgekehrt: Wie nehmen Parteien und andere politische Akteure religiöse Themen auf und machen sie damit zu politischen »Issues«? Diesen Fragen gilt das vorliegende Kapitel. Um die aktuellen Tendenzen (Teil 4) zu verstehen, sollen zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur Politik und zu ihrem Verhältnis zur Religion (Teil 2) angestellt und anschliessend die geschichtliche Entwicklung in Teil 3 etwas detaillierter geschildert werden.

2. POLITIK UND RELIGIONEN IN DER SCHWEIZ

2.1 Politik und politisches System

Unter Politik wird in einem sehr allgemeinen Sinne der Prozess verstanden, in dem für Bewohnerinnen und Bewohner eines Territoriums verbindliche Entscheide zustande kommen. Diese Entscheidungen sollen für alle Geltung haben, unabhängig davon, ob der oder die davon betroffene Einzelne einverstanden ist oder nicht, und sie müssen nötigenfalls auch gegen Widerstand durchgesetzt werden. In der Politik geht es also um *Macht*. Politisches Handeln zielt demnach darauf ab, die für alle verbindlichen Entscheidungen im Sinne der Handelnden zu beeinflussen. In einer Demokratie ist Macht dadurch kontrolliert und legitimiert, dass die letzten Entscheidungen durch Wahlen an »Volksvertreter« (Parlamentarier, Inhaber politischer Ämter) delegiert werden oder – wie in der Schweiz – in Sachabstimmungen durch eine Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger selbst getroffen werden. Auf diese Weise sind die politischen Entscheide an die Deutungen der Stimm- und Wahlberechtig-

ten – wenn auch nicht an diejenigen aller Entscheidunterworfenen, man denke an Ausländer und an Kinder – gekoppelt; Macht wird dadurch legitimiert und braucht deshalb nicht in jedem Moment als solche in Erscheinung zu treten.

Ein politisches System wird im Kern durch jene Institutionen – Gremien, Verfahren und deren rechtliche Kodifizierung – gebildet, in denen kollektiv bindende Entscheidungen vorbereitet und getroffen werden. Um diesen Kern organisieren sich Gruppen, die aktiv auf die Entscheidungsorgane einzuwirken suchen, insbesondere Parteien und Interessenverbände. In der Schweiz als einem föderalistisch aufgebauten Staatsgebilde finden sich diese Institutionen auf drei Ebenen, deren Verhältnis zueinander ebenfalls in politischen Prozessen geregelt wird: der Gemeinde, dem Kanton und dem Bund.

2.2 Wechselwirkungen und Spannungen im Verhältnis von Religion(en) und Politik

Hält man sich an die allgemeine Definition des Politischen, so kann Religion durchaus als eine oder gar als alleinige Quelle politischer Entscheidungen auftreten. Tatsächlich dominieren in der Geschichte religiös legitimierte Formen der Herrschaft. Sind Politik und Religion aber einmal auseinander getreten, wie das zumindest in wesentlichen Punkten in allen modernen rechtsstaatlich-demokratischen Ordnungen der Fall ist, so entstehen zwischen ihnen Wechselwirkungen, die immer auch Spannungen zwischen beiden Sphären beinhalten:

1. So treten etwa religiöse Gruppierungen oder religiös motivierte Einzelne als Akteure in der politischen Arena auf und versuchen, die politischen Entscheidungen zu beeinflussen. Der durch Religionen erhobene Anspruch auf letzte Deutung der Wirklichkeit – und damit auch auf höchste Relevanz für menschliches Handeln –, kollidiert aber potenziell mit dem Anspruch auf Gehorsam gegenüber den einmal gefällten Entscheiden. Diese Kollision ist umso heftiger, als die religiösen Regeln als unverfügbar, die machtgestützt-staatlichen aber als menschengemacht und damit auch veränderbar gelten. »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5, 29), ist eine Formel, die das Christentum dafür geprägt hat. Beispiele aus der jüngeren Schweizer Geschichte sind etwa die religiös begründete Verweigerung des Militärdienstes oder der Anspruch, abgewiesenen Asylbewerbern »Kirchenasyl« gewähren zu dürfen.
2. In der andern Richtung tritt die Politik den Religionen gegenüber als Regulatorin auf, die das religiöse Feld absteckt und seine Rahmenbe-

dingungen festlegt. Sollen die verschiedensten Bekenntnisse und Weltanschauungen im selben Staat koexistieren, kann sich der Staat aber gerade nicht auf eine von ihnen stützen. Die neuzeitliche Staatsrechtslehre seit Hobbes hat den Staat daher als befriedende Grösse über den streitenden Konfessionen konzipiert, auch wenn die neuzeitlichen Staaten in der Realität vielfach Konfessionen und Konfessionskonflikte in den Dienst ihrer inneren und äusseren Konsolidierung gestellt haben. Aus staatlicher Perspektive kann deshalb Religion keinen Massstab des Handelns abgeben, es sei denn im Sinne eines grössten gemeinsamen Nenners der vorfindbaren Religionen. Dass sich ein derartiger (»zivilreligiöser«) Minimalkonsens formulieren lässt, kann jedoch nicht als gesichert gelten. Wenn die Religionen ihren eigenen Anspruch höher gewichten als denjenigen des Staates, so muss sich dieser umgekehrt über jene stellen. Das bedeutet auch, dass innerhalb der politischen Institutionen ein hoher Grad religiöser Abstinenz verlangt wird. Religiösen Äusserungen von Politikerinnen oder Politikern sind im institutionellen Rahmen des Parlaments und vor allem der Regierung enge Grenzen gesetzt.

2.3 Religionspolitik im Föderalismus

In der schweizerischen Geschichte waren die aus der konfessionellen Vielfalt resultierenden Konflikte zunächst vor allem auf der staatlichen Ebene selber, d.h. zwischen den Kantonen, spürbar und schwächten lange Zeit den Staatenbund. Neben der Sprachenvielfalt dürfte denn auch die konfessionelle Pluralität wesentlich zur Entstehung des schweizerischen *Föderalismus* beigetragen haben. Dieser bildet seinerseits den Rahmen sowohl für die Möglichkeiten staatlicher Regulierung der Religion und die Politisierung religiöser Fragen wie auch umgekehrt für das Überfließen religiöser Themen und Ideen in die Politik. Zu diesem Rahmen gehört insbesondere die relativ grosse Selbständigkeit der drei staatlichen Ebenen Gemeinde – Kanton – Bund mit ihren je spezifischen Aufgaben und Kompetenzen. Aber auch die Organisation der Parteien als der wichtigsten politischen Akteure folgt diesem Aufbau, wobei die Ebenen auch hier in den meisten Fällen (jedenfalls bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts) ziemlich selbständig geblieben sind.

Für die Beziehungen zur Religion und für deren staatliche Regulierung ist auf *Bundesebene* vor allem die Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in Art. 15 der Bundesverfassung von Bedeutung. Lange Zeit waren aber auf dieser Ebene auch religionspolitische Ausnahmen wie das Verbot des Jesuitenordens und der Neugründung von Klöstern (Aufhebung 1973) und die Bewilligungspflicht der Errichtung

von Bistümern (Aufhebung 2001) festgeschrieben. Sowohl aufgrund der dafür in Frage kommenden Themen wie aufgrund der Mediendynamik findet aber auch die religiöse Aufladung politischer Themen in hohem Masse auf dieser Ebene statt.

Auf der *kantonalen Ebene* dagegen liegen die Kompetenzen für die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Religionsgemeinschaften und deren Ausstattung mit Steuerrechten. Dass die diesbezüglichen Regelungen sowohl für die interne Organisation einer Religionsgemeinschaft und ihre Handlungsmöglichkeiten wie für ihr Verhältnis zu anderen, ebenfalls anerkannten oder nicht anerkannten Gemeinschaften von zentraler Bedeutung sind, bedarf keiner weiteren Begründung. Nicht zu vernachlässigen sind aber auch die Kompetenzen im Erziehungs- und Sozialwesen, über die Religionsgemeinschaften und die mit ihnen verbundenen Organisationen gefördert werden können. Da die Parteiensysteme kantonal immer noch höchst unterschiedlich sind, ist auch der Rahmen für die politische Organisation religiöser Interessen kantonal unterschiedlich gesteckt. In dieser Hinsicht ist es schliesslich auch von Bedeutung, dass die Kantone als Wahlkreise bei den eidgenössischen Wahlen fungieren. Da die Zahl der für den Nationalrat zu vergebenden Sitze zwischen 1 (Glarus, Uri, beide Appenzell, Nid- und Obwalden) und 34 (Zürich) schwankt, sind auch die für einen Sitz notwendigen Stimmenanteile sehr unterschiedlich. Religiöse Minderheiten können am ehesten in bevölkerungsreichen Kantonen damit rechnen, sich erfolgreich parteipolitisch zu betätigen.

Welche Kompetenzen den *Gemeinden* zukommen, ist weitgehend Sache der Kantone. Auch wenn hier keine direkt die Religion betreffenden Entscheidungen gefällt werden können, so kann durch die konkrete Handhabung etwa des Raumplanungs- und Baurechts und die Umsetzung kantonaler Vorgaben im Bereich der Volksschule durchaus auch Religionspolitik betrieben werden. Auch ob sich Konflikte um die Religion politisieren lassen, hängt nicht zuletzt davon ab, wie sie lokal ausgetragen und präsentiert werden.

Auf allen drei Ebenen findet sich das für die Schweiz typische, wenn auch im europäischen Kontext keinesfalls völlig einzigartige System der (halb-)direkten Demokratie, das in Bund und Kantonen ebenso wie in den grösseren Gemeinden auch eine parlamentarische Komponente aufweist. Das Instrument der Volksinitiative ermöglicht es, Themen an den politischen Eliten vorbei auf die Agenda zu setzen; mit dem Referendum können oppositionelle Gruppen innerhalb oder ausserhalb des parlamentarischen Systems die regierenden Parteien oder Teile davon unter Druck setzen, indem sie mit der Blockade wichtiger Vorhaben drohen und dadurch bereits im parlamentarischen Verfahren Konzesse-

sionen erzwingen. Beide direktdemokratischen Instrumente sind seit ihrer Einführung im Jahre 1874 (fakultatives Referendum) bzw. 1891 (Volksinitiative) immer wieder für religiöse oder religionsnahe Zwecke und im Dienste konfessioneller Politik benutzt worden, zuletzt etwa mit der Initiative »Für Mutter und Kind – für den Schutz des ungeborenen Kindes und für die Hilfe an seine Mutter in Not« und mit den Referenden gegen die Ausweitung des Sonntagsverkaufs. Thematisch ist das insofern kein Zufall, als in der Konkordanzdemokratie religiöse und moralische Anliegen durch Eliten schlecht bearbeitet werden können, weil sie einem Kompromiss oft nicht zugänglich sind. Und in struktureller Hinsicht erweisen sich der hohe Organisationsgrad und das damit einhergehende hohe Mobilisierungspotenzial von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften als eine wichtige Ressource beim Sammeln der für Initiative und Referendum nötigen Unterschriften.

3. GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

3.1 Religion als Konfession im Parteiensystem

In den ersten Jahren des Bundesstaates war die Politik der Schweiz dominiert vom Gegensatz zwischen radikalen (freisinnigen) Zentralisierern und konservativen Föderalisten. Zu Letzteren gehörten insbesondere die Eliten der katholischen Stammlande, die als Verlierer aus dem Sonderbundskrieg hervorgegangen waren. Von der Vorgeschichte dieses Krieges bis hin zum Kulturkampf der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts sind denn auch viele politische Auseinandersetzungen Religionskonflikte, Konflikte zwischen der Moderne – liberaler Demokratie und wirtschaftlicher Entwicklung – und katholischem Antimodernismus. Auf beiden Seiten waren allerdings die Fronten nicht immer so klar. So gab es auf der einen Seite in den ländlichen Gegenden der reformierten Kantone starke konservativ-antizentralistische Kräfte. Auf der andern Seite stellten politische Vertreter der katholischen Diaspora, die sich durch die Binnenwanderung in die neuen industriellen Zentren bildete, die soziale Frage und deren zentralstaatliche Bearbeitung in den Vordergrund. Es dauerte denn auch rund 50 Jahre, bis die Konfliktlinien in einem einigermaßen stabilen Parteiensystem auf Dauer gestellt wurden. Zwar wurde den Katholisch-Konservativen bereits 1891 ein erster Bundesratssitz zugestanden, erst 1912 jedoch kam es unter der Bezeichnung »Schweizerische Konservative Volkspartei« zur dauerhaften Gründung einer katholischen Partei, nachdem bereits vorher die soziale Grundlage dafür in Gestalt der »katholischen Sondergesellschaft« (Urs Altermatt) gelegt worden war. In sie waren auch die Diasporakatholiken

eingebunden, womit die »katholische Politik« von Beginn weg zwei in vielem unterschiedlich orientierte Strömungen – eine konservative, die der Partei den Namen gab und eine christlich-soziale – aufwies. Beide vereinte in erster Linie der Kampf gegen die nicht nur symbolische Diskriminierung der katholischen Minderheit im Bundesstaat.

In sozialstruktureller Hinsicht können die 1917 bzw. 1918 gegründeten Bauernparteien in Zürich und Bern als reformiertes Gegenstück zu den Katholisch-Konservativen der Stammlande gelten. Zusammen mit den inzwischen entstandenen Parteien in anderen Kantonen schlossen sie sich 1936 zur Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei zusammen – auch hier fand der Zusammenschluss erst statt, nachdem die Partei 1929 bereits einen Bundesratssitz errungen hatte. Das explizit konfessionelle Pendant auf reformierter Seite dagegen, die 1919 auf Berner und Zürcher Initiative hin gegründete Evangelische Volkspartei (EVP), ist zahlenmässig stets marginal geblieben. Das entspricht auch durchaus der Positionierung dieser Partei innerhalb des Protestantismus, wo sie eher auf der so genannt »positiven« oder pietistischen Seite anzusiedeln ist. Begünstigt durch die Einführung des Proporz bei den Nationalratswahlen im Gründungsjahr konnte sie trotz ihres geringen, aber recht stabilen Wähleranteils fast stets mindestens einen Vertreter ins Eidgenössische Parlament entsenden.

Gegenüber dem Freisinn als der lange Zeit dominanten Partei des Bundesstaates repräsentierte die Konservative Volkspartei die historische Konfliktlinie von modernem Staat und katholischer Kirche. Im Verein mit der Bauernpartei brachte sie gleichzeitig gegenüber Freisinn und Sozialdemokratie den Gegensatz von Stadt und Land zum Ausdruck. Und zusammen mit Freisinn und Bauernpartei schliesslich vertrat sie – im Zeichen des Bürgerblocks – gegenüber der Sozialdemokratie die andere Seite im Klassenkampf. Die Konstellation dieser vier Parteien bestimmte die Politik während eines grossen Teils des 20. Jahrhunderts. Die Möglichkeit, wechselnde Koalitionen einzugehen, gab der Partei des Katholizismus eine entscheidende Stellung als Scharnier. Es war deshalb nur konsequent, dass sie auch als Promotor der so genannten »Zauberformel« von 1959 in Erscheinung trat, nach der alle vier grossen Parteien im Bundesrat als der schweizerischen Exekutive vertreten sein sollten.

3.2 Konfession als Thema der Politik

Im direktdemokratischen System der Sachabstimmungen blieb Konfession bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ein dominantes Thema und eine zentrale Grösse bei der Mobilisierung des Anhangs auch für säku-

lare Themen wie der Verstaatlichung der Eisenbahn (1891) oder der Abgabe von Zolleinnahmen an die Kantone («Beutezugsinitiative», 1894). Nach 1900 kam es dagegen auf nationaler Ebene nur selten zu Abstimmungen über direkt als religiös oder konfessionell interpretierte Themen. Eine Ausnahme bildete – neben der Abstimmung von 1937 über eine Volksinitiative «Verbot der Freimaurerei» – die Abschaffung der bereits erwähnten konfessionellen Ausnahmekartikel, die 1874 bei der Totalrevision der Bundesverfassung erlassen worden waren. Bei beiden Abstimmungen zeigte sich nochmals ein erstaunlich breiter konfessioneller Graben: So wurde 1973 die Aufhebung des Jesuiten- und Klosterartikels mit einem Ja-Stimmenanteil von 54,9 Prozent relativ knapp angenommen. Während die katholischen Kantone die Vorlage mit Mehrheiten von teilweise über 90 Prozent annahmen, verwarfen sie dominant reformierte Kantone wie Bern und Waadt mit Zweidrittelmehrheit. Wesentlich komfortabler gestaltete sich 28 Jahre später die Aufhebung des Bistumsartikels, der die Neuerrichtung katholischer Bistümer der Genehmigung durch den Bund unterstellte (64,2 % Ja). Aber auch hier zeigte die nach der Abstimmung durchgeführte VOX-Umfrage unter den älteren Reformierten eine ablehnende Mehrheit.

Die andere explizit konfessionelle Frage war auf der kantonalen Ebene abzuhandeln und wurde vorwiegend in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entschieden. Sie betraf die öffentlich-rechtliche Gleichstellung der grossen christlichen Kirchen sowie teilweise auch der jüdischen und anderer religiöser Gemeinschaften. Meist wurde eine Regelung getroffen, bei der die konfessionelle Minderheit neu als Landeskirche mit Steuerrecht anerkannt und damit der angestammten Mehrheit mehr oder minder gleichgestellt wurde. Ob die sichtbare Gleichstellung der Katholiken deren politische Demobilisierung begünstigte, muss hier offen bleiben. Eine andere Rückwirkung der Anerkennung sollte jedenfalls nicht unterschätzt werden: Die Einrichtung landeskirchlich-parlamentarischer neben den kirchenrechtlichen Strukturen führte zu einer Verschiebung im innerkatholischen Machtgefüge zu Ungunsten der hierarchisch-klerikalen Struktur.

4. AKTUELLE TENDENZEN

4.1 Verschiebungen im Parteiensystem

Zu Beginn der 60er Jahre begann die katholische Sondergesellschaft, sich allmählich aufzulösen. Die Partei des politischen Katholizismus reagierte darauf 1971 gesamtschweizerisch mit einer Reorganisation zur Christlich-demokratischen Volkspartei (CVP). Damit verband sie eine

Zentralisierung und Formalisierung und eine stärkere Integration der in den Stammlanden vielfach getrennten Christlich-Sozialen und Katholisch-Konservativen. Dennoch begann mit den eidgenössischen Wahlen von 1979 ein kontinuierlicher Wählerschwund. Seinen Anfang nahm er in den Diaspora-Kantonen, wo die CVP als Mittepartei nach beiden Seiten Wähler verlor. Nach 1991 kam es zu einem massiven Einbruch in den katholischen Gebieten: Die Schweizerische Volkspartei (SVP), die deutlich nach rechts gerückte, sich zugleich nationalistisch und staatskritisch-konservativ gebende Nachfolgerin der einstigen (reformierten) Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei, trat neu auch im Territorium ihres Pendanten von einst auf und machte diesem die Stammwählerschaft streitig. Gesamtschweizerisch hat die CVP zwischen 1979 und 2003 nahezu ein Drittel ihres Wähleranteils verloren (1979: 21,3 %; 2003: 14,4 %). In der Folge musste die CVP 2003, bei den Gesamterneuerungswahlen für den Bundesrat, einen Bundesratssitz zugunsten der SVP und damit ihre Scharnierfunktion in der Exekutive abgeben. Ob die Partei ihre Wählerschaft seither konsolidiert hat, ist eine Frage der Spekulation; die Ergebnisse kantonaler Wahlen sind uneinheitlich und auch stark von lokalen Faktoren und Figuren geprägt.

Zur Hauptsache dürften die Verluste der CVP auf den Schwund der kirchennahen Katholiken als ihrer Wählerbasis zurückzuführen sein. Gleichzeitig finden sich jedoch auch Anzeichen dafür, dass innerhalb des kirchennahen Kerns die Identifikation mit der Partei zurückgegangen ist, sowohl zugunsten anderer Parteien wie in Richtung einer generellen Parteiendistanz. Auch wenn die Neugründung einer konservativen Katholischen Volkspartei (1994) im Zusammenhang mit den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Besetzung des Churer Bischofssitzes eher als Kuriosum zu verbuchen ist, steht die Führung der CVP vor dem Problem, sich die traditionellen kirchennahen Wählersegmente erhalten und gleichzeitig neue Wählerinnen und Wähler ausserhalb der immer noch schwindenden kirchlichen Basis erschliessen zu müssen. Nicht zufällig lassen sich deshalb in den letzten Jahren vermehrt Zeichen der gegenseitigen Distanzierung von Amtskirche und Partei feststellen, wenn etwa Exponenten der Kirchenleitung wie der Partei gegenseitig die Positionen in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, der registrierten Partnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare aber auch des Asylrechts kritisieren.

Ist die Entwicklung auf der katholischen Seite in Wählerprozenten gewiss die spektakulärere und angesichts der Einbindung der CVP in den Bundesrat auch die politisch bedeutsamere, so sollte darüber die Entwicklung auf der Seite der explizit evangelischen Parteien nicht übersehen werden. Hier ist vor allem festzustellen, dass die Gründung

der theologisch ebenso dezidiert evangelikalen wie politisch rechts-konservativen Eidgenössischen Demokratischen Union (EDU) der Evangelischen Volkspartei das Wasser nicht abgegraben hat. In den Wahlen seit 1995 vermochte die EDU ihren Anteil zu halten (1,3 %), während die EVP nach einigen Schwankungen zu Beginn der 90er Jahre ihren Wähleranteil 2003 auf ein historisches Hoch (2,3 %) steigern konnte. Für die Legislaturperiode 2003-2007 haben sich die beiden evangelischen Parteien zu einer Fraktionsgemeinschaft zusammengeschlossen, obwohl sie weder sozialpolitisch noch hinsichtlich der in den letzten Jahren dominanten Europafrage dieselben Positionen vertreten.

4.2 Religiöse Positionen zu politischen Themen

Abgesehen von den direkt konfessionell aufgeladenen und auf die Zeit des Kulturkampfes zurückgehenden Fragen haben sich die traditionellen konfessionellen Gegensätze in den Abstimmungen der letzten zwanzig Jahre kaum noch niedergeschlagen. Zuweilen finden sich Relikte ausgerechnet bei eidgenössischen Finanzvorlagen: Katholische Gebiete scheinen etwas spar- und liberalisierungskritischer zu sein, und auch auf der Ebene der einzelnen Stimmenden weisen Umfragen nach der Abstimmung in vereinzelt Fällen auf alte antizentralistische Reflexe der Katholiken hin.

Vieles spricht dafür, dass es sich in den anderen Fragen, in denen Katholiken und Protestanten unterschiedlich votieren, eigentlich um eine Differenz zwischen Kirchgängern und Kirchendistanzierten handelt. Dies war eindeutig der Fall in den verschiedenen Abstimmungen zur Regelung des Schwangerschaftsabbruchs («Recht auf Leben» 1985, Einführung der Fristenlösung 2002) und bei den Referenden über die Gesetze zur Stammzellenforschung (2004) und zur eingetragenen Partnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare (2005), ebenso vermutlich beim Referendum über die Reform des Sexualstrafrechts (Senkung des Schutzalters 1992). In derartigen Fragen der Familien- und Reproduktionsmoral scheint eine religiöse Konfliktlinie an die Stelle der konfessionellen zu treten: Politische Lager bilden sich nicht mehr aufgrund konfessioneller Differenzen, sondern über die Konfessionen hinweg aufgrund der Nähe oder Distanz zu den (christlichen) Kirchen ganz allgemein. In den erwähnten Fällen lässt sich im Übrigen auch das hohe Mobilisierungspotenzial kirchlicher Kreise beobachten, welche die für ein Referendum notwendigen Unterschriften (50.000) meist ohne weiteres zu sammeln vermögen.

Eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt die Kirchenbindung auch bei verschiedenen Drogenvorlagen, wo Kirchgänger beider Kon-

fessionen restriktivere Positionen bevorzugen als Nichtkirchgänger. Kaum oder gar nicht nachzuweisen sind derartige Effekte dagegen bei anderen Themen, zu denen sich die grossen Kirchen fallweise ebenfalls äussern, etwa bei Vorlagen zur militärischen Rüstung und zur Waffen- ausfuhr oder zum Asyl- und Ausländerrecht. In diesen stärker nach dem Rechts-Links-Schema politisierten Fragen scheinen sich die eher konservativ-bürgerliche Orientierung der Kirchgänger und die (primär an einer universalistischen Moral orientierten) Empfehlungen der Kirchen- leitung oder anderer kirchlicher Organe gegenseitig zu neutralisieren. Meistens lässt sich in diesen Fragen hingegen ein deutlich stärker linksorientiertes Stimmverhalten der Konfessionslosen beobachten. In vielen derartigen Abstimmungen bleibt dies der einzige – wenn auch in einem neuen Sinn – konfessionelle Effekt. Das dürfte auch damit zu tun haben, dass die Gruppe der Konfessionslosen sich nach wie vor aus Personen zusammensetzt, die politisch und kulturell relativ einheitlich – »postmaterialistisch« – geprägt sind.

Ebenfalls kaum konfessionell polarisiert waren schliesslich die Re- ferenden zur Frage des Sonntagsverkaufs und der Sonntagsarbeit, bei denen sich für einmal linke und gewerkschaftliche Positionen mit jenen der Verteidiger der christlichen Tradition trafen. 1996 gelang es dieser Koalition, eine Öffnung des Verkaufs an Sonntagen zu verhindern – al- lerdings ohne dass sich in der Befragung nach der Abstimmung ein Un- terschied zwischen Kirchgängern und Nichtkirchgängern gezeigt hätte. Neun Jahre später hatte eine weniger weit gehende Liberalisierungsvor- lage des Parlaments dann gegen das erneut ergriffene Referendum ganz knapp – mit 50,6 Prozent Ja – Erfolg.

4.3 Die politische Thematisierung der Religion

Die Verschiebungen in der Parteienlandschaft öffnen den Raum für neue Thematisierungen der Religion, d.h. für eine Politisierung religiö- ser Differenzen jenseits der christlichen Konfessionen. Dabei lassen sich im Wesentlichen zwei Strategien politischer Profilierung verfolgen:

1. Eine Thematisierung der Religion im Kontext der Immigration zu- nächst durch die Parteien der nationalen Rechten, dann auch durch die konfessionellen Mitteparteien. So warnte etwa ein der SVP nahe stehendes Komitee vor der Abstimmung über die erleichterte Einbür- gerung von Angehörigen der zweiten Ausländergeneration im Jahr 2004 mit ganzseitigen Inseraten vor einer islamischen Mehrheit in der Mitte des 21. Jahrhunderts. In ihrem jüngsten Positionspapier zur »Ausländer- und Asylfrage« (März 2006) fordert die SVP, dass »auch

in Zukunft schweizerische Grundsätze, die auf der christlich-abendländischen Tradition beruhen, zu gelten (haben)«. Es sind denn auch vorab Exponenten dieser Partei, die in den Auseinandersetzungen erst um die Errichtung muslimischer Grabfelder und neuerdings um Baubewilligungen für Minarette in Erscheinung treten.



Abbildung 1: Anzeige des »Überparteilichen Komitees gegen Masseneinbürgerungen« anlässlich der Abstimmung über die erleichterte Einbürgerung im September 2004.
Quelle: Überparteiliches Komitee gegen Masseneinbürgerungen, Flaach, 2004.

Die Betonung des christlichen Hintergrundes entspricht der Strategie, die politische Führung im sozialmoralisch konservativen Teil der Bevölkerung zu behaupten. Symmetrisch dazu sind die religiös identifizierten Parteien gezwungen, dieses Thema ebenfalls aufzugreifen. So verabschiedete die CVP zur selben Zeit (April 2006) ein Positionspapier zur »Religionsfreiheit und Integration am Beispiel der Musliminnen und Muslime der Schweiz«, worin sie u.a. zur Frage des

Kopftuchverbots für Lehrerinnen an öffentlichen Schulen Stellung nimmt und eine staatliche »Bekämpfung des religiösen Fundamentalismus« fordert. Die EVP hatte bereits ein Jahr zuvor eine Resolution »zum Umgang mit dem Islam in der Schweiz« gefasst.

2. Wenn die erste Strategie die christliche Tradition der Schweiz betont, so besteht die zweite in der Akzentuierung der religionsneutralen regulatorischen Funktion des Staates im Sinne des Laizismus. Es kann durchaus in diesem Sinne verstanden werden, wenn Bezugnahmen auf die Religion in den Stellungnahmen zu Migrationsfragen der anderen grossen Parteien fehlen. Die beiden Strategien lassen sich nicht ohne Weiteres verbinden, wie gerade die Positionen der CVP in der Kopftuchfrage zeigen – bzw. der Umstand, dass sich die Partei in dieser Frage nicht festlegen kann. Wenn sie im Sinne der ersten (Abgrenzungsstrategie) das Kopftuchverbot für islamische Lehrerinnen befürwortet, so müsste sie angesichts des rechtlichen Gleichbehandlungsgebots auch das Tragen der (katholischen) Ordenskleidung im Schuldienst verbieten. Damit geriete sie nicht nur in Widerspruch zu ihrer eigenen nicht-laizistischen Tradition, sondern gerade auch zu jener Basis, die sie mit der Politisierung der religiösen Differenz (wieder-)gewinnen will. Ähnliches liesse sich auch bezüglich der Forderung nach religiöser Gleichberechtigung der Geschlechter und der Bekämpfung des Fundamentalismus sagen.

Im Spannungsfeld dieser beiden Strategien können schliesslich auch Versuche gesehen werden, eine nationale »Sektenpolitik« zu formulieren, nachdem die »Sekten« als »vereinnehmende Bewegungen« in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts ein Thema des Staatsschutzes geworden waren. Hintergrund waren die Gruppensuizide der Sonnenkrieger u.a. in der Schweiz und die Anschläge der AUM-Sekte in Japan sowie zahlreiche Auseinandersetzungen um und mit den Scientology-Organisationen in der Schweiz und anderen europäischen Staaten. Eine von der Konsultativen Staatsschutzkommission des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements eingesetzte Arbeitsgruppe erhielt den Auftrag, einen Bericht zu den Aktivitäten von Scientology zu verfassen. Der 1998 publizierte Bericht ortete keinen besonderen Handlungsbedarf. Von scientology- und allgemein sektenkritischer Seite wurde dem Bericht Lauheit und eine Verkennung der Gefährlichkeit von Scientology vorgeworfen. Teilweise motiviert durch diese Kritik und unter Anhörung der Kritiker, forderte 1999 die Geschäftsprüfungskommission des Nationalrats den Bundesrat auf, eine Sektenpolitik zu formulieren, diesbezügliche Forschungs-, Beratungs- und Aufklärungsaktivitäten zu unterstützen und zu koordinieren und dafür eine Fachstelle zu schaffen. Der

Bundesrat wies diese Forderung ein Jahr später und dann erneut wieder 2002 unter Verweis auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die föderalistische Ordnung der Schweiz zurück. Er erklärte sich aber bereit, »bestehende und künftige Forschungsvorhaben zum Thema aufmerksam (zu) verfolgen«. Ausserdem gab er den Auftrag, ein verwaltungsinternes Netzwerk »Vereinnahmende religiöse Bewegungen« zu schaffen. Nach aussen tritt dieses Netzwerk vor allem durch die jährliche Überprüfung einer Website des Bundes in Erscheinung, auf der die Adressen von Beratungsstellen für Probleme mit Sekten oder vereinnahmenden Bewegungen aufgeführt sind. Auf der politischen Agenda ist der staatliche Kampf gegen die »Sekten« im Vergleich mit jenem gegen den fundamentalistischen, mit Terror assoziierten Islam inzwischen weit nach unten gerutscht.

5. PERSPEKTIVEN

Die beschriebenen Entwicklungen dürften weitergehen. Entsprechend wird die Auseinandersetzung um das Wählererbe des politischen Katholizismus zwischen der CVP und der SVP noch eine Weile andauern, damit auch die beidseitigen Versuche, sich je als *die* Vertreterin der nationalen christlichen Werte zu profilieren. Dass sich diese Strategie auf Seiten der CVP mit dem vereinzelt – etwa im Kanton Zürich – zu beobachtenden Bestreben, an die christlich-soziale Tradition anzuknüpfen, kombinieren lässt, muss bezweifelt werden. Dazu bedürfte es eines einigenden konfessionellen Bandes, das gerade nicht mehr zur Verfügung steht.

Sollte die Politisierung des Islam und anderer Migrantenreligionen anhalten, so wird dies mittelfristig Folgen für die interne Organisation dieser Gemeinschaften haben. Wie am Beispiel der Auseinandersetzungen um muslimische Grabfelder deutlich wurde, verbinden sich in derartigen Auseinandersetzungen ethnische oder lokale Gruppierungen zu grösseren Einheiten. Mit den neuen Strukturen bilden sich auch neue Eliten heraus, die im Namen der ganzen Religionsgemeinschaft auftreten. Für die Integration der neuen Religionen ist dann entscheidend, ob ihre Eliten ein Interesse an der Einbindung in politische und andere institutionelle Zusammenhänge haben. Dies wiederum hängt davon ab, ob sie intern Erfolge ausweisen können: Nur unter dieser Bedingung können sie für Kompromisse bei der eigenen Basis Gefolgschaft finden. Und nur wenn sie gleichzeitig extern Anerkennung finden, wird die Übernahme der Brückenfunktion für sie zur langfristig lohnenden Investition. Anderenfalls stellt die Politisierung der Religion gerade jene Probleme auf Dauer, die sie angeblich bekämpft – auch dafür bietet die

Entwicklung in den Anfängen des schweizerischen Bundesstaates Anschauungsmaterial.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Allgemein zu Politik und Religion

- Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2003): *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Minkenbergh, Michael/Willems, Ulrich (Hg.) (2003): *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Rémond, René (2000): *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München: Beck.

6.2 Politik und Religion in der Schweiz

- Altermatt, Urs (1972): *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848 – 1919*, Zürich: Benziger; 7. überarbeitete Auflage Freiburg i.Ü.: Universitätsverlag 1995.
- Bundesamt für Statistik (2003): *Nationalratswahlen 2003. Der Wandel der Parteienlandschaft seit 1971*, Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Burkhalter, Sarah (1999): *La question du cimetière musulman en Suisse*, Genf: CERA.
- Clöti, Ulrich/Knöpfel, Peter/Kriesi, Hanspeter/Linder, Wolf/Papadopoulos, Yannis/Sciarini, Pascal (2006): *Handbuch der Schweizer Politik*, 4. überarbeitete Auflage Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Ladner, Andreas (2004): *Stabilität und Wandel von Parteien und Parteiensystemen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sciarini, Pascal/Hardmeier, Sybille/Vatter, Adrian (Hg.) (2003): *Schweizer Wahlen 1999/Elections fédérales 1999*, Bern: Haupt.
- Verschiedene Autorinnen und Autoren, seit 1977: *VOX: Analysen eidgenössischer Urnengänge*, Bern: GfS Forschungsinstitut.
- Zurbriggen, Ludwig (2004): *CVP und die soziale Mitte. Soziales Kapital, Koalitionen und symbolische Praxis der CVP*, Zürich/Chur: Rüegger.

6.3 Internet-Adressen (Auswahl)

- Bundesamt für Statistik (insbesondere die Rubriken »Bevölkerung« und »Politik«): www.bfs.admin.ch
- Die Schweizer Wahlstudien (Swiss Electoral Studies): www.selects.ch

→ 20. RELIGIÖSE PLURALITÄT, MEDIZIN UND GESUNDHEIT: SCHNITTSTELLEN UND WECHSELWIRKUNGEN

ILARIO ROSSI

1. EINLEITUNG

Inanspruchnahme wissenschaftlicher Spitzenmedizin, Gespräche mit Psychologen und Seelsorgern, einige Stunden Lymphdrainage und Reflexotherapie, regelmässige Termine beim Neuropathologen, einmal wöchentlich Akupunktur, homöopathische Medikamente, Ayurveda-Massagen, Magnetismus bei einem Heilpraktiker und eine Reiki-Therapeutin: irrationales Delirium, kopflose Bastelei oder gar verzweifelter Versuch, Gegensätze zu versöhnen? Eher ein therapeutischer Weg in heutigen Zeiten – Ausdruck der zunehmenden Autonomie der Kranken auf der Suche nach einer angemessenen und situationsgerechten therapeutischen Lösung. Pflege und Aufbau des Körpers sind nicht die Domäne der Wissenschaft allein; Kranke bedürfen auch der Sinngebung. Dieser Problematik will das vorliegende Kapitel nachgehen: Teil 2 skizziert in allgemeiner Weise den Kontext unserer Überlegungen, d.h. die Verbindungen zwischen Medizin, Gesundheit und Gesellschaft inklusive Religion und Religionen. Teil 3 behandelt die Art und Weise, wie Religion und Spiritualität in einer neuartigen Weise innerhalb des Strebens nach Gesundheit auftauchen. In Teil 4 wenden wir uns der Seelsorgetätigkeit innerhalb der Spitäler zu und Teil 5 gibt einige Beispiele nichtkonventioneller und mit Spiritualität und Religion verbundener Heilmethoden.

2. DER KONTEXT: GESUNDHEIT, MEDIZIN UND MEDIZINISCHER PLURALISMUS

2.1 Nur eine Gesundheit?

Im Jahr 1946, dem Jahr ihrer Gründung, definierte die Weltgesundheitsorganisation (WHO) Gesundheit als einen »Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens«; diese Definition hat seither keinerlei Änderungen erfahren. Gesundheit ist mithin nicht bloss die Abwesenheit von Krankheit oder Gebrechen; vielmehr verweist sie auf die Notwendigkeit, die Deckung der Grundbedürfnisse einer Person sicherzustellen, damit sie ihren Lebensentwurf unter den bestmöglichen Voraussetzungen und gemäss ihrem eigenen Referenzsystem erarbeiten kann. Hier nun zeigt sich in aller Deutlichkeit die Re-

lativität der Begriffe »Gesundheit« und folglich auch »Krankheit«, so sehr sind sie in Raum und Zeit von sozialer und kultureller, wirtschaftlicher und politischer Diversität geprägt.

Als Zeugen und Akteure zugleich nehmen wir heute wahr, wie sich unter dem Druck des Globalisierungsprozesses eine neue Dynamik der Wechselbeziehungen zwischen Menschen und Gesellschaften entwickelt. Parallel dazu intensiviert sich der weltweite Austausch von Erfahrungen und Erkenntnissen, und es vollzieht sich dank einer zunehmend multikulturellen, von Sinn- und Wertevielfalt geprägten Gesellschaft ein eindrucklicher Paradigmenwechsel. Insofern bezieht sich auch in der Schweiz die Gesundheit auf ein mannigfaltiges »Sagen« und »Machen« mit Blick auf Körper und Person. Gesundheit und Krankheit sind mithin in der Mehrzahl zu denken und lassen so die sie definierenden Logiken in ein Mosaik unterschiedlicher Ausdrucksformen aufbrechen – Spiegelung einer vielfältigen Realität. Damit zeichnet sich das ab, was wir medizinischen Pluralismus nennen, nämlich die Koexistenz mehrerer therapeutischer Ansätze innerhalb ein und derselben Gesellschaft (Schmitz 2006). Dieser Pluralismus hat im Wesentlichen zwei Pole: Der eine ist der wissenschaftlichen Medizin und der andere der nichtkonventionellen Medizin und Pflege zugeordnet.

2.2 Die wissenschaftliche Medizin

Den einen Pol bildet die wissenschaftlich-universitäre Medizin samt den sie begleitenden professionellen Kompetenzen von Pflegenden, Physiotherapeutinnen und -therapeuten, Laborantinnen und Laboranten sowie Psychologinnen und Psychologen. Von einer einzigen Medizin zu sprechen, käme indes einer Vereinfachung gleich, sind doch die medizinischen Interventionen in mehrere Spezialgebiete unterteilt – namentlich Hausarztmedizin, Innere Medizin, Chirurgie, Psychiatrie, Gynäkologie, Pädiatrie, Gerontologie, Palliativpflege. Jedes dieser Spezialgebiete erarbeitet sich einen eigenen Zugang zum Körper, zum Menschen und zu dessen Umwelt und bietet die entsprechenden Interventionsstrategien an. Die Aufteilung der ärztlichen Tätigkeit in Einzelbereiche zeugt mithin von einer Vielfalt von Bezügen und Praktiken innerhalb desselben Berufs. Alle diese Ansätze sind rechtlich sanktioniert und bilden ein organisiertes, politisch, wirtschaftlich und sozial legitimes institutionelles System. Dieses System wiederum beruht auf einer von Universitäten oder Hochschulen erteilten akademischen Ausbildung; angewendet wird es insbesondere in öffentlichen Spitälern und in Privatpraxen. Innerhalb dieses Rahmens unterwirft die Medizin ihre Praktiken der strikt medizinischen Argumentation, die ihrerseits unter dem Ein-

fluss einer als Modell und Richtschnur verstandenen Wissenschaft steht. Auf dieser Basis konnte sie sich Schritt für Schritt ein positives und anerkanntes Wissen über den menschlichen Körper und dessen Verfassung sowie über den angemessenen Austausch zwischen Arzt und Patient erarbeiten. Sie versteht sich mithin als eine empirische, auf diagnostischen und therapeutischen Kompetenzen beruhende Disziplin; parallel dazu bedient sie sich der Technik, die ihrerseits als effiziente Anwendung der Wissenschaft begriffen wird.



Abbildung 1: Besuch einer Spitalseelsorgerin am Krankenbett

Quelle: © Margarete Garlichs, 2005

So definiert sich denn das Konzept »Gesundheit« auf der Basis der Gewissheiten von Biomedizin und Epidemiologie (Forschung zur Entstehung und Behandlung von Krankheiten). Lange Zeit einem biologistischen Körperverständnis und der Vorstellung eines optimal funktionierenden Körpers verpflichtet, öffnet sich die wissenschaftliche Medizin

inzwischen Überlegungen systemischer Art; dieser als solcher bezeichnete systemische Ansatz bezieht Körper, genetisches Profil, Psyche, Emotionen, soziale, kulturelle, wirtschaftliche und ökologische Umwelt, Lebensgewohnheiten und Verhaltensweisen, aber auch den Zugang zu Pflege und Behandlung mit ein. Aus dieser Sicht ist die Dynamik, mit der sich die Medizin in unserer Gesellschaft durchgesetzt hat – wir sprechen auch von der »Medikalisierung der Gesellschaft« –, an die schrittweise Ausweitung ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse, professionellen Kompetenzen und institutionellen Organisation gekoppelt; unser Leben untersteht je länger, je mehr dem Blick und der Kontrolle der Medizin, und zwar nicht bloss im Zusammenhang von Krankheit und Leiden, sondern auch im Zusammenhang von Geburt und Fortpflanzung, Alter und Tod (Rossi 2005).

2.3 Medizinische Heterodoxien

Am anderen Pol des medizinischen Pluralismus stehen unterschiedliche, sich ergänzende Netzwerke ohne wissenschaftliches Referenzsystem; unter diese Heterodoxien (»abweichende Lehren«) fassen wir Disziplinen, Wissensbestände und althergebrachte wie neue Praktiken, deren kombinierter Einsatz das Grundscheema einer holistischen oder ganzheitlichen Medizin bildet – der Begriff »holistisch« stammt aus dem Griechischen und verweist auf das Ganze, auf die Ganzheit. Diese ganzheitlichen Zugänge stehen im Gegensatz zu einem reduktionistischen (engführenden) Wissen, das sich an sektoriellen, beispielsweise auf die Körperteile fokussierten Kenntnissen orientiert. Diese Medizin- und Pflegepraktiken werden unter ganz unterschiedlichen Bezeichnungen zusammengefasst: Parallel-, Natur-, Alternativmedizin, sanfte Medizin; in der Schweiz sprechen wir von »Komplementärmedizin«, innerhalb der Europäischen Gemeinschaft von »nichtkonventioneller Medizin«. Charakterisieren lässt sie sich anhand einer Typologie, die zwischen nichtwestlicher Medizin und Pflege, nichtkonventioneller Medizin und Pflege sowie Volksheilkunde unterscheidet.

Aufgrund ihrer philosophischen und religiösen Implikationen können die Spielarten der nichtwestlichen traditionellen Medizin nicht als autonome Disziplinen betrachtet werden. Für sie gehören Leben und Tod sowie Gesundheit und Krankheit demselben Kontinuum an, wie sich an der indischen Ayurveda-Medizin (Hinduismus), der tibetischen Medizin (Buddhismus) oder der chinesischen Medizin (Taoismus) unschwer ablesen lässt. Deshalb betrachtet diese Medizin eine besondere Lebensqualität und spezifische Präventionsmassnahmen – Nahrung, Fasten, Meditation, Übungen zur psychophysiologischen Integration

oder auch Verfahren zur körperlichen und mentalen Reinigung – als die höchsten Pluspunkte für Gesundheit. Ihr Hauptzweck ist mithin die Förderung eines idealen Gesundheitszustands; definiert wird dieser Zustand nicht ausschliesslich als Gleichgewicht und optimales Funktionieren des Körpers, vielmehr auch als Zustand des Glücks, der Erkenntnis und der Selbstverwirklichung. In dieser Perspektive weist nicht nur die Krankheit als Ursache spezifische Symptome auf, vielmehr ist sie auch selbst das Symptom einer gestörten Beziehung zur Welt.

Die aus unserer Kultur hervorgegangene nichtkonventionelle Medizin ihrerseits bietet häufig sanfte Behandlungstechniken an, die darauf abzielen, die Leistungsfähigkeit des Körpers einer Person oder deren körpereigenes Abwehrsystem zu stärken. Sie begreift sich als Reaktion auf die als technizistisch und nicht selten inhuman angeprangerten Tendenzen der wissenschaftlichen Medizin. Von einigen wenigen Ausnahmen (etwa der Homöopathie) abgesehen, beruhen die meisten dieser Ansätze – namentlich Sophrologie, Naturopathie (Naturheilkunde), Osteopathie, Shiatsu, Reiki, Reflexologie (Fussreflexzonentherapie), Hypnose – auf Formen eines kulturellen Synkretismus, der aus den Wissensbeständen anderer Kulturen schöpft und sie für das heutige westliche Zielpublikum neu aufbereitet. Jeder dieser Ansätze stützt sich auf eine spezifische Ausbildung und auf unterschiedliche Erklärungstheorien, gemeinsam ist ihnen das Streben nach sozialer Anerkennung.

Die Volksheilkunde hingegen ist seit alters her bekannt. Sie ist Ausdruck ländlicher und mündlicher Kulturen und orientiert sich an Praktiken ohne theoretisches Fundament. Ganz im Gegenteil, ihre Praktiker – Gliedereinrenker, Gesundheitsbeterinnen, Heilpraktiker, Hexen – greifen häufig auf Glaube und im Volk verankerte Überzeugungen als therapeutische Wirkfaktoren zurück; im Besonderen erheben sie Intention und Intuition zur erfahrungsgestützten Triebfeder ihres Vorgehens. Sie konkretisieren ein bestimmtes Bild des Heiligen (*le sacré*), obwohl ihre Präsenz von offiziellen religiösen Instanzen häufig verurteilt wird.

Bislang hat keiner dieser Ansätze rechtliche Anerkennung erlangt. Obwohl in unserer Gesellschaft stark verbreitet, werden sie im Rahmen der Krankengrundversicherung (KVG) nicht anerkannt, und zwar mit der Begründung, es fehle ihnen die wissenschaftliche Gültigkeit.

2.4 Religionen und Spiritualität in der Gesundheitswelt

Dieser Überblick erfasst keineswegs sämtliche Sektoren unserer Gesellschaft, die in Wechselwirkung mit dem Gesundheitsbereich stehen. Fast jede Religion befasst sich ausdrücklich mit menschlicher Kontingenz (Unvorhersehbarem, Zufall), mit Unglück und Krankheit. Wer sich

davon überzeugen will, werfe einen Blick auf die zahlreichen religiösen Praktiken, die zugleich Suchverfahren für Gesundheit und Heilung sind – Wallfahrten, Wunderquellen, als Heilige verehrte Heiler, Handauflegung, auf dem Volksglauben basierende Behandlungen. Diese Praktiken haben die Jahrhunderte durchlaufen und sind Teil unserer Gegenwart: Noch heute stossen wir überall in der Welt auf sie (Lautman/Maître 1995; Benoist/Massé 2002). Mit dem religiösen Bezug ist auch ein »Sinnzuschuss« in ganz bestimmten Situationen, wie etwa Leiden, Schmerz und Tod verbunden. Daran gekoppelt ist nicht selten die Hoffnung auf eine zu erzielende Wirkung. Man erwartet, dass derartige Zustände auch kraft der Religion gelindert, ja geheilt werden können.

Damit weisen sich die Religionen nicht bloss als Ort einer Pädagogik des Heilens aus, vielmehr wurzeln sie in einer eigentlichen Pädagogik des Lebens, gezeichnet von Zufall und Unergründlichkeit des Todes. Je nach Raum und Zeit unterscheiden sich die Beispiele, verweisen aber gleichwohl auf einen gemeinsamen Bezugspunkt: die Sorge, den Sinn des Lebens zu ergründen, die Lebensetappen auszuleuchten – also Antworten auf die *conditio humana* zu formulieren.

3. GESUNDHEIT, MEDIZIN UND RELIGIONEN: NEUE KONSTELLATIONEN

3.1 Grenzen der wissenschaftlichen Medizin und Gesundheit

Die Entwicklung der heutigen wissenschaftlichen Medizin sieht sich mit einem Sättigungseffekt konfrontiert. Die Medizin wird indes nicht etwa deshalb in Frage gestellt, weil sie sich verändert hätte, sondern weil sich ihr soziales und kulturelles Umfeld gewandelt hat. Aufgrund ihrer Position neigt die zeitgenössische wissenschaftliche Medizin dazu, die Gesundheit zum Super-Wert, zum Zweck an sich zu erheben. Die dergestalt zur Verwalterin des Lebens selbst sich aufschwingende Medizinwissenschaft sagt, welcher Sinn dem Leben beizumessen sei. Als Folge davon birgt das Verhältnis des Individuums zur Medizin – und durch sie zu Wissenschaft, Technik, Expertentum, politischer Entscheidungsfindung – zunehmend Konfliktpotenziale. Im Übrigen hat ein Teil der Bevölkerung, der dem eigenen Wohlbefinden wachsende Aufmerksamkeit schenkt, den Begriff des Rechts auf Gesundheit verinnerlicht und besteht auf Kontrolle und Aneignung dessen, was bislang strikt der medizinischen Autorität unterstellt war. Mit dem Aufkommen dieses neuen Gesundheitsbewusstseins wird die Definition von Gesundheit vielgestaltig und ist gekennzeichnet durch Überschneidungen von Wissenschaft und Moral, von Wirtschaft und Humanität, von Vernunft und

Glaube, von Recht und Hilfsbereitschaft (*caritas*), von Öffentlichkeit und Privatsphäre. Dieses Feld ist inzwischen von der Zivilgesellschaft lückenlos besetzt. Hier nun hat die Medizin ihre eigenen Fundamente und Zielsetzungen zu überdenken. Und so muss sich denn der Arzt des 21. Jahrhunderts die Frage nach seinem Auftrag stellen. Er darf die neuen Fragestellungen und die neuen Allianzen nicht einfach ausblenden, etwa das wachsende Interesse am Menschen, das namentlich in den wissenschaftlichen und nichtreligiösen Bezügen der Sozial- und Humanwissenschaften zum Ausdruck kommt, wie auch die Offenheit für theologisches und spirituelles Wissen (Stulz 2004).

3.2 Einbruch des Religiösen und des Spirituellen in die Gesundheit

In der Schweiz von heute zeigen mehrere soziale Indikatoren – unter der zugewanderten wie der einheimischen Bevölkerung – Verbindungen zwischen Gesundheitspraktiken, Religionen und Spiritualität an.

Ein Grossteil der hier lebenden Immigranten kennt und anerkennt den Stellenwert des Heiligen und des Ahnenkults in den Heilungsritualen. Vielfach nämlich implizieren traditionelle Heilmethoden, dass irdische Heilpraktiker eine göttliche Medizin anwenden und göttliche Praktiker in die irdische Medizin eingreifen. Ein weiteres, gut dokumentiertes Faktum sind die im Aufwind befindlichen »heilenden Kirchen«, vorab evangelikaler oder pfingstlicher Provenienz. Indem sie sich offen auf den Glauben beziehen, erarbeiten sie Dynamiken der Selbstkonstruktion, der Hinwendung zum Anderen und zur Welt, die mehr und mehr auf Körperwahrnehmung abheben. Erwähnt seien auch Wunderglaube und Vermittlungen heilbegabter Personen; beides hat im Alltag einer nicht unbedeutenden Anzahl Menschen seinen Platz. Zu beobachten ist weiter ein medizinischer Pluralismus samt seinen Rückwirkungen auf das Spektrum der Körpervorstellungen. Mit zu den sichtbarsten Ausdrucksformen dieser Vielfalt gehören auch Strömungen im Umkreis alternativer Spiritualität (vor einigen Jahren wohl bekannt unter dem Begriff New Age; vgl. Kapitel 15). Mehrere ausgesprochen verschiedenartige Praktiken gehen direkt oder indirekt auf diese Bewegung zurück: *channeling*, neoschamanistische Strömungen, transzendente Meditation und zahlreiche psychophysische Ansätze. Wir haben es hier mit einem Ensemble von Glaubensüberzeugungen und Praktiken sowohl therapeutischer als auch religiöser, ästhetischer, ethischer, politischer und ökologischer Natur zu tun (Benoist/Massé 2002).

3.3 Medizin und neue religiöse Vielfalt

Eine der wichtigsten gegenwärtigen Herausforderungen der Medizin liegt darin, das Vorhandensein anderer medizinischer Wissensbestände und medizinischer Behandlungen, anderer Zugänge zu Schmerz und Leiden zur Kenntnis zu nehmen. Unumgänglich ist diese veränderte Wahrnehmung gerade deshalb, weil häufig eine Kluft zwischen medizinischen Verordnungen und Praktiken einerseits und dem therapeutischen Weg der Patienten andererseits besteht. Das therapeutische Verhalten des Kranken ist immer davon abhängig, welche Interpretationslogik er übernimmt. Diese kann religiöse Elemente beinhalten. Wer medizinische Behandlungen in Anspruch nimmt – sei er bzw. sie hier geboren oder eingewandert –, für den bzw. die ist der Umgang mit Krankheit höchstwahrscheinlich von einer Vielfalt von Formen und Wissensbeständen geprägt, und in dieser Vielfalt ist der Platz des wissenschaftlich-medizinischen Angebots durchaus relativ. Denn die Bezugsrahmen sind keineswegs einheitlich: Für einen Zeugen Jehovas sind Bluttransfusionen inakzeptabel und werfen ethische Probleme auf; für eine muslimische Patientin kann die Intimsphäre in ungebührlicher Weise berührt sein, wenn sie von einem Arzt und nicht von einer Ärztin behandelt wird; für einen Buddhisten dürfen technische Eingriffe nicht auf die spirituelle Dimension übergreifen.

Auch im Angesicht des Todes besteht ein Bezug zwischen den Bedürfnissen eines Patienten, seinen Überzeugungen und seinem Glauben. Die Waschung der verstorbenen Muslime bzw. der Muslimas darf traditionellerweise nur durch eine dafür eigens ausgebildete Person gleichen Geschlechts und gleichen Glaubens durchgeführt werden. Eine Autopsie der verstorbenen Person wird sowohl von Muslimen wie auch von Buddhisten und Hindus meist als Störung der Totenruhe abgelehnt und ist nur in Ausnahmefällen erlaubt, z.B. aus gerichtsmedizinischen Gründen.

Das Bedürfnis nach Spiritualität, als Raum der Ritualisierung des Lebens gerade auch in seinen entscheidenden Momenten, wird durch den medizinischen Eingriff also nicht einfach in nichts aufgelöst.

Um diese neu zu beobachtenden Wechselwirkungen anzugehen, behandeln wir in den nächsten beiden Teilen einerseits die Öffnung der wissenschaftlichen Medizin auf Religionen und Spiritualität hin (konkret die institutionelle Einführung der Spitalseelsorge), andererseits die Suche nach Spiritualität innerhalb des medizinischen Pluralismus sowie das Aufkommen der Heilungsreligionen. Eines eigenen Beitrages würde es bedürfen, im Weiteren die Thematik neuer religiöser Vielfalt im konkreten Krankenhausvollzug, d.h. den Umgang mit christlichen und nicht-

christlichen Patienten, darzustellen. Dieses muss hier jedoch unterbleiben.

4. SPITALSEELSORGE UND SPIRITUELLE KLINIKEN

4.1 Anfänge der Spitalseelsorge

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts beruhte der Gesundheitsbereich im Wesentlichen auf dem Prinzip der christlichen Wohltätigkeit (*caritas*) und auf der ständisch geprägten Gelehrtenmedizin. Erst zu jener Zeit setzte das ein, was gemeinhin als die Säkularisierung von Medizin und Pflege bezeichnet wird. Diese Entwicklung ist gekoppelt an das Aufkommen des wissenschaftlichen Paradigmas und dessen Institutionalisierung in Spitälern und Krankenhäusern. Die aktuelle Einbindung der »Spitalseelsorge« oder »pastorale hospitalière« verweist so Medizin und Pflege auf die komplexe Ausgangslage, aus der sie hervorgegangen sind.

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts nimmt die westliche Welt eine der Hauptkonsequenzen der in unserer Gesellschaft grassierenden Abwehrhaltung gegenüber dem Tod vermehrt zur Kenntnis, nämlich ihre zunehmende Einengung auf die Sphäre des medizinischen Systems. Dort aber ging es mehr darum, gegen das Sterben eines Patienten anzugehen, als das Kommen des Todes vorzubereiten. Die Folge davon waren lebenserhaltende Massnahmen um jeden Preis. Hier nun setzte eine ethische Reflexion über das Leiden der Kranken und deren Angehörigen ein. Den Tod resozialisieren und alles vorkehren, damit Sterben in Ruhe und Gelassenheit geschehen kann – dies sind, in groben Zügen, die Überlegungen, die am Ursprung der Einrichtungen der Palliativpflege stehen. Palliativpflege zielt darauf ab, eine Ethik des Sterbens zu begründen, die Lebensqualität und Bewahrung des Lebens vereint. Hier spielt christliche Religiosität eine gewisse Rolle, namentlich bezüglich der Motivation und der Zielsetzungen mancher Professioneller.

Die eigentliche Einbindung von Palliativpflege-Einheiten in den institutionell-universitären Rahmen geht auf die 90er Jahre zurück; aber erst im September 2006 wurde an der Medizinischen Fakultät der Universität Lausanne der erste diesem Thema gewidmete Lehrstuhl eingerichtet. Die entsprechenden Teams allerdings sind seit langem aktiv. Ihnen gehören ein Arzt, mehrere Pflegende, ein Psychologe oder ein Psychiater, eine Sozialarbeiterin, ein Seelsorger sowie Freiwillige an; diese Teams kümmern sich nicht bloss um medizinische Behandlungen, psychologische Unterstützung und soziale Belange, vielmehr konzentrieren sie sich auch auf die spirituelle Dimension. Dieses neue Know-how zielt darauf ab, eine von allen geteilte, fachbereichsübergreifende

und interdisziplinäre professionelle Kultur aufzubauen und zugleich die Fachkompetenzen der Einzelnen zu stärken. Doch das Auftauchen neuer Akteure, etwa der Spitalseelsorgerinnen und Spitalseelsorger, und die nicht unbedingt vorhandene Akzeptanz spiritueller Zuschüsse, lösten Mechanismen zur Verteidigung der traditionellen Vorrechte aus. Davon zeugen die heftigen Diskussionen um die Einbindung von Palliativpflege-Einheiten in ein auf die therapeutische Medizin verpflichtetes Milieu.

4.2 Der Auftrag der Spitalseelsorge

Im Zuge der aufkommenden Palliativpflege tritt nach und nach die Spitalseelsorge auf den Plan. Seelsorge im Spitalmilieu hat den Auftrag, im Namen des Evangeliums den Dienst am Nächsten in den Pflegeinstitutionen zu versehen. Ihre Rechtfertigung findet diese Präsenz darin, dass das zeitweise Leben in einem Hospital für den Patienten häufig eine Krisensituation darstellt, eine Konfrontation mit seinen Grenzen, seiner Schwäche und vielleicht gar seinem Tod. Für viele ist es eine Zeit intensiven Nachdenkens und Fragens. Deshalb steht die individuelle Begegnung mit der im Krankenhaus liegenden Person für die Spitalseelsorgerinnen und -seelsorger im Zentrum ihrer Tätigkeit. Dies setzt eine Zusatzausbildung voraus, genannt klinische Seelsorge oder *Clinical Pastoral Training (CPT)*.

Die Pädagogik der klinischen Seelsorge beruht im Wesentlichen auf der Förderung des Dialogs mit allen Menschen unter Respektierung sämtlicher Religionen und Formen von Spiritualität. Ausgehend von den im Spital anzutreffenden menschlichen Problemen verleiht sie der Ökumene neue Impulse; zugleich fördert sie die Zusammenarbeit der im Gesundheitsbereich und im kirchlichen Bereich tätigen Fachleute. In diesem Sinne sind die Seelsorger Partner des Spitalpersonals und beteiligen sich, indem sie die spirituelle Unterstützung in die Gesamtpflege einbringen, an der Patientenbetreuung.

So bedeutet denn Spitalseelsorge nicht so sehr ökumenische oder im engeren Sinne christliche Arbeit als vielmehr Offenheit für die Begleitung im Spannungsfeld zwischen der Krise des Religiösen und der vom Patienten angestrebten spirituellen Autonomie. Zudem kann sie strukturierende Momente in den Spitalalltag hineinragen, etwa Rituale, Sakramente und Feiern, die den Teilnehmenden wie dem spezifischen Ort angepasst sind. Kennzeichen der Arbeit ist ein interkonfessioneller, für jegliche spirituelle Dimension offener Geist. Insbesondere in der Konkretisierung einer »spirituellen Klinik« (Rochat 2005) finden die

Seelsorger ihre Legitimität als Akteure im Pflegemilieu. Insofern hat Spiritualität, verstanden als ein Faktor spezifischer Kohärenz, Vorrang vor der Religion. Dies wiederum wirft Probleme auf: Die Spitalseelsorge sieht sich einer stärker spirituell denn religiös gefärbten Nachfrage gegenüber, löst sich aus der ökumenischen Verwurzelung und setzt eher auf einen weitgehend durch Psychologisierung des Spirituellen geprägten Zugang.

4.3 Merkmale der Spitalseelsorge

Die Integration der Spitalseelsorge in die verschiedenen Universitäts-spitäler der Schweiz spiegelt die vielfältigen institutionellen und kantonalen Realitäten wider, ist folglich keineswegs einheitlich und reicht von punktueller Zusammenarbeit bis zu struktureller Einbindung.

Nach seiner Gründung im Jahr 1982 entstand am Universitätsspital Lausanne die erste Spitalseelsorge-Einheit mit einem von Angestellten des Staates erbrachten, in das Spital integrierten Angebot. Mit der 1988 erfolgten Einrichtung einer Zusatzausbildung in klinischer Seelsorge wurde die Grundlage für die Professionalisierung der Akteure geschaffen. Parallel gewährleistet die Spitalseelsorge-Einheit die Weiterbildung von Pflegenden und medizinischem Personal. Sie hat zudem die Netzwerkarbeit mit nichtchristlichen Religionen und spirituellen Strömungen aufgebaut und ein interkonfessionelles Konzept erarbeitet. In ihrem Vorstand haben katholische und protestantische Mitglieder Einsitz, nichtchristliche Vertreter fehlen hingegen bislang.

Am Universitätsspital Genf verfügen die protestantische und die römisch-katholische Kirche je über eine eigene Spitalseelsorge-Einheit. Geregelt werden die Beziehungen zwischen den Seelsorge-Einheiten und dem Genfer Universitätsspital in einem im Jahr 2000 überarbeiteten »Partnerschaftsabkommen«; dieses legt den Rahmen der Seelsorgetätigkeit fest. Zwei weitere Abkommen wurden 1995 mit der griechisch-orthodoxen Kirche und der Israelitischen Gemeinde in Genf unterzeichnet; diese beiden Institutionen haben aber keine eigene Seelsorge-Einheit, sondern lediglich Vertreter. Das Personal wird im Wesentlichen von der entsprechenden Kirche bzw. Gemeinde entlohnt, wobei das Spital Räume und Material zur Verfügung stellt und einen kleinen finanziellen Beitrag leistet.

Am Universitätsspital Bern (Inselspital) ist die Spitalseelsorge, anders als in der übrigen Deutschschweiz, ebenfalls in die Spitaleinrichtung integriert. Diese stark ökumenisch ausgerichtete Einheit vertritt oder versammelt sämtliche christlichen Konfessionen und ist offen für

die Zusammenarbeit mit weiteren religiösen oder spirituellen Strömungen. Ihr Personal besteht aus reformierten und katholischen Theologen mit einer Zusatzausbildung in Spitalseelsorge.

Am Universitätsspital Basel werden die Dienstleistungen mehrheitlich von den Kirchen und zu einem geringen Teil vom Staat finanziert. Das Spital stellt Räume und Material zur Verfügung. Es handelt sich also um eine gemischtfinanzierte Struktur. Den evangelischen und katholischen Patienten wird ein ökumenischer Gottesdienst angeboten.

Am Universitätsspital Zürich existieren zwei Spitalseelsorge-Einheiten. Wie in den anderen Spitaleinrichtungen betreut auch hier die evangelisch-reformierte Kirche und die römisch-katholische Kirche je eine Einheit. Der Finanzierungsmodus ist extern und differenziert. Sämtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger verfügen über eine Zusatzausbildung in spiritueller Begleitung, *Clinical Pastoral Training*. Patienten, die keiner der beiden oben erwähnten Kirchen angehören, werden ermuntert, um die von ihnen gewünschte spirituelle Begleitung nachzusuchen.

5. RELIGIONEN UND SPIRITUALITÄT ALS THERAPEUTISCHE WIRKFAKTOREN

Der heterodoxe Pol des medizinischen Pluralismus umfasst mehrere Therapieformen spiritueller oder religiöser Art. Anhand der folgenden Beispiele sollen Spielarten neuer Gesundheitspraktiken veranschaulicht werden.

5.1 Reiki

Reiki ist eine Methode der Naturheilung und Energie-Harmonisierung. Die von Mikao Usui in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte »Technik« stammt aus Japan. Die Bezeichnung Reiki setzt sich aus zwei Wörtern bzw. japanischen Schriftzeichen zusammen: *Rei* (universal, Transzendenz) und *Ki* (Energie). Die Prinzipien des Reiki basieren im Wesentlichen auf der therapeutischen Wirkung des Handauflegens. 1950 in den USA und in den 90er Jahren in Europa in Erscheinung getreten, ist Reiki heute im Westen weit verbreitet, und es sind verschiedene Schulen entstanden. Die Reiki-Ausbildung ist nicht einheitlich und dauert in der Regel acht Tage. Im amtlichen Telefonverzeichnis der Schweiz sind heute mehr als 250 Reiki-Praktizierende aufgeführt. Reiki wird als Technik der Kanalisierung von Lebensenergie angepriesen; Ziel ist die Stärkung der physischen, psychoaffektiven und spirituellen Selbstheilungskräfte. Reiki ist weder vom Bund noch von den Kantonen als Ge-

sundheitsberuf anerkannt. Zugelassen werden die Reiki-Therapeuten von den Berufsorganisationen der alternativen Therapeuten, etwa der Stiftung zur Anerkennung und Entwicklung der Alternativ- und Komplementärmedizin (ASCA), dem Erfahrungsmedizinischen Register (EMR) und der Association Romande des Thérapeutes (A.R.T.).



Abbildung 2: Eine Reiki-Behandlung

Quelle: © Philippe Moser, 2005

5.2 Neoschamanismus

»Schamanismus« ist ein sehr allgemeiner Begriff und bezeichnet mehrere Kulturen in Asien und Amerika. Er benennt ein kulturelles System, das auf einem als polytheistisch zu qualifizierenden Weltbild beruht. Als Folge der Wechselbeziehung zwischen den Menschen, den Ahnen und den Geistern empfängt die diesseitige Welt (Hierwelt) ihre Sinngebung aus der jenseitigen Welt (Anderswelt). Die Kommunikation zwischen diesen beiden Welten ist möglich; die Vermittlung geschieht durch Schamanen mittels Trancetechniken. Aus der Komplementarität (Entsprechung) der Hierwelt und der Anderswelt ergibt sich ein nicht-anthropozentrischer Status des Menschen. Als eine in den alten Mythologien verankerte mündliche Kultur wertet der Schamanismus die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis auf.

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts trägt der aufkommende Neoschamanismus zur Entstehung neuer Mythologien innerhalb der westlichen Gesellschaft bei. Die Prinzipien des Neoschamanismus beruhen auf der Auffassung, dass es eine allen Schamanen gemeinsame

Praxis gebe – die spirituelle Reise hinter unsere alltägliche Wirklichkeit – und dass jeder Mensch die Möglichkeit zu dieser schamanischen Reise in die nichtalltägliche Wirklichkeit hat. Die Bücher Carlos Castanedas und anderer popularisierten diese Idee. Aus dieser Auffassung heraus hat der amerikanische Anthropologe Michael Harner, nachdem er selbst Schamane geworden war, den »Core Shamanism« (auch Basis- oder Kern-Schamanismus genannt) entwickelt, eine von ihm vorgenommene Bestimmung der Schlüsselmethoden der verschiedenen Traditionen. Nach aussen tritt der Schamanismus mit Vereinen oder Stiftungen auf. In der Schweiz am bekanntesten ist die »Foundation for Shamanic Studies«. Ihr Ziel ist es, den Schamanismus zu erforschen, zu lehren und zu bewahren. Angeboten werden Praktika, Ausbildungen, Seminare sowie rituelle Arbeit namentlich in den Bereichen Rückholung von Kraft und Energie, Suche nach Antworten, Rückholung der Seele. Die heutige Legitimität dieser Praktiken liegt mithin in der Erneuerung des Selbst und der persönlichen Entwicklung; es geht darum, körperliches Wohlbefinden, seelische und moralische Entfaltung mit der Förderung des Spirituellen zu verbinden.

5.3 Anthroposophische Medizin

Die Anthroposophie definiert sich als eine Praktik personeller und sozialer Veränderung, mit deren Hilfe spirituelle Suche und Engagement im Alltagsleben, Entfaltung des Selbst und Entwicklung der Welt versöhnt werden sollen (vgl. auch Kapitel 14). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wandte Rudolf Steiner, der Begründer der Anthroposophie, diese Praktik auf Pädagogik und Landwirtschaft, auf Wirtschaft und Medizin an. Die anthroposophische Medizin beruht auf dem Paradigma der wissenschaftlichen, somatischen und psychiatrischen Medizin, der Steiner indes eine spirituelle Dimension hinzufügt. Der anthroposophische Zugang zur Krankheit trägt zwar den unumgehbaren wissenschaftlichen Daten Rechnung, befasst sich aber auch mit der psychologischen und spirituellen Ebene von Krankheit. Für die anthroposophische Medizin spielt sich die von ihr rational erforschte Pathologie an der Schnittstelle dieser drei Ebenen ab. Das Grundpostulat lautet, zahlreiche Krankheiten, vor allem die an das Immunsystem des Menschen gekoppelten, seien von unserer Lebensqualität abhängig; eine Diagnose, und mithin ein angemessener therapeutischer Zugang, ist nur unter Einbezug des Krankheit verursachenden soziokulturellen Milieus möglich. In diesem Sinn ist das Krankheitsstadium lediglich der letzte Akt eines menschlichen Dramas. Die anthroposophische Medizin zielt darauf ab, eine Semiotologie (Wissenschaft der Zeichen) der vorherigen Etappen zur Erstel-

lung einer präpathologischen («vorkrankheitlichen») Diagnose zu entwickeln; dabei geht sie im Wesentlichen vom Lebenslauf des kranken Menschen aus.

5.4 Heilungsreligionen

Im Bereich der Heilungsreligionen (Benoist/Massé 2002) können neben vielen anderen der Antoinismus, die Christliche Wissenschaft oder Scientology erwähnt werden. Die drei in unterschiedlichen Epochen entstandenen Religionen schöpfen ihre Inspiration aus den Bezügen zu ihrer Zeit – Spiritismus, Homöopathie und Mesmerismus bzw. Psychologie –, um sich von ihnen abzusetzen und auf die Regeneration des Selbst als Mittel der Heilung zu fokussieren. Es gibt noch andere Gemeinsamkeiten: Die Gründer dieser Religionen (Louis Antoine, Mary Baker Eddy und L. Ron Hubbard) litten unter somatischen Krankheiten, die am Anfang ihrer religiösen Suche stehen; ihnen gemeinsam ist zudem das Konzept von religiöser Bildung und persönlicher Entfaltung.

Neben diesen »Heilungsreligionen« existiert in der heutigen Zeit eine Vielzahl parareligiöser Bewegungen, die an die Stelle des ewigen Heils körperliches Wohlbefinden und persönliche Entfaltung in dieser Welt setzen. Alle diese Praktiken haben folgende Gemeinsamkeiten: Präsenz von Therapeuten in ihren Ritualen, eine die Sorge um den Körper legitimierende Lehre, einen höchst extensiven Krankheits- und Präventionsbegriff sowie einen robusten Umgang mit dem Scheitern.

Besondere Erwähnung verdient die Association Internationale des Ministères de Guérison, deren Sitz mit demjenigen der Église évangélique d'Oron-la-Ville, Schweiz, identisch ist. Ziel dieser Gesellschaft ist namentlich, »ein hohes Niveau biblischer Ethik im Dienste von Erlösung, Heilung und Gesundheit aufrechtzuerhalten«. Fundament ihrer Überzeugung ist der »Glaube an eine neue Befreiung des Heiligen Geistes, die sich durch Zeichen, Wunder und Heilungen manifestiert«. Es fanden bereits mehrere Heilungsgottesdienste statt, in deren Verlauf mehrere tausend Gläubige für die wundersame Heilung der Kranken beteten. Dem an einem spezifischen Leiden erkrankten Gläubigen steht zudem die Möglichkeit offen, im Gespräch mit einer Gebetsgruppe einen Heilungsversuch zu unternehmen (vgl. auch Kapitel 7).

6. ZUM SCHLUSS

Rückblickend drängt sich die Feststellung auf, dass religiöse Werte und religiöse Moral sich nicht bloss auf wirklichkeitsferne philosophische Universen beziehen, sondern auch Gegenstand sozialer und kultureller Gewohnheiten sind. Es ist dies eine durchaus paradoxe Situation.

Einerseits beschäftigt diese Situation die Behörden; diese sehen sich mit wissenschaftlich nicht bestätigten Praktiken konfrontiert, die auf Betrug oder Scharlatanerie beruhen können. In vielen Anfragen an einschlägige Fachstellen, etwa an das Centre Intercantonal des Croyances in Genf oder infoSakta in Zürich, geht es um die Legitimität einer bestimmten Therapie oder Behandlung oder auch einer bestimmten heilenden Gemeinschaft. Andererseits verweist ein körperbezogenes metaphysisches Suchen in Notlagen auf die vielfältigen Formen, welche den Grenzen der menschlichen Existenz Sinn verleihen können. Diese Formen sind eine soziale Antwort auf klinische Normalitätsstandards. Insofern zielen denn auch Gesundheitspraktiken nicht ausschliesslich auf Effizienz oder Heilung, versuchen vielmehr, die kognitiven, emotionalen und sinnlichen Dimensionen jeder therapeutischen Handlung mit zu bedenken. Sie erarbeiten einen spezifischen Ausdruck des Menschlichen und haben durchaus ihre Daseinsberechtigung.

7. VERTIEFENDE LITERATUR

7.1 Medizinischer Pluralismus

Andritzky, Walter (1997): *Alternative Gesundheitskultur: Eine Bestandsaufnahme mit Teilnehmerbefragung*, Berlin: VWB.

Jütte, Robert (1996): *Geschichte der Alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*, München: Beck.

Rossi, Ilario (2005): »Médicalisation de la vie, enjeux de société«. In: *Éloge de l'altérité: Défis de société: 12 regards sur la santé, la famille, le travail*, Freiburg i.Ü.: Editions de l'Hèbe, S. 19-31.

Schmitz, Olivier (Hg.) (2006): *Les médecines en parallèles: Multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris: Karthala.

7.2 Religionen, Heilung und Gesundheit

Benoist, Jean/Massé, Raymond (Hg.) (2002): *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris: Karthala.

- Deister, Tonja (2000): *Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellungen. Ein Vergleich zwischen onkologischen, kardiologischen und HIV-Patienten*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Koenig, Harold G./McCullough, Michael E./Larson, David B. (2001): *Handbook of Religion and Health*, Oxford: Oxford University Press.
- Lautman, Françoise/Maître, Jacques (Hg.) (1995): *Gestions religieuses de la santé: colloque de l'Association française de sociologie religieuse*, Paris 29-30 mars 1993, Paris: L'Harmattan.
- Schowalter, Marion/Murken, Sebastian (2003): »Religion und psychische Gesundheit: Empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte.« In: Christian Henning/Sebastian Murken/Erich Nestler (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn: Schöningh, S. 138-162.

7.3 Studien zur Situation in der Schweiz

- Bürgi, Marianne/Sommer, Jürg H./Theiss, Roland (1996): *Alternative Heilmethoden. Verbreitungsmuster in der Schweiz*, Zürich: Rüegger.
- Rochat, Etienne (2005): »Souffrir de douleur existentielle: vers une reconnaissance de la détresse spirituelle«; online unter www.aumonerie-hopital.ch
- Stulz, Peter (Hg.) (2004): *Theologie und Medizin: Ein interdisziplinärer Dialog über Schmerz und Leiden, Heil und Heilung*, Zürich: Chronos.

7.4 Internet-Adressen (Primärquellen, Auswahl)

- Anthroposophie: www.anthroposophie.net
- Erfahrungsmedizinisches Register (Komplementärmedizin): www.emr.ch
- Neoschamanismus in Europa und in der Schweiz: www.shamanicstudies.net (Deutsch); www.chamanisme.ch (Französisch)
- Spitalseelsorge in der Deutschschweiz: www.spitalseelsorge.ch
- Spitalseelsorge in der Romandie: www.aumonerie-hopital.ch (Waadt), www.hugge.ch/aumonerie (Genf)

→ 21. VIELFALT DER RELIGIONEN – RISIKEN UND CHANCEN DES ZUSAMMENLEBENS

MARTIN BAUMANN, JÖRG STOLZ

1. EINLEITUNG

Ängste und Faszination im Zusammenhang mit neuer Religionsvielfalt waren im Spätsommer 2006 in Langenthal im Oberaargau geradezu mit Händen zu greifen: In dieser gemäss Marktforschern »mustergültigen Durchschnittsgemeinde« setzten sich auf der einen Seite Bürger vehement gegen ein geplantes Minarett auf einem Versammlungslokal der ortsansässigen islamisch-albanischen Gemeinschaft zur Wehr. Auf der anderen Seite zogen die Einweihungsfeierlichkeiten des neu erbauten Sikh-*Gurdwara* (»Heimstätte Gottes«, siehe Bild in der Einleitung) zahlreiche Langenthaler Familien und Interessierte an. Forderte hier ein Anti-Minarett-Komitee ein Verbot »störender Bauten« und reichte bei der Stadt eine Petition mit 3.500 Unterschriften ein, so hatten dort viele Langenthaler wenig Scheu, sich unter die von nah und fern angereisten Sikhs zu mischen, fremde Speisen und Getränke zu probieren und den auffallenden, exotischen *Gurdwara* zu besichtigen. Die Gastfreundschaft und Freundlichkeit der Sikhs imponierte, und manch ein Besucher bedauerte, dass der prächtige Bau randständig in einem Industriegebiet stehe. Diesen und verwandten Spannungsverhältnissen zwischen (vermeintlichem oder tatsächlichem) Verlust oder Gewinn, zwischen Risiken und Chancen religiöser Vielfalt geht das vorliegende Schlusskapitel nach.

Eine »objektive« Beantwortung der Frage, inwiefern religiöse Pluralität (oder auch Einheitlichkeit) für eine Gesellschaft ein Risiko oder eine Chance darstellt, ist an dieser Stelle allerdings aus mehreren Gründen nicht möglich. Zunächst: Die Rede von »Risiko« und »Chance« setzt normative Kriterien und Werte voraus, um angeben zu können, ob dieses »gefährlich« oder jenes »vorteilhaft« ist. Da wir in diesem Buch eine beschreibend-analytische, religionswissenschaftliche Perspektive einnehmen, können wir solche Beurteilungsmassstäbe nicht vorgeben (anders als etwa Theologie oder Rechtswissenschaft). Weitere Schwierigkeiten bestehen darin, dass das gleiche Phänomen religiöser Vielfalt oft für den einen ein Risiko und für den anderen eine Chance darstellen kann, dass wahrgenommene und tatsächliche Risiken/Chancen oft beträchtlich auseinander klaffen und dass all dies im historischen Zeitverlauf starken Veränderungen unterliegt.

In gewisser Weise haben schon verschiedene Kapitel dieses Buches die Frage der Risiken und Chancen gestreift – nämlich indem die Konse-

quenzen der religiösen Vielfalt theoretisch (Kapitel 3) und auf bestimmte gesellschaftliche Teilsysteme (Kapitel 16-20) beleuchtet wurden. Dabei haben die Autoren jedoch meist die Frage der Wahrnehmung als Risiko oder Chance beiseite gelassen. In diesem letzten Kapitel gehen wir jedoch genau hierauf ein, indem die Frage nach Risiko oder Chance in drei unterschiedliche Kontexte gestellt wird. Zunächst zeigen wir in Teil 2, welche unterschiedlichen Positionen in der Bevölkerung zur Frage der neuen religiösen Vielfalt zu finden sind. Wer sieht – und aus welchen Gründen – vor allem eine Chance, wer ein Risiko gegeben? Und worin bestehen diese (vermeintlichen oder realen) Chancen bzw. Risiken? Teil 3 setzt die aktuelle Debatte um Risiken und Chancen religiöser Vielfalt in einen historischen Kontext. Es zeigt sich, dass sich die Schweiz schon in der Vergangenheit immer wieder mit religiöser Vielfalt auseinander gesetzt hat. Wir behandeln die historischen Erfahrungen (mit) der jüdischen Minderheit, mit der Konfessionsspaltung, in Bezug auf die so genannte »Sektengefahr« und kommen auf aktuelle Spannungen rund um den Islam in der Schweiz zu sprechen. Teil 4 analysiert, wie sich die Religionen selbst auf die neue religiöse Vielfalt einstellen. Wir gehen spezifisch auf die Reaktionsmöglichkeiten der Ökumene und des interreligiösen Dialogs ein. Der abschliessende Teil 5 plädiert für einen »neuen Blick« auf Religionsvielfalt, welcher mehr und tiefer-schärfere Informationen erfasst und besser abgestützte Urteile erlaubt.

2. RELIGIÖSE VIelfALT ALS RISIKO ODER CHANCE – UNTERSCHIEDLICHE POSITIONEN

Risiken und Chancen von religiöser Vielfalt werden ganz unterschiedlich wahrgenommen – je nachdem, welche Werte und Perspektiven man zugrunde legt. In diesem Abschnitt geht es uns um die Darstellung der wichtigsten Positionen der gegenwärtigen Diskussion. Hierbei lassen sich zwei »Hauptlager« unterscheiden. Wir stellen die Sichtweise dieser Lager kurz »idealtypisch« vor und gehen dann auf die (sehr unterschiedlichen) Positionen der religiösen Gemeinschaften selbst zur religiösen Vielfalt ein. Generell fällt auf, dass die Debatten derzeit sehr stark von der Thematik »Islam« dominiert werden (z.B. Streit um Anträge zum Bau von Minaretten, Kopftuchstreit, Gleichstellung der Geschlechter), auch wenn andere Fragen, z.B. zum Religionsrecht ganz generell oder zu »Sekten«, durchaus vorkommen.

2.1 Religiöse Vielfalt als Bereicherung

Das erste »Lager« betont die in der Schweiz rechtlich garantierte Religionsfreiheit. Jeder und jede habe das Recht, seine spezifische Religion zu leben. Gerade die Schweiz verfüge hier über eine lange historische Erfahrung. Die Vertreter dieser Position begreifen auch »Religionen« als äusserst vielfältige und wandelbare Phänomene, welche sich prinzipiell an verschiedene Gesellschaftsformen anpassen können. Genau wie das Christentum diverse (z.T. auch gewalttätige) Phasen durchlaufen und sich in intern sehr unterschiedlicher Weise an Modernität angepasst habe, seien auch nichtchristliche Religionen wie Islam, Buddhismus, Hinduismus usw. fähig, sich an moderne demokratische Gesellschaften anzupassen und innerhalb dieser einen wertvollen Beitrag zu leisten. Streitigkeiten mit Religionsbezug seien dennoch möglich (Neubau religiöser Gebäude, religiös begründete Schuldspense, Nachbarschaftsprobleme), doch sei der freiheitliche Rechtsstaat mit seinen gegenwärtigen Gesetzen stark genug, um aufkommenden Konflikten differenziert und ausgewogen zu begegnen. »Ein Blick in unsere Geschichte zeigt, dass wir für eine rechtsstaatlich abgesicherte Begegnung mit anderen Religionen gewappnet sind«, so etwa SP-Nationalrat Hans Widmer (Neue Luzerner Zeitung, 04.03.2006, S. 39). Die Schweiz mit ihren vier Landessprachen und ihrer traditionellen Bikonfessionalität sei von jeher »multikulturell« und könne daher gut weitere Vielfalt ertragen.

Religiöse Vielfalt wird von den Exponenten dieser Richtung dann vor allem als Bereicherung gesehen. Ein friedliches Nebeneinander verschiedener Religionen und Kulturen in einem Staat, einem Kanton oder einer Stadt ist möglich, politisch gestaltbar und gewinnbringend. Es handelt sich um eine »pluralitätsfreundliche«, ansatzweise »multi-kulturalistische« Position.

Nicht Einheitlichkeit und Gleichheit, sondern Vielfalt und Unterschiedlichkeit böten Chancen zu Neuem und zu Innovation. Für eine gelingende gesellschaftliche Entwicklung im Kontext der Globalisierung sei gerade die Diversität an Ansätzen, Entwürfen und Konzepten ein Gewinn. Wichtig sei zugleich, sich der eigenen Werte zu vergewissern, die jedoch gerade im Gegenüber des »Anderen« geschärft würden. Notwendig sei allerdings, dass alle Seiten und Beteiligten bereit seien, sich auf Veränderungen einzulassen und die gemeinsame Rechtsordnung zu respektieren. »Die Rückkehr des Religiösen ist keine Gefahr, sie ist eine Chance, wenn getrennt wird, was getrennt werden muss«, plädierte Bundesrat Pascal Couchepin auf der FDP-Fachtagung »Religion« 2005 in Bern. »Staat und Politik müssen religiöse und philosophische Glaubensbekundungen im privaten und öffentlichen Rahmen

zulassen, aber gleichzeitig verhindern, dass eine bestimmte Denkrichtung hegemoniale Ansprüche erhebt oder andere Gruppen eines Teils ihrer Freiheit beraubt.« (Ebd., S. 3)

2.2 Religiöse Vielfalt als Bedrohung

Eine deutlich entgegengesetzte Position stellt zwar die Religionsfreiheit nicht in Abrede, betont aber vor allem die historisch gewachsenen kulturellen Eigenheiten und die hiermit verbundenen christlichen Wurzeln der Schweiz. Die jahrhundertealte Demokratie, die Sprachenvielfalt, die Freiheitsliebe wie auch das »christlich-abendländische Erbe« seien ganz unverwechselbare Eigenschaften, welche unbedingt bewahrt werden müssten.

Diese Eigenheiten seien jedoch gegenwärtig durch Einwanderung von Menschen anderer Kultur und Religion bedroht. Kulturen und Religionen – andere wie auch die eigene – werden von Vertretern dieser Position sehr oft als wenig wandelbare, abgegrenzte und miteinander nicht vereinbare Phänomene angesehen. Gegenwärtig wird vor allem »der Islam« als eine grundsätzlich mit westlichen Werten unvereinbare Religion dargestellt. So führte etwa SVP-Nationalrat Christoph Mörgeli in der Fernsehsendung »Arena« im Herbst 2006 aus:

»Der Islam ist eine Religion der Unterwerfung. Der Mensch unterwirft sich Allah, der Ungläubige hat sich dem Gläubigen zu unterwerfen, die Frau unterwirft sich dem Mann und so weiter. Ich erfahre und erkenne den Islam nicht als eine Religion des Friedens. [...] Wenn im Namen des Christentums Blut geflossen ist, war es ein Missbrauch der Bibel. Hingegen könnte man geradezu sagen, dass wenn im Islam keine Gewalt angewandt wird, das auch ein Missbrauch ist, da man dann nicht dem Wort [Koran] folgt. Die Gewalt ist darin enthalten. [...] Der Islam hat mit unserer demokratischen und freiheitlichen Rechtsordnung nichts gemein.« (»Arena« vom 22.09.2006, SF DRS, online abrufbar)

Da Kulturen und Religionen aus der Sicht dieses »Lagers« unwandelbare und miteinander unvereinbare Phänomene sind, muss Zuwanderung fremdkultureller Menschen fast notwendig zu Konflikten führen. Eine Lösung bestehe nur in der weitgehenden »Anpassung« der Einwandernden an die Kultur des Aufnahmelandes. Für eine Teilhabe der fremden Kulturelemente in der Öffentlichkeit bestehe kein Raum. Neben der Frage der Minarette ortet diese Position gegenwärtig besondere Probleme in Bezug auf das Kopftuch, die Unterdrückung der Frau, »Ehrenmorde« und terroristische Aktivitäten, welche alle mit dem Islam in enger Beziehung gesehen werden.

Aus der Sicht dieser Position liegt eine Bedrohung durch religiöse Vielfalt (und vor allem durch den Islam) vor. Vielfalt und Unterschiedlichkeit unterminierten die Sicherheit des Staates und der Gesellschaft. Gegen diese Bedrohung setze der Staat seine rechtlichen Möglichkeiten zu wenig konsequent ein. Verschärfte, ggf. neue Gesetze seien vonnöten. Diese Haltung kann insgesamt als pluralitätskritisch, mehr noch, als pluralitätsablehnend bezeichnet werden. »Eine multikulturelle Gesellschaft macht uns Schweizer zu Fremden im eigenen Land. Mit der unbegrenzten Einwanderung wird das Selbstverständnis und die Eigenart des Schweizervolkes systematisch unterwandert und zerstört« (Freiheits-Partei der Schweiz, Positionspapier 2003).



Abbildung 1: Kirchtürme bestimmen in vielen Schweizer Städten und Dörfern das Stadtbild; hier Hochdorf im Kanton Luzern. Ist das damit symbolisierte christlich-abendländische Erbe der Schweiz in Gefahr, wie pluralitätsablehnende Stimmen meinen?
Quelle: © Martin Bauman, 2007

Aus distanzierter Sicht fällt vor allem auf, dass die Positionen beider »Lager« sehr stark den herkömmlichen Positionen aus der Ausländer- und Asyldebatte folgen. Sowohl die multikulturalistische Sichtweise als auch die Kritik am Islam und an religiöser Vielfalt sind Neuauflagen bekannter Positionen aus ausländer- und asylopolitischen Debatten.

2.3 Innerreligiöse Positionen zur Vielfalt

Eine dritte Gruppe von Akteuren, welche sich in Bezug auf neue religiöse Vielfalt zu Wort melden, sind die religiösen Gemeinschaften selbst. Die hier vertretenen Ansichten umfassen allerdings die gesamte Bandbreite der schon behandelten Positionen der beiden Lager – plus zusätzliche Argumentationsmuster. Die Argumente unterscheiden sich stark nach Grösse und Position der Gemeinschaft im religiösen Feld. Wir

referieren die Positionen wiederum sehr summarisch auf der Basis von Positionspapieren und Aussagen in meinungsbildenden Medien (siehe allgemein zum Thema: Coward 1985, de Pury/Macchi 2004).

Ganz unbefangen hätte man erwarten können, dass sich die christlichen Grosskirchen besonders kritisch zur neuen religiösen Vielfalt stellen würden – schliesslich verlieren sie durch diese neuen Gemeinschaften ihr »religiöses Monopol« (bzw. Duopol). Interessanterweise finden wir jedoch eine deutlich positive Haltung. Die Grosskirchen betonen das Recht und die Möglichkeit der freien Religionsausübung und der sichtbaren Präsenz nichtchristlicher Religionen im öffentlichen Leben. Der Bischof von Basel, Kurt Koch u.a. auch Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz, sieht in »anderen Religionen grosse Elemente von Wahrheit« (NZZ am Sonntag, 03.09.2006) und empfindet sie nicht als Bedrohung, sondern als Herausforderung an das eigene Christ-Sein. Ähnlich argumentiert etwa auch der Synodalrat der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und hält in seinen »Grundsätzen für das Zusammenleben der Religionen« fest: »Es ist nicht an uns, über Glaubensgemeinschaften ein Urteil zu fällen. Wir sind offen dafür, dass Kirchen, Konfessionen und Religionen untereinander Wahrheit entdecken, teilen, weitergeben und empfangen.« (Verabschiedet im Synodalrat im Februar 2001.) Auch Pfarrer Thomas Wipf, Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, betont: »Christliche Kirchen der Schweiz setzten sich auf lokaler und kantonaler Ebene seit Jahren – manchmal auch gegen den Widerstand der Bevölkerung – ein für die Rechte z.B. der Muslime auf eigene Gottesdienststätten und Friedhöfe.« (Redebeitrag auf der FDP-Fachtagung »Religion« am 21.05.2006 in Bern, S. 4)

Die tolerante Einstellung »anderen« Religionen gegenüber erklärt sich sowohl bei Reformierten als auch bei Katholiken aus schon seit Längerem dauernden Öffnungsprozessen, innerhalb derer der »interreligiöse Dialog« zu einer grundlegenden Leitlinie des Denkens und Handelns geworden ist (siehe unten 4.2). Nicht zuletzt ist festzuhalten, dass die Grosskirchen angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen ein Interesse daran haben, gemeinsam mit diesen neuen, »anderen« Religionen um einen Platz für religiöse Anliegen zu kämpfen.

Anders als die Grosskirchen stehen Freikirchen und Evangelikale der neuen nichtchristlichen Vielfalt tendenziell reserviert gegenüber. Die Schweizerische Evangelische Allianz (SEA) veröffentlichte etwa anlässlich des Schweizer Besuchs des Dalai Lama 2005 eine Stellungnahme, in welcher sie das »grosse missionarische Anliegen des Dalai Lama« kritisierte und vor »sexualmagischen und okkulten Hilfsmitteln« wie auch vor dem »lebensverneinenden« tibetischen Buddhismus warn-

te (SEA Dokumentation Nr. 43, 2005, S. 8, 21). Die christlichen Kirchen müssten erkennen, »dass der Buddhismus die gegenwärtige Schwäche der christlichen Identität bewusst ausnützt und im Schatten falsch verstandener Toleranz unverblümt missioniert« (ebd., S. 22). Mit Blick auf Muslime in der Schweiz sind die Stimmen derzeit verhaltener: So rief die SEA anlässlich des Bettags 2006 zum »Gebet für Muslime« auf, innerhalb dessen auf der einen Seite ein »liebvoller« und »weiser« Umgang mit Muslimen gepredigt wird, andererseits die missionarischen Absichten unverkennbar bleiben:

»Die Evangelische Allianz empfiehlt, den Betttag zum Anlass zu nehmen, um generell für die Muslime in der Schweiz zu beten und Christen für einen liebevollen, und weisen Umgang mit Muslimen zu sensibilisieren. Eine Woche vor Beginn des Ramadan und damit vor der Aktion ›30 Tage Gebet für die islamische Welt‹ weist die SEA darauf hin, wo alle Chancen für tragfähige Lösungen beginnen: im Gebet. Wichtig ist der Evangelischen Allianz, dass Muslime in der Schweiz vom Angebot der Guten Nachricht von Jesus Christus erfahren und das Evangelium als Alternative zum Islam ernsthaft prüfen können.« (SEA zum Betttag 2006, online abrufbar)

Von den Muslimen forderte das Zentralsekretariat einen freiwilligen Verzicht auf Minarettbauten (SEA Medienmitteilung 12.09.2006), rief Christen jedoch auch dazu auf, nicht gegen Minarette zu kämpfen (Erklärung der SEA-Arbeitsgemeinschaft für interkulturelle Zusammenarbeit vom 07.02.2007).

Muslime berufen sich in öffentlichen Stellungnahmen auf das Recht der Religionsfreiheit, welches auch für sie gelte. Ein schweizweites, gemeinsames Positionspapier von Muslimen zur Religionsvielfalt liegt bislang nicht vor, jedoch ein womöglich richtungsweisendes von Zürcher Muslimen. In ihrer Grundsatzerklärung vom März 2005 hob die Vereinigung der islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ) die Achtung der Rechtsstaatlichkeit und Demokratie als »Garant für ein harmonisches, friedvolles Zusammenleben in der Schweiz« hervor (Paragraf 1). Paragraf 2 betont: »Die VIOZ sieht in der Vielfalt der Religionen, Konfessionen, Völker, Kulturen und Zivilisationen eine Manifestation des göttlichen Willens und ein universelles Gesetz. Das Kennenlernen der Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen ist der Weg, diese Vielfalt in Frieden zu bewahren.« VIOZ möchte den Dialog der Religionen fördern: »Wir achten die Religion der Anderen, betonen das Verbindende und lassen das Trennende mit Achtung stehen.« (Paragraf 7)

Viele der weiteren Minderheitenreligionen, seien es Hindus, Buddhisten, Sikhs, Bahá'í, Scientologen, Mormonen und weitere, sehen die

rechtlich-politischen Grundlagen für ein gelingendes Nebeneinander und Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in der Schweiz gegeben und betonen die Wichtigkeit der Religionsfreiheit. Aus der eigenen Minderheitsposition heraus treten sie für ein besseres öffentliches Wahrnehmen der Vielfalt ein und betonen die Chancen und Möglichkeiten neuer religiöser Vielfalt. Längst nicht alle »Neuen Religiösen Gemeinschaften« propagieren allerdings den interreligiösen Dialog. Die Zeugen Jehovas etwa publizierten 2006 eine »weltweite Nachricht« mit dem Titel »Das Ende der falschen Religion ist nah« (gemeint sind alle Religionen, welche nicht die Lehren der Zeugen Jehovas verkünden). Auch die Raelianer zeichnen sich in ihrer anti-katholischen Propaganda durch wenig Dialogbereitschaft aus.

Die Beispiele zeigen, dass die Haltungen zu religiöser Vielfalt sich in jeder einzelnen Gemeinschaft stark von derjenigen anderer Gemeinschaften unterscheiden können. Wichtige Erklärungsfaktoren sind jeweils die religiösen Überzeugungen wie auch die Machtposition und Grösse der Gemeinschaft innerhalb des religiösen und gesellschaftlichen Feldes der Schweiz.

3. HISTORISCHE UND GEGENWÄRTIGE ERFAHRUNGEN DER SCHWEIZ MIT RELIGIÖSER VIelfALT

Das Thema »Risiken und Chancen religiöser Vielfalt« stellen wir im Folgenden in einen wiederum anderen – nämlich historischen – Kontext. Denn religiöse Vielfalt ist nichts gänzlich Neues für die Schweiz, gibt es doch die jüdische Minderheit seit sehr langer Zeit und bestehen seit der Reformation des 16. Jahrhunderts unterschiedliche christliche Konfessionen und Gemeinschaften. Wie hat die Schweiz in diesen Fällen auf religiöse Vielfalt reagiert? Wurden vor allem Risiken oder Chancen wahrgenommen? Und wie sind die Folgen der Vielfalt im Rückblick zu beurteilen?

Wir nennen einige Beispiele, die bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen historischen Kontexte doch gewisse Lehren auch für die heutige Situation zulassen.

3.1 Vom Ghetto zur Anerkennung: Judentum und Juden

Auch wenn es zeitweise relativ friedliche Perioden zwischen christlicher Mehrheit und jüdischer Minderheit gab, erlitt die jüdische Gemeinschaft in der Schweiz doch während Jahrhunderten immer wieder Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung (Kupfer/Weingarten 1999). Juden wurden nur bestimmte Gewerbebezweige erlaubt (oft: Geldverleih); sie

wurden streng von Christen getrennt und oft für Unglücke (z.B. Pest, Feuersbrünste, Missernten) verantwortlich gemacht. Als Juden Mitte des 17. Jahrhunderts im aargauischen Surbtal ansässig wurden, mussten sie hohe »Schutzzölle« entrichten, um der Vertreibung zu entgehen und selbst verwaltete Dörfer aufbauen zu können. Dort, fern der einflussreichen Städte, war es ihnen gestattet, einen jüdischen Friedhof einzurichten und zwei Synagogen zu erbauen. Die Anfeindungen und Stereotypen blieben jedoch bestehen. Als ein Beispiel unter vielen nennen wir hier den Bericht einer Grossratskommission Anfang des 19. Jahrhunderts, die in Vorbereitung des aargauischen Judengesetzes (5. Mai 1809) eine Analyse der »jüdischen Mentalität« durchführte:

»Eine durch Jahrhunderte bewährte Erfahrung zeigt uns an den Hebräern ein Volk, dessen religiöse Begriffe und Übungen in ihm einen stets eigenen Geist erhalten, wodurch es ewig in jedem Staate Fremdlinge bleiben, und warum es andere Erwerbszweige als die Handlung scheuen wird. [...] Gewohnt, vom Volk, unter dem sie leben, verachtet zu werden, schliessen sie sich nur desto inniger an ihre Glaubensgenossen an, und bilden unter ihnen eine Verbrüderung, die unter den Christen vergebens gewünscht wird. Dieses Verhältnis erinnert sie noch, dass sie Menschen sind. [...] Sonst kennen sie nur ein gespanntes Lauern auf Spekulationen, [...] ein Haschen nach Vorteilen.« (Zitiert nach Kupfer/Weingarten 1999: 57)

Auch in der 1848er-Verfassung des neu gegründeten Schweizer Bundesstaates erhielten Juden noch keine rechtliche Gleichstellung mit den christlichen Bürgern. Die Niederlassungs- und Glaubensfreiheit war ihnen nicht gestattet. Erst aufgrund der massiven Einflussnahme aussenpolitischer Mächte und aus innenpolitischen Gründen fielen 1866 die diskriminierenden Beschränkungen. Das staatliche Recht der Bundesverfassung von 1874 gewährleistete schliesslich die volle Religionsfreiheit.

Die Anerkennung und »Normalisierung« gesellschaftlicher Teilhabe zog anschliessend auch innerjüdische Anpassungsprozesse nach sich, etwa in der Rückstellung des Religionsgesetzes (Halacha) hinter das zivile bürgerliche Recht, in der Neugestaltung des Gottesdienstes und im Bau von Synagogen als selbstbewusste Inszenierung im öffentlichen Raum (Picard/Epstein 2005).

Der Rückblick zeigt, wie eine religiöse Minderheit während Jahrhunderten fast ausschliesslich als »Störung« und »Gefahr« angesehen wurde – während sie heute in verschiedenen Kantonen (z.B. Basel, Waadt, Zürich) öffentlich-rechtlich anerkannt und in ihrem Beitrag zum gesellschaftlichen und religiösen Leben weithin sehr geschätzt wird. Die

Tatsache, dass die jüdische Gemeinschaft von 1994 bis 2002 mit Ruth Dreifuss (deren familiäre Wurzeln im Endinger Judentum liegen) auch eine Bundesrätin stellte, zeigt diese Integration augenfällig. Allerdings haben die Juden in der Schweiz trotz Religionsfreiheit und Integration bis heute mit Antisemitismus zu kämpfen (Gisler 1999).

3.2 Separation, Konflikt und friedliches Zusammenleben: Reformierte und Katholiken

Ein zweites Beispiel religiöser Vielfalt, welches in der Schweizer Geschichte eine kaum zu überschätzende Rolle spielt, ist die Unterschiedlichkeit christlicher Konfessionen. Diese entstand in Folge der Reformation des frühen 16. Jahrhunderts und wurde während Jahrhunderten als hoch problematisch empfunden (Vischer et al. 1994). In der heutigen Zeit ist nur noch schwer nachvollziehbar, als wie wichtig diese religiösen Unterschiede zur damaligen Zeit angesehen wurden. Es kam zu verschiedenen religiösen und politischen Gegnerschaften und Kriegen zwischen den Kantonen. Kirchen wurden zerstört, Anderskonfessionelle vertrieben oder hingerichtet. Die wichtigste »Lösung« des »Problems« der konfessionellen Vielfalt bestand in geografischer Separation: Die Kantone entschieden sich entweder für eine reformierte oder katholische Konfession und die Bewohner hatten sich dieser Konfession anzuschliessen (*cuius regio, eius religio*). Die Sicherung der Einheitlichkeit, der gesellschaftlichen Ordnung und des »Friedens« im jeweiligen Kanton wurde durch eine scharfe soziale Kontrolle mit Strafen, die bis zur Verbannung und Vernichtung gehen konnten, erreicht. Platz für Unterschiedlichkeit war nicht vorhanden.

Neben der gegenseitigen Ungleichbehandlung von Katholiken und Reformierten wurden »christliche Sekten«, angefangen mit den so genannten »Wiedertäufern«, sehr oft ebenfalls ausgegrenzt, mit Vorurteilen belegt und manchmal gar vertrieben oder umgebracht. Ihre eigene »Lösung« bestand in der Flucht, etwa dem Rückzug ins Emmental oder den Jura. Anderen abweichenden christlichen Gemeinschaften erging es nicht besser: Noch 1747 fand im streng katholisch geprägten Luzernerischen ein letzter, aufsehenerregender Prozess gegen den pietistischen »Sulzig Joggeli« (Jakob Schmidlin) von Werthenstein statt. Er wurde als Ketzer verbrannt, seine Gemeinschaft ging unter.

Neben den »Lösungen« der Separation und Verfolgung sind jedoch auch früh schon pragmatische Wege entwickelt worden, um eine Koexistenz der verschiedenen Bekenntnisse auf dem gleichen Territorium zu gewährleisten. Im gemischt-konfessionellen Thurgau regelte beispielsweise das Simultaneum, die rechtliche Anerkennung der »ande-

ren« Konfession, das Zusammenleben und ermöglichte auch die Benutzung der gleichen Kirche. Überdies traf manche Obrigkeit gemischt-konfessioneller Gebiete Vorkehrungen, um Spannungen zuvorzukommen: Schmähverbote untersagten die Verunglimpfung der anderen Konfession, eine paritätische Besetzung von Ämtern gemäss den Konfessionen ermöglichte der jeweiligen Minderheit Mitsprache in gesellschaftlichen Belangen. Die Durchmischung und das gelebte Nebeneinander haben in diesen Kantonen praktikable Wege des »Aushaltens« von Vielfalt gefordert und erreicht.

Die schweizerischen Binnenwanderungen aufgrund von Industrialisierung und Urbanisierung (ab ausgehendem 19. Jh.) führten dann zu einer allmählichen konfessionellen Durchmischung auch der ehemals einheitlichen Kantone. Auf der Suche nach Arbeit kamen Katholiken in die reformierten industrialisierten Kantone, Reformierte zogen in katholische Kantone, Juden war der Zuzug in die Städte ab 1866 erlaubt. Die Durchmischung entschärfte zusehends vorhandene Gegensätze. Auch wenn die Auflösung der konfessionellen Einheitlichkeit z.T. sehr unterschiedlich verlief (dazu Kapitel 2, Teil 3), so leisteten die Durchsetzung des religionsneutralen Rechts und Prozesse von Modernisierung und Individualisierung im 20. Jahrhundert eine »Entdramatisierung« der konfessionellen Grenzen innerhalb des Christentums. Ausgrenzung, Diskriminierung und Absonderung von Anderskonfessionellen, so wie dies noch bis in die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in ländlichen und in geringerem Masse auch städtischen Regionen der Schweiz praktiziert wurde, ist für viele Jüngere zu Beginn des 21. Jahrhunderts kein Thema mehr.

Auch das Beispiel der Konfessionsvielfalt in der Schweiz ist für unser Thema sehr instruktiv. Erneut zeigt sich, dass religiöse Grenzen nicht ein für alle Mal gegeben sind, sondern sozial konstruiert werden und historisch äusserst starkem Wandel unterliegen. Was in einer Zeit zu Kriegführung Anlass gibt, kann zu einer anderen Zeit nicht einmal mehr ein Wortgefecht provozieren. Hervorzuheben ist auch die Einsicht, dass sinnvolle rechtliche Regelungen zu relativ friedlicher Koexistenz der Konfessionen in den gemischtkonfessionellen Kantonen führten. Interessant ist schliesslich, dass Vielfalt innerchristlich bis heute als problematisch empfunden wird. Die Katholiken und Protestanten erster Stunde waren auf beiden Seiten zutiefst davon überzeugt, es müsse eigentlich eine einzige (allgemeine, d.h. im Wortsinn »katholische«) Kirche geben; nur meinten sie gleichzeitig, die jeweils andere Seite müsse zum eigenen Christentumsverständnis überwechseln. Und noch heute hat die ökumenische Bewegung das Ziel, die trennenden Eigenheiten

der verschiedenen Gemeinschaften zu überwinden und zu einer einzigen grossen christlichen Kirche zurückzukehren (siehe unten).

3.3 Ablehnung und Akzeptanz von »Sekten«

Eine nochmals andere Art von Erfahrungen mit religiöser Vielfalt liegt in der Schweiz mit religiösen (christlichen und nichtchristlichen) Gemeinschaften vor, die ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert einwanderten. Diese oftmals abwertend als »Sekten« bezeichneten Gruppen und Kirchen trafen sehr oft auf grosse Ablehnung, wobei die gesellschaftliche Einschätzung grossen Schwankungen unterliegen konnte.

Ein interessantes Beispiel ist die Heilsarmee. Heute sieht man wohl vor allem die Chancen oder die Vorteile der Existenz der Heilsarmee: Die Tatsache, dass die Gemeinschaft mit ihrem Engagement für Ausgegrenzte und Bedürftige eine wertvolle soziale Funktion erfüllt. Als die Gemeinschaft 1883 in der Schweiz auftauchte, überwog aber eine extrem starke Wahrnehmung von »Gefahren« und »Risiken«. Die »Soldaten« dieser Armee (Frauen wie Männer) traten in armeeähnlichen Uniformen auf und erregten durch ihre intensiven und ungewöhnlichen Missionsstrategien gemäss der Devise »Blut und Feuer« grosses Aufsehen. Die Versammlungen der Heilsarmee wurden regelmässig gestört, es kam zu Verwüstung von Räumlichkeiten, Salutisten wurden verprügelt und inhaftiert (Mayer 1985: 12, Chevalley 1989). In verschiedenen Kantonen (Genf, Neuenburg, Waadt, Bern) wurden Versammlungen verboten, um »die öffentliche Ordnung zu gewährleisten«. Der Heilsarmee wurde vorgeworfen, der »General« William Booth übe eine absolute Macht über alle Salutisten aus, diese würden durch hypnoseähnliche Techniken und Hirnwäsche zur Bekehrung gegen ihren eigenen Willen gezwungen. Die Mitglieder würden psychisch destabilisiert und finanziell ausgebeutet, ihre Familien zerstört. Insgesamt handle es sich um

»eine schamlose Ausbeutung der Seelen und der Portemonnaie [...]. Offensichtlich sind Herr Booth und seine Leutnants nichts anderes als Hochstapler, welche die Ehrlichkeit der schwachen Geister ausnutzen, Industrieritter, welche ihre Gier nach Geld und Macht hinter einer religiösen Etikette verstecken.« (»Le Genevois« 9: 34, 9. Februar 1883 und »Le Genevois« 9: 47, 24. Februar 1883, zitiert nach Mayer 1985: 44)

Die grosse Aufregung rund um die Heilsarmee legte sich im Verlauf der nächsten 20 Jahre. In den 1890er Jahren wurden alle Verbote, die die Aktivitäten der Heilsarmee beschränkten, wieder aufgehoben. Im Rück-

blick erstaunt jedoch – wie Jean-François Mayer treffend bemerkt – die Ähnlichkeit der Vorwürfe gegenüber der damaligen Heilsarmee und vielen heutzutage als gefährlich dargestellten »Sekten«.

Ein weiteres Beispiel stellt die Anthroposophie dar (Wehr 1994, Nägeli 2003, Mayer 1993: 307). Die aus der Theosophie hervorgegangene Bewegung um den Deutschen Rudolf Steiner wählte Dornach im Kanton Solothurn als ihr Zentrum. Es kam zum Zuzug einer grösseren Anzahl von Anhängern der Anthroposophie und 1913 wurde ein grosser Bau, das »Goetheanum«, in Angriff genommen. Nun formierte sich unter Anführung reformierter und katholischer Pfarrer eine Gegenbewegung in der Bevölkerung. Steiner wurde vorgeworfen, er bringe seine Anhänger in eine vollständige psychische Abhängigkeit. Die »Theosophie« (meist wurde von Theosophie, nicht von Anthroposophie gesprochen) sei eine sich verstellende »Geheimlehre«, der es nur ums »Geschäft« gehe und die weder zur Schweiz noch zum Christentum passe:

»So wenig der orientalisches gehaltene Kuppelbau in unsere Gegend passt, so wenig passt die theosophische Geheimlehre zum schweizerischen Denken und Fühlen [...]. Gesunder Schweizersinn ist gegen die Steinersche, von Berlin importierte Theosophie [...]. Was uns in Arlesheim und Dornach begegnet, sind meistens Ausländer [...]. Wir betrachten die Theosophie als einen Eindringling und ein Unglück für weiteste Volkskreise. Daher raus mit ihr.« (Kully 1921: 9, zitiert nach Nägeli 2003: 51)

Der Konflikt zwischen Bevölkerung und Anthroposophie wurde vor allem in Zeitungsartikeln ausgetragen, es kam aber auch zu öffentlichen Kundgebungen und Beschimpfungen. 1922 ging das Goetheanum infolge von Brandstiftung in Flammen auf. Insgesamt gelang es der Volksbewegung jedoch nicht, die Behörden dazu zu bringen, die Anthroposophie des Landes zu verweisen; auch ein neues Goetheanum entstand wieder am selben Ort.

Waren die »fremden« religiösen Gemeinschaften, die in der Schweiz auftauchten, im ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts meist christlich geprägt (etwa die Heilsarmee, die Anthroposophie, die Zeugen Jehovas, die Mormonen, die christliche Wissenschaft usw.), so stammten viele Gemeinschaften, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einwanderten, aus nichtchristlichen Traditionen (z.B. Scientology, Transzendente Meditation, »Hare Krishna«, Anhänger des Shree Rajneesh und weiterer indischer Gurus). Viele dieser Gruppen erhielten durch ihre Neuheit, ihr ganz offensichtliches Anderssein, ihren oft grossen missionarischen Eifer und mitunter auch durch kritikwürdige und rechtswidrige Vorgehensweisen breite Auf-

merksamkeit. Für die zusehends sensationsorientierte Medienberichterstattung boten die fremd-exotischen Gruppen beste Schlagzeilen. Die faktisch sehr unterschiedlichen neu eintreffenden Gemeinschaften wurden so von der Öffentlichkeit oft pauschal als einheitliche, gefährliche und abwegige »Sekten« wahrgenommen und als Gefahr für die Schweizer Jugend gebrandmarkt. Das Image von psychologischer Verführung, Entfremdung von der Familie, finanzieller Ausbeutung und Weiterem lastet allen neuen religiösen Gemeinschaften bis heute an (dazu Kapitel 14, Teil 5).

Diese »Sektophobie« verstellte Möglichkeiten einer vertieften Auseinandersetzung. Nur selten wurde gefragt – genauso wenig wie zuvor mit Blick auf jüdische, katholische, reformierte, anthroposophische und andere Minderheiten – wie sich die Situation aus der Perspektive der Mitglieder gestaltete. Für Beobachter und Kritiker war es nicht nachvollziehbar, dass es subjektiv »gute Gründe« geben könne, sich einer religiösen Minderheit anzuschliessen oder in ihr auf Dauer zu bleiben (u.a. Barker 1989).

Das deutliche Abflauen der »Sekten«-Debatte ab den ausgehenden 60er Jahren hat verschiedene Gründe. Wichtig ist unter anderem, dass mit »dem« Islam ein neuer Fokus der Medien-, Politik- und Öffentlichkeitsaufmerksamkeit auf den Plan getreten ist. Wiederum zeigt das Beispiel vieler als »Sekten« bezeichneter Gemeinschaften, dass das Verhältnis zwischen der Gemeinschaft und der umgebenden Gesellschaft nicht ein für alle Mal gegeben ist, sondern sich stark verändern kann. Auch in diesem Fall ist interessant, dass in Bezug auf spirituelle Minderheiten vor allem die Risiken und Nachteile der religiösen Vielfalt hervorgehoben, nicht jedoch die ebenfalls möglichen Vorteile. Letztere werden oft (aber nicht immer) erst im Nachhinein ersichtlich, so die identitäts- und sinnstiftende Leistung, welche die Gemeinschaften erbringen. Für viele Beobachter ist es heute nur mehr schwer nachzuvollziehen, dass die Heilsarmee oder Anthroposophie früher als bedrohend empfunden wurden. Wenn wir dies betonen, rufen wir keinesfalls dazu auf, religiösen Minoritäten einen Blankoscheck für gesellschaftliche Unbedenklichkeit auszustellen. Religiöse Minderheiten haben sich wie andere Gemeinschaften an die schweizerischen Gesetze zu halten, und sie müssen sich in öffentlicher Diskussion verantworten können. Für die Öffentlichkeit jedoch ist es ertragreich, den eigenen Blick zu erweitern und darüber nachzudenken, ob nicht auch die Standpunkte religiöser Minderheiten legitim sein können.

3.4 Gefahr oder Bereicherung? Islam, Muslime, Minarette

Die Präsenz von Muslimen und islamischen Institutionen wird in westlichen Gesellschaften intensiv diskutiert – insbesondere seit den Anschlägen islamistischer Terroristen 2001 in New York sowie 2004 in Madrid und 2005 in London. Auch in der Schweiz kam eine über weite Strecken sehr emotional geführte Debatte über die bis dahin nur wenig wahrgenommene muslimische Minderheit auf. Wird seither über religiöse Vielfalt gesprochen, ist der Islam stets Thema Nummer 1; gleichzeitig sehen sich Muslime einem Generalverdacht ausgesetzt. Kontroversen entzündeten sich insbesondere an öffentlich sichtbaren muslimischen Symbolen – sei es das Tragen eines Kopftuches durch muslimische Frauen, die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen oder das Vorhaben, einer Moschee ein Minarett als Symbol für das ansonsten unauffällige Versammlungslokal hinzuzufügen. Im Folgenden gehen wir exemplarisch auf die Frage der Minarette ein, da gerade bei diesem Thema erhellende historische Parallelen zu Tage treten.

Ein dezidierter Widerstand gegen den geplanten Bau eines Minaretts formierte sich erstmals im Herbst 2005 in Wangen bei Olten SO: Der türkisch-kulturelle Kreis (Olten Türk Kültür Ocagi, www.otko.com) hatte bei der Gemeinde Wangen ein Baugesuch zur Errichtung eines Minaretts eingereicht. Der 1978 gegründete Verein hatte 2002 ein leerstehendes Fabrikgebäude erworben und zu einer Moschee mit zwei Gebetsräumen, Unterrichts- und Klubräumen sowie Aufenthaltsräumen für Frauen und Männer umgebaut. Das beantragte Minarett sollte sechs Meter hoch werden und sichtbares Zeichen der eigenen Religion sein. Das Vorhaben führte zu hitzigen Diskussionen in der 4.700-Einwohner-Gemeinde und zu sechs Einsprachen, eingereicht u.a. von den reformierten und römisch-katholischen Kirchgemeinden sowie einer privaten Sammeleinsprache von SVP-Politiker Roland Kissling 380 Unterschriften. Das Minarett sei nichts »Schweizerisches« und passe nicht ins Dorfbild, es gefährde den Religionsfrieden, der Turm verstosse gegen die maximale Bauhöhe, eine »Berieselung von moslemischen Gebeten« und eine »schleichende Unterwanderung durch den Islam« seien zu befürchten. Anwohner beklagten Lärm und ungeordnetes Parkieren bei grösseren Anlässen in der Moschee.

Im Februar 2006, sechs Monate nach Antragsstellung, lehnte die Wangener Baukommission das Gesuch einstimmig ab: Es sei nicht zonenkonform, da in einer Gewerbezone Sakralbauten nicht zugelassen seien; Parkplätze seien nicht genügend vorhanden, Massvorschriften für Dachaufbauten würden nicht eingehalten, die Ästhetik sei störend,

und es lägen sechs rechtmässige Einsprachen vor. Der türkisch-kulturelle Verein legte daraufhin beim Bau- und Justizdepartement des Kantons Solothurn Einspruch ein; im Sommer 2006 hiess dieses die Beschwerde gut und bewilligte den Antrag, unter der Auflage, dass vom Minarett keine Gebetsrufe ergehen dürften. Der Gemeinderat wiederum focht die Bewilligung beim Verwaltungsgericht an, u.a. da die Autonomie und Planungshoheit der Gemeinde verletzt sei. Das Verwaltungsgericht trat jedoch aus formalen Gründen auf die Beschwerde nicht ein, und der Gemeinderat verzichtete angesichts geringer Erfolgsaussichten auf einen Weiterzug vor das Bundesgericht. Auch die gesonderte Beschwerde der Nachbarn wies das Verwaltungsgericht Ende November 2006 ab. Zu Jahresbeginn 2007 reichten daraufhin zwei Nachbarn eine staatsrechtliche Beschwerde bei den obersten Richtern in Lausanne ein. Als ergänzendes Argument brachten die Gegner vor, dass der Kulturverein Mitglied in einer rechtsextremen Gruppe (den Grauen Wölfen) sei. SVP-Sprecher Roman Jäggi bekräftigte, dass es nicht mehr »nur um ein Minarett, sondern um den Ausbau eines Stützpunktes einer extremistischen Organisation« gehe (Sonntagszeitung, 03.12.2006). Angesichts der hängigen Klage vor dem obersten Gericht setzte der Kulturverein den Minarettbau bis zum Entscheid aus – das Bundesgericht wies die Beschwerde im Juli 2007 ab.

Ähnliche Streitigkeiten auf der Grundlage formal baurechtlicher und inhaltlich »kultureller« Argumente fanden sich auch in anderen Schweizer Gemeinden (Wohlen AR, Windisch AR, Langenthal BE). Auf parlamentarischer Ebene lancierten SVP-Kantonsräte Vorstösse, den Bau von Minaretten per Gesetz präventiv zu verbieten, da sie »Symbol für die Eroberung eines Gebiets« seien und aggressiv wirkten. Angesichts der emotional und polarisierend geführten Debatte ging weitgehend vergessen, welches der eigentliche Symbolgehalt eines Minaretts ist.

Minarett

Eine Moschee besteht traditionellen islamischen Vorstellungen nach aus einem Gebäude mit Kuppeldach und seitlichem Turm, dem Minarett. Das Gebäude dient der Versammlung der Muslime zum gemeinsamen Gebet, wobei der Betsaal mit der Gebetsnische zur Kaaba nach Mekka ausgerichtet ist. Dem Minarett, von Arabisch »manara« (von Fackeln erhellter Wachturm), kommt religiös die Aufgabe zu, die Gläubigen an das Gebet zu erinnern und sie zum Gebet zu rufen. Es handelt sich um ein historisch gewachsenes Wahrzeichen, im Koran ist es nicht erwähnt. Minarette wurden erstmals unter den Abbasiden (8./9. Jh.) als öffentliche Kennzeichnung einer

Moschee eingeführt, wahrscheinlich dienten christliche Kirchentürme in Syrien als Vorbild. Anders als Gebetsnische und Einrichtungen für vorgeschriebene Waschungen ist das Minarett kein notwendiger Bestandteil einer Moschee oder eines Betsaals.

Interessanterweise verfügt die Schweiz in Bezug auf Minarette jedoch über drei historische Erfahrungen: Vor 40 Jahren, 1966, errichtete die Ahmadiyya-Gemeinschaft an der Forchstrasse in Zürich das erste, 18 Meter hohe Minarett der Schweiz. Der Minarettbau brachte zwar auch kritische Stimmen hervor, im Vergleich zur Situation 2005/2006 erregte er die Gemüter, Parteien und Medien jedoch kaum. Ganz im Gegenteil, der seinerzeitige Zürcher Stadtpräsident Emil Landolt pries den Bau des Minaretts als Zeichen der Internationalität und Weltoffenheit der Stadt und nahm persönlich an der Einweihungsfeier der Mahmud-Moschee teil (NZZ, 23.09.06, S. 53). 1989 beschrieb der damalige Stadtpräsident Thomas Wagner die Bewegung und ihr Minarett mit folgenden Worten:



Abbildung 2: Das Minarett der Mahmud-Moschee
in Zürich
Quelle: © Martin Baumann, 2007

»Wer kennt nicht den hellen Bau mit dem zierlichen Minarett inmitten der Wohnhäuser auf der Rehalp, von dem eine stille Ausstrahlung ausgeht. Schon bei der Einweihung waren die Vertreter der Stadt anwesend und bezeugten damit, dass Zürich die Ahmadiyya-Bewegung als eine wichtige, weltweit friedlich tätige Strömung der islamischen Religion gerne aufnimmt.« (Zitiert nach www.ahmadiyya.ch, dort »Mahmud Moschee ZH«)



Abbildung 3: Das Minarett der Moschee in Genf

Quelle: © Keystone, 2006

Auch der vom saudischen Königshaus finanzierte Bau der Genfer Moschee in Petit-Saconnex zehn Jahre später war nicht von landesweiten Kontroversen und Rechtsstreitigkeiten gekennzeichnet. Der Moschee ist ein Minarett in ottomanischer Form angegliedert. Pressesprecher Hafid Ouairi erinnerte sich im Rückblick: »Das Baugesuch sah ein Minarett von 18 Meter Höhe vor, doch die Städteplaner der Behörden forderten 22 Meter. Das Minarett sollte mit den umliegenden Gebäuden harmonieren.« (Zitiert nach Schäublin 2007) An den Einweihungsfeierlich-

keiten 1978 nahmen der seinerzeitige Bundespräsident Willi Ritschard und Repräsentanten aus der arabischen Welt und der Schweiz teil.

Ein drittes, lediglich zwei Meter hohes und daher weithin unbekanntes Minarett findet sich seit 2005 in Winterthur auf dem Dach des Gebetshauses des islamisch-albanischen Vereins.

Soziologisch können die Konflikte um Minarette (wie auch um andere sichtbare religiöse Symbole) als Streit um gesellschaftliche Anerkennung einer religiösen Minderheit gedeutet werden (Taylor 1993). Erst der Schritt aus der »Unsichtbarkeit«, der u.a. durch markante öffentliche Symbole erfolgt, zeigt das Vorhandensein der Minderheit und meldet Ansprüche auf Präsenz und Mitwirkung in der Öffentlichkeit an (Rex 1996, Baumann 1999). Minarette sind in diesem Sinne Zeichen, dass Muslime Teilhabe am öffentlichen Raum einfordern (Hüttermann 2006: 155ff). Als vollwertige Bürger wollen sie ihrer Religion einen würdigen und angemessenen Platz geben.

Die Argumente, die von Gegnern gegen geplante Minarettbauten vorgebracht wurden (und werden), klingen sehr vertraut, schaut man etwa auf die seinerzeitige »Abwehr« der Anthroposophie. Auch die Darstellung »des Islam« als verschwörerisch, der seine »wahren« Absichten verstelle, der »fremd« und »störend« sei, erinnern (bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen historischen Kontexte) frappant an antijüdische Voten, die bis ins 19. Jahrhundert Einwohner ihres jüdischen Glaubens wegen diffamierten. Und schliesslich stellen die Auseinandersetzungen um sichtbare Minarette, ebenso wie seinerzeit Synagogenbauten des 19. Jahrhunderts, implizit Verhandlungen über die Vorrangstellung des säkularen bürgerlichen Rechts vor dem des religiösen Rechts (Scharia) dar.

Erneut: Es liegt uns fern zu behaupten, »der Islam« sei »an sich unproblematisch« (genauso wenig würden wir dies von »dem Christentum« oder irgendeiner anderen Religion behaupten). Die schweizerischen Gesetze gelten für Muslime wie für Angehörige anderer Religionen (oder keiner Religionen) und wie alle anderen müssen sich Schweizer Muslime Diskussionen und Kritiken stellen, ebenso wie sie ihrerseits auch als legitime Teilnehmer in Debatten zu achten und anzuhören sind. Gerade die historischen Beispiele zeigen aber u.E., dass heutige Islamkritiker gut daran tun, vorsichtig abzuwägen, nicht von »dem Islam im Allgemeinen« zu sprechen, nicht internationalen Terrorismus und lokalen Schweizer Islam schlicht gleichzusetzen, die Religionsfreiheit ernst zu nehmen. Sie geraten sonst in Gefahr, ähnlich zu handeln, wie manche dies in der Vergangenheit gegenüber Juden, Reformierten, Katholiken, Anthroposophen oder der Heilsarmee getan haben.

4. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN VON ÖKUMENE UND INTERRELIGIÖSEM DIALOG

Um Risiken religiöser Vielfalt zu begegnen und Chancen zu nutzen, wird seit einiger Zeit viel Hoffnung auf Ökumene und interreligiösen Dialog gesetzt. Insbesondere religiöse Gemeinschaften selbst schreiben solchen Dialogen und Beziehungen eine grosse Bedeutung zu. Als Ökumene bezeichnet man ganz allgemein den Kontakt und Austausch zwischen Christen unterschiedlicher Konfessionen (siehe Kasten); von interreligiösem Dialog bzw. interreligiösen Beziehungen wird gesprochen, wenn der Kontakt zwischen Vertretern und Vertreterinnen verschiedener, christlicher wie nichtchristlicher Religionen gesucht wird. Wir gehen zunächst auf Ziele, Mittel und die historische Entwicklung von Ökumene und interreligiösem Dialog ein und skizzieren dann die Verhältnisse in der Schweiz. Abschliessend beschäftigen wir uns mit der Frage nach den Wirkungen, Möglichkeiten und Grenzen solcher Kontakte.

Ökumene

Der Begriff »Ökumene« (griech.: *oikumene*) bedeutet ursprünglich die »bewohnte Erde« im Unterschied zur Wildnis. Im Laufe der christlichen Kirchengeschichte nahm der Begriff einen normativen Wortsinn im Sinne von »universal, allgemeingültig, autoritativ, verpflichtend« an. Heute meint der Begriff meist entweder die Beziehungen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen (z.B. reformierte, katholische, orthodoxe) oder aber das Bestreben, eine sichtbare, einheitliche, gemeinsame christliche Kirche zu schaffen. Besonders schwierige Probleme in gegenwärtigen ökumenischen Gesprächen betreffen etwa unterschiedliche Auffassungen zum Abend- bzw. Herrenmahl oder zum Papstamt. Ergänzend kommt die Frage hinzu, welche der im 19. Jahrhundert entstandenen christlichen »Sondergruppen« (s. Kapitel 8) Teilnehmer bei ökumenischen Gesprächen sein dürfen.

4.1 Ziele und Formen

Ökumenische bzw. interreligiöse Dialoge oder Beziehungen können ganz verschiedene Ziele haben, wobei konkrete Dialoge meist mehrere Ziele gleichzeitig verfolgen. Wir gehen auf die am häufigsten genannten Absichten kurz ein.

4.1.1 Ziele

Ökumenische Dialoge und Beziehungen haben traditionellerweise das Ziel, die sichtbare Einheit der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« (Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel von 325/381) wiederherzustellen. Sowohl die im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) versammelten Gemeinschaften als auch die römisch-katholische Kirche teilen diese Absicht (z.B. Charta Oecumenica 2001). Allerdings haben viele Kirchen in neuerer Zeit ihre Zielvorstellungen eher in Richtung auf eine »Einheit in der Vielfalt« verschoben. Ökumenische Dialoge können auch auf das Erreichen von gemeinsamen theologischen Positionen (z.B. Bezüglich des Verständnisses der Sakramente), auf eine bessere Kooperation (z.B. in der Frage der Mission oder Hilfstätigkeit) und auf gesellschaftliche Veränderungen (z.B. Linderung von Armut, Bekämpfung von Säkularisierung) gerichtet sein. Schliesslich können sie auch das Ziel haben, eine gemeinsame ökumenische Spiritualität zu (er)leben.

Auch interreligiöse Dialoge und Beziehungen kennen mehrere Ziele; ein erstes besteht darin, »religiöse Wahrheit« zu finden. Hierbei geht man nicht davon aus, dass die eigene religiöse Botschaft schon die Wahrheit ist und man somit die Anhänger anderer Religionen von den eigenen Ansichten überzeugen sollte (Mission). Vielmehr wird vorausgesetzt, auch die anderen Religionen verfügten über »religiöse Wahrheiten«. Daher sei es Gewinn bringend, in einen Dialog zu treten. Die bestehenden historischen Religionen werden in diesem Fall oft als »unvollständig« oder »verbesserungsfähig« angesehen: Sie können durch den Dialog mit anderen Religionen komplettiert oder vertieft werden. Hierbei wird entweder angenommen, alle Menschen hätten die gleiche »religiöse Veranlagung« (»homo religiosus«) oder aber, es gebe ein gemeinsames »transzendentes Objekt«, welches alle Religionen »eigentlich meinten«. In früheren Phasen des interreligiösen Dialogs gingen manche so weit zu hoffen, dieser werde langfristig zu einer alles umfassenden »Einheitsreligion« führen; heutzutage vertritt jedoch kaum jemand mehr dieses Ziel. Immerhin sucht eine einflussreiche Richtung im interreligiösen Dialog nach einer »moralischen Einheit« aller Religionen (einem »Weltethos«, dazu Küng 1991).

Ein zweites Ziel interreligiöser Dialoge besteht in der Schaffung einer friedlichen, kooperativen und gerechten Welt. Insbesondere richten sich die Bemühungen des Dialogs auf die Bekämpfung von mit Religion zusammenhängenden (aber auch unabhängig von Religion bestehenden) Stereotypen, Vorurteilen, Diskriminierungen und Konflikten. Durch den Dialog sollen die Religionen einander besser kennen lernen, Stereotypen und Vorurteile abbauen und zu einer Kooperation finden.

Schliesslich finden sich auch in interreligiösen Dialogen die Ziele, Religionen in ihren Eigenschaften und Aussagen intellektuell besser zu verstehen und in interreligiösen Aktivitäten eine gemeinsame Spiritualität zu erfahren.

4.1.2 Formen

Auch die Formen ökumenischer und interreligiöser Dialoge und Beziehungen sind sehr vielfältig. Neben Gesprächen, Diskussionen und dem abschliessenden Verfassen von Erklärungen (z.B. Taufe, Eucharistie und Amt des ÖRK, 1982; Erklärung zum Weltethos des Weltparlamentes der Religionen, 1993), kommt es auch zu gegenseitigen Besuchen bei Riten oder zu deren gemeinsamer Durchführung (z.B. ökumenischer Gottesdienst, gemeinsame Gebetswoche), zu gemeinsamem gesellschaftlichen Handeln (z.B. Auftreten gegen Rassismus in der Öffentlichkeit), gemeinsamem Abhalten von Tagungen oder Events (Weltparlament der Religionen, Friedensgebete [z.B. Assisi 1986]), gemeinsamer Aktivität innerhalb von ökumenischen/interreligiösen Bewegungen (z.B. Taizé, Fokolare) und dem Schaffen von gemeinsamen Organisationen (z.B. Ökumenischer Rat der Kirchen, Schweizerischer Rat der Religionen). Ökumenische und interreligiöse Dialoge unterscheiden sich ferner danach, ob sie bilateral (zwei beteiligte Konfessionen/Religionen) oder multilateral (mehr als zwei Konfessionen/Religionen) geführt werden, auf welcher Ebene sie stattfinden (lokal, national, international) und ob sie mit wenigen einander persönlich bekannten oder mit einer grossen Anzahl von einander nicht persönlich kennenden Teilnehmern geführt werden (Basset 1996: 315ff.). Die Form hat dabei grosse Auswirkungen auf die Möglichkeiten und Grenzen der jeweiligen Dialoge (ebd., 313ff.).

4.2 Die jüngere historische Entwicklung

Um die neuere ökumenische und interreligiöse Entwicklung der Schweiz zu verstehen, sind Kenntnisse über einige internationale Ereignisse unumgänglich. Wir stellen die wichtigsten kurz vor.

Ökumenische Gespräche auf Weltebene stehen im Kontext missionarischer Aktivitäten des 19. Jahrhunderts. Die christlichen Missionsgesellschaften nahmen sich in ihrem Ziel, die christliche Botschaft weltweit zu verbreiten, als Konkurrenten wahr. Die Geringschätzung der je anderen Kirche schadete jedoch der Zielerreichung. Die erste Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh sollte die Missionsgesellschaften zusammenbringen und sie nach aussen mit einer Stimme sprechen lassen. Daraus erwuchs zusehends die Frage der Einheit nach innen und

aus ihr die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. 1927 fand in Lausanne die erste thematische Weltkonferenz statt, gefolgt von vier weiteren. Wichtige Themen bildeten u.a. das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie die gemeinsame Interpretation des Glaubensbekenntnisses. Zu dem Bemühen um eine gemeinsame Glaubensbasis kam der Wunsch hinzu, auch im Alltag enger zusammen zu arbeiten. Die daraus entstandene Bewegung für Praktisches Christentum hielt eigene Weltkonferenzen 1925 in Stockholm und 1937 in Oxford ab, mit einem starken Fokus auf Bemühungen um den Weltfrieden. (Meyer et al. 1983, 1992, 2003)

Diese ökumenischen Bestrebungen führten 1948 zur Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) mit Sitz in Genf. Er vereinigt über 340 christliche Kirchen, Denominationen und Gemeinschaften aus mehr als hundert Ländern der Welt. In ihm finden sich beispielsweise orthodoxe, anglikanische, baptistische, lutheranische, methodistische, reformierte und viele unabhängige Kirchen. Es handelt sich um die weltweit umfassendste ökumenische Institution. Eine wichtige Veröffentlichung des ÖRK ist beispielsweise die Erklärung »Taufe, Eucharistie und Amt« (1982), welche einen grossen Beitrag zum Prozess der Annäherung und Einigung der unterschiedlichen Kirchen darstellt.

Die römisch-katholische Kirche, welche eine Mitgliedschaft im Ökumenischen Kirchenrat bislang ablehnt, gliederte sich mit dem Zweiten Vatikanum (1962-1965) in die ökumenische Bewegung ein. Sie publizierte das Ökumenismusdekret »Unitatis redintegratio«, in welchem sie für die Einheit der Christen und die Bitte für die Einheit im gemeinsamen Gebet eintritt. Aufgrund dieser Öffnung kam es zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen des ÖRK zu vielfältigen Beziehungen und wichtigen theologischen Annäherungen (z.B. Regelungen zur Möglichkeit der Teilhabe von Nichtkatholiken an den »Mitteln der Gnade«, den Sakramenten). Eine gemeinsame Position mit Blick auf die Anerkennung von Ämtern (insbesondere des Papstamts) und der Abendmahlsgemeinschaft erfolgte bislang jedoch nicht (u.a. Rahner 2002, Neuner 2006).

Die moderne Geschichte des interreligiösen Dialogs beginnt 1893 in Chicago mit dem ersten Weltparlament der Religionen. Es handelte sich um ein noch stark christlich dominiertes Treffen von Vertretern verschiedener Religionen. Auch wenn während des gesamten 20. Jahrhunderts interreligiöse Aktivitäten zu verzeichnen sind, kommt es zu einer stark zunehmenden Frequenz von grossen internationalen interreligiösen Treffen erst 1970 mit gleich drei Konferenzen (Ajaltoun, Genf, Kyoto). Neben vielen weiteren Konferenzen fanden auch noch drei weitere Weltparlamente der Religionen statt: 1993 in Chicago, 1999 in Kapstadt

und 2004 in Barcelona. Ziel der Weltparlamente ist ein friedlicher Dialog und die Erreichung einer »friedlichen, gerechten und nachhaltigen Welt« (Webseite des councils, www.cpwr.org/who/who.htm). Das Weltparlament von 1993 verabschiedete die von Hans Küng geprägte »Erklärung zum Weltethos«, welche gemeinsame ethische Grundsätze der unterschiedlichen Religionen zu formulieren sucht. Wichtige internationale Organisationen, welche sich für interreligiösen Dialog einsetzen und entsprechende Aktivitäten organisieren, sind die International Association for Religious Freedom (IARF), der Temple of Understanding, der World Congress of Faiths (WCF), die World Conference of Religions for Peace (WCRP) oder der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) (umfassend hierzu: Braybrooke 1992, Basset 1996). Neben den genannten Aktivitäten und Institutionen hatte sicherlich die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche während des Zweiten Vatikanums eine grosse Wirkung.

4.3 Ökumene und interreligiöser Dialog in der Schweiz

Die Entstehung und Entwicklung von Ökumene und interreligiösem Dialog in der Schweiz steht oft in engem Zusammenhang mit den oben genannten internationalen Entwicklungen. Wie in anderen westeuropäischen Ländern kommt es seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts und verstärkt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer ausgeprägten Ökumene; der interreligiöse Dialog läuft in den 50er Jahren an, gewinnt aber vor allem ab den 70er Jahren an Bedeutung. In der Schweiz gibt es zahlreiche ökumenische und interreligiöse Institutionen, die auf nationaler, regionaler und lokaler Ebenen wirken (für eine Übersicht: Pastoralplanungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz 2007).

4.3.1 Nationale Einrichtungen

Von den auf nationaler Ebene tätigen Institutionen stellen wir exemplarisch vier knapp vor.

Eine wichtige ökumenische Institution ist die 1971 gegründete Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz. Sie will u.a. die »Einheit der Kirchen bezeugen [...] und die Zusammenarbeit der Christen fördern« (Statuten der AGCK, Art. 1). 2007 gehörten ihr der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, die römisch-katholische Kirche, die christ-katholische Kirche, die evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Schweizer Baptistengemeinden, die Heilsarmee, der Bund Evangelisch-lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein, die Orthodoxe Diözese der Schweiz des ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel, die Vertretung der serbisch-orthodoxen

Kirche sowie die Anglikanische Kirche an. Ein wichtiges jüngeres ökumenisches Ereignis ist die Unterzeichnung der Charta Oecumenica der Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen der Schweiz am 23. Januar 2005; nicht zuletzt hält sie damit die Anerkennung der jeweils anderen Kirchen und Konfessionen fest.

Vorreiter für den interreligiösen Dialog in der Schweiz dürfte die 1946, nach Ende des Weltkrieges und unter dem Eindruck der Schoa, gegründete Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft der Schweiz sein (Keller 2005). Die CJA engagiert sich gegen Judenfeindschaft und Rassismus und fördert Begegnungen zwischen Juden und Christen. Ihre inhaltlich-dialogischen und theologischen Bemühungen trugen viel zur Verständigung zwischen Juden und Christen bei. Die Seelisberger Gespräche zwischen Juden und Christen in den 50er Jahren setzen den begonnenen Dialog fort; nicht zuletzt steht die Gründung des Instituts für christlich-jüdische Forschung (1981) an der Theologischen Hochschule Luzern in diesem Kontext.

Eine weitere wichtige Vereinigung ist die Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz (IRAS-COTIS). Sie entstand 1992 und setzt sich seither für Toleranz und gegenseitigen Respekt ein. IRAS-COTIS fördert Begegnungen, berät religiöse Gemeinschaften und ist um die Vernetzung der verschiedenen lokalen Foren und Initiativen bemüht. 2005 führte IRAS-COTIS beispielsweise eine Tagung zu religiösen Bestattungsriten durch und bot 2006 Themenwanderungen zu den Judendörfern Endingen und Lengnau sowie »Auf den Spuren der Täufer« an. Die IRAS-COTIS umfasste Ende 2006 100 Institutionen u.a. mit Vertretern von Bahá'í, buddhistischen, christlichen, hinduistischen, jüdischen und muslimischen Organisationen.

Unser viertes Beispiel ist der Schweizerische Rat der Religionen, in welchem Vertreter von (reformiertem, katholischem und christ-katholischem) Christentum, Judentum und Islam Einsitz haben. Er wurde im Mai 2006 auf Initiative von Pfarrer Thomas Wipf (Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenrats) gegründet und setzt sich gemäss eigenen Angaben für religiösen Frieden in der Schweiz, Verständigung der Teilnehmenden über gemeinsame Anliegen und interreligiösen Dialog ein. Insbesondere will er ein Ansprechpartner für Bundesbehörden in religiösen Fragen sein. Der Rat wurde von seinen Initianten als »Meilenstein« gelobt und weckte in der Öffentlichkeit hohe Erwartungen; er zog jedoch auch Kritik auf sich. Als problematisch wurde von manchen empfunden, dass der Rat nur aus Männern bestehe (man nannte ihn auch den »Männerrat der Religionen«), so dass Frauen sich nicht repräsentiert fühlen könnten (Strahm/Kalsky 2006). Auch wurde die Auswahl der teilnehmenden Konfessionen und Religionen kritisiert. Warum sind

nicht weitere christliche Traditionen (Christlich-Orthodoxe, Freikirchen u.a.) und weitere Religionen Mitglied? Schliesslich wurde auch in Zweifel gezogen, ob die »Repräsentanten« des Islam diesen tatsächlich »repräsentieren« (da der Islam in der Schweiz sehr vielgestaltig ist; die Tatsache erklärt auch, warum der Islam zwei Vertreter in den Rat entsendet). Gegenwärtig ist es sicherlich noch zu früh, ein Urteil über die Nützlichkeit dieses Rates zu fällen.



Abbildung 4: Der Rat der Religionen, von links nach rechts: Dozent Dr. Farhad Afshar, Präsident der Koordination Islamischer Organisationen Schweiz (KIOS); Bischof Fritz-René Müller, Christkatholische Kirche der Schweiz; Bischof Dr. Kurt Koch, Präsident und Ökumeneverantwortlicher der Schweizer Bischofskonferenz (SBK); Pfarrer Thomas Wipf, Präsident des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), erster Vorsitzender des Rates; Prof. Dr. Alfred Donath, Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG); Dr. Hisham Maizar, Präsident der Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz (FIDS).

Quelle: © ref.ch, 2006

4.3.2 Regionale, kantonale und lokale Einrichtungen

Die meisten ökumenischen und interreligiösen Einrichtungen sind nicht auf nationaler, sondern auf kantonaler, manchmal auch auf regionaler oder lokaler Ebene angesiedelt. Ökumenische Beispiele sind etwa die Fachstelle Kirche im Dialog (Bern) und die Fachstelle Migration der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Interreligiöse Einrichtungen dieser Art sind etwa der Aargauer interreligiöse Arbeitskreis, der Verein Inforel – Information Religion (Basel), das Haus der Religionen – Dialog

der Kulturen (Bern), der Verein Trialog (Bern), der Arbeitskreis für Zeitfragen (Biel), die Groupe cantonal de dialogue et de réflexion interreligieux (Neuchâtel), die Plateforme interreligieuse (Genf), der Runde Tisch der Religionen (St. Gallen), das Maison d'Arzillier (Waadt), das Lassalle-Haus (Zug), das Zürcher Forum der Religionen, das Zürcher Lehrhaus (christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft). Gerade auf lokaler Ebene kommt es zu einer grossen Zahl von »tagtäglichen« ökumenischen und interreligiösen Dialogen und Begegnungen, etwa ökumenischen Gottesdiensten und Seelsorgetätigkeiten, ökumenischen oder interreligiösen Gebeten und Meditationen usw. Hier findet in gewisser Weise die ökumenische und interreligiöse »Basisarbeit« statt.

In der Schweiz einzigartig ist die interreligiöse Einrichtung Centre de liaison et d'information concernant les minorités spirituelles (CLIMS). Dieser 1997 vom reformierten Pastor Jean-Claude Basset initiierte Verein vereinigt Repräsentanten verschiedener Neuer Religiöser Gemeinschaften wie Scientology, Mahikari, Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (»Mormonen«), Vereinigungskirche (»Moonies«), die Universelle Weisse Bruderschaft, ehemals auch die Raëlianer. Das CLIMS versucht gemäss eigenen Angaben, der Öffentlichkeit verlässliche Informationen über spirituelle Minoritäten zur Verfügung zu stellen; im Konfliktfall Kontakte zwischen Mitgliedern von spirituellen Minoritäten und Behörden zu vermitteln und Mediation anzubieten; durch spirituelle Minoritäten geschädigten Personen zu helfen und gegen die Diskriminierung von spirituellen Minoritäten anzukämpfen. Soziologisch gesehen, ist interessant, dass sich hier Gemeinschaften interreligiös betätigen, welche von den herkömmlichen interreligiösen Einrichtungen ausgeschlossen werden, da sie als »Sekten« gelten.

4.3.3 Bewegungen mit eigener ökumenischer/ interreligiöser Spiritualität

Schliesslich sind auch noch Bewegungen zu nennen, die eine eigene ökumenische und/oder interreligiöse Spiritualität herausgebildet haben. Beispiele sind etwa die auch in der Schweiz tätigen Fokolare und die Taizé-Bewegung wie auch das Katharina-Werk. Die Taizé-Bewegung entstand 1940 um Roger Schutz (Frère Roger) in Frankreich. Es handelt sich um einen ökumenischen Männerorden, welcher vor allem durch die sehr gut besuchten ökumenischen Jugendtreffen und eine spezielle Spiritualität bekannt wurde. Auch aus der Schweiz pilgern jährlich Hunderte junge Frauen und Männer ins burgundische Taizé, Genf war 2007 Ausrichter des jährlichen europäischen Jugendtreffens. Die Fokolarbewegung entstand 1944 in Trient um Chiara Lubich (geboren 1920). Es handelt sich um eine ursprünglich katholische, später jedoch ökumeni-

sche Laienbewegung, welche auch den interreligiösen Dialog sehr stark pflegt. In der Schweiz besteht die Bewegung seit den 50er Jahren und rechnet sich ca. 1.200 Mitglieder und ca. 30.000 Freunde zu. Das 1913 gebildete Katharina-Werk ist aus einer katholischen Frauengemeinschaft entstanden. Es wurde 1952 als Säkularinstitut von der römisch-katholischen Kirche anerkannt und bildet heute in Basel eine Gemeinschaft von Frauen und Männern unterschiedlicher Konfessionen und Religionen.

4.4 Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs

Die Möglichkeiten und Grenzen spezifischer ökumenischer und interreligiöser Dialoge hängen von Ziel, Form und Kontext des jeweiligen Dialogs ab. Dennoch lassen sich einige allgemeine Aussagen machen und immer wieder auffallende Stärken und Schwächen solcher Dialoge benennen.

Die Ökumene kann in den letzten Jahrzehnten ohne Zweifel grosse Fortschritte in Bezug auf die Annäherung der katholischen und der im ÖRK versammelten Kirchen verzeichnen. Zahlreiche Beispiele erfolgreicher ökumenischer Begegnungen liegen vor. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche von 1997 ist beispielsweise ein beeindruckendes ökumenisches Dokument: Hier einigten sich Lutheraner und Katholiken Ende des 20. Jahrhunderts in einer Frage, welche der wichtigste Streitpunkt zwischen den von Luther angeführten Protestanten und dem Heiligen Stuhl im 16. Jahrhundert war. An diesem Text zeigt sich auch, dass ökumenische Gespräche aufeinander aufbauen und Fortschritte erreichen können. Viele andere Beispiele auf internationaler, nationaler und schweizerisch kantonaler Ebene wären zu nennen. Eine allumfassende sichtbare und organisationelle Einheit »der« christlichen Kirche ist dennoch in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Hierfür sind die Ansichten etwa zum Amtsverständnis zu gross; ausserdem nehmen viele evangelikal ausgerichtete christliche Kirchen wie auch die »christlichen Sondergruppen« an der Ökumene nicht teil bzw. werden zu entsprechenden Veranstaltungen nicht eingeladen. Die Kooperation zwischen verschiedenen christlichen Kirchen in der Schweiz – ein weiteres wichtiges ökumenisches Ziel – funktioniert offenbar recht gut (vgl. die Unterzeichnung der Charta Oecumenica 2001). Ganz offenbar haben die verschiedenen christlichen Kirchen erkannt, dass sie angesichts der schnell voranschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft viele gemeinsame Interessen haben, die sie gemeinsam besser und effektiver vertreten können. Auch der interreligiöse Dialog hat in den letzten Jahr-

zehnten Fortschritte gemacht und gewann an Realismus und einem Bewusstsein der eigenen Möglichkeiten und Grenzen (Ucko/Venema/Hentsch 2006). Die sehr vielfältigen internationalen Aktivitäten haben zweifellos dazu beigetragen, Religion(en) der Öffentlichkeit nicht nur als konfliktträchtige, sondern als potentiell auch Frieden schaffende Phänomene in Erinnerung zu rufen. Sie haben gezeigt, dass Menschen mit den denkbar verschiedensten religiösen Ansichten zu einem friedlichen Dialog fähig sind und dass eine religiös begründete »globale Ethik« zumindest vorstellbar ist. Zweifellos haben viele konkrete interreligiöse Dialoge – sei es auf internationaler, nationaler oder lokaler Ebene – keine direkt festzuhaltende Ergebnisse aufzuweisen (abgesehen von üblichen »Erklärungen«). Interreligiöse Dialoge haben aber wahrscheinlich dennoch einen gewissen kumulativen Effekt auf das Bewusstsein der Weltöffentlichkeit und der verschiedenen Religionen. Auf internationaler wie auf lokaler Ebene führen sie ausserdem langfristig zu zwischenpersönlichen Kontakten, die wichtige Integrationsfunktionen wahrnehmen können (Basset 1996: 284). Barbara Richner zeigt zum Beispiel in ihrer Studie, wie im interreligiösen Bereich tätige Personen der Schweizer Gesellschaft für Migrantenreligionen zu »Schlüsselpersonen« werden, welche den Gemeinschaften helfen, die gesellschaftliche Umwelt zu verstehen, eigene Interessen zu vertreten und sich zu integrieren (2006: 69ff.).

Interreligiöse Dialoge werden jedoch auch vielfältig (und auch von den Praktikern selbst) kritisiert:

1. Ein wichtiger Punkt betrifft die Auswahl der teilnehmenden Religionen. Faktisch werden zu interreligiösen Dialogen oft Vertreter/innen von so genannten »Weltreligionen« (Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus) eingeladen. Ein Problem wird nun darin gesehen, dass vom Dialog Ausgeschlossene als »Religionen zweiter Klasse«, als »illegitim«, als »Aberglaube« oder »Sekte« erscheinen können. Die Religionswissenschaft hat jedoch gezeigt, dass der Begriff »Weltreligion« (früher: »Hochreligion«) selbst kein neutraler, beschreibender, sondern ein wertender Begriff ist, welcher eine hierarchische Ordnung von Religionen impliziert (Masuzawa 2005). Ein weiteres Problem besteht darin, dass die verschiedenen Religionen ein unterschiedlich starkes Interesse an Dialog zu verspüren scheinen. So unterhält das Christentum diverse bilaterale Dialoge mit allen anderen »Weltreligionen«, diese untereinander kennen jedoch kaum bilaterale Dialoge (Basset 1996: 319).
2. An der Auswahl der Teilnehmenden wird kritisiert, dass z.B. jüngere und Frauen oft unterrepräsentiert sind oder dass vor allem Spezialis-

ten (wie Universitätsprofessoren) oder vor allem die »Liberalen« der verschiedenen Gruppen am Dialog teilnehmen. Aufgrund dieser Auswahl seien die Dialoge nicht »repräsentativ« und würden ihre Ergebnisse von der Basis nicht akzeptiert werden können (Ucko/Venema/Hentsch 2006: 86).

3. Manchmal wird interreligiösen Dialogen »Blauäugigkeit« vorgeworfen. Die Teilnehmenden seien zu sehr auf Konsens und Friedlichkeit fixiert und würden hierdurch kritikunfähig. Dies zeige sich etwa, wenn Dialogpartner Religionen in vielen Dialogen insgesamt für »gut« hielten und Problemlagen stets »Instrumentalisierungen durch Politik und Macht« zuschrieben. Als Folge werde jegliche Kritik an Religionen (Fremd- und Selbstkritik) vermieden und der Dialog mutiere zu einem moralisch hoch aufgeladenen, aber inhaltlich belanglosen Gedankenaustausch (Ucko/Venema/Hentsch 2006: 86, 88). Auf diese Weise könnten radikale Gruppen an interreligiösen Dialogen teilnehmen, ohne dass sie kritisiert würden und nach aussen respektabel erscheinen (Bölsche 2001).
4. Kritisiert wird schliesslich, dass interreligiöse Begegnungen zwar im Moment als bereichernd empfunden werden und möglicherweise auch zu Ergebnissen in Form von Erklärungen führen, dass diese dann jedoch von den Gemeinschaften (sei es der Führung, sei es der Basis) nicht »umgesetzt« würden (Ucko/Venema/Hentsch 2006: 86). So komme es zu vielen Wiederholungen von interreligiösen Gesprächen, in welchen immer wieder ähnliche Dinge mit immer wieder ähnlicher Wirkungslosigkeit gesagt würden (Basset 2000).

Abschliessend sollte man sich vor Augen führen, dass der Anwendungsbereich ökumenischer und interreligiöser Dialoge und Begegnungen insgesamt begrenzt ist. Viele Problembereiche, welche das Verhältnis von religiöser Vielfalt und säkularer Gesellschaft betreffen (z.B. in Beziehung zu Erziehung, Politik, Medizin, Recht; siehe die Kapitel 16-20), können normalerweise nicht durch ökumenische oder interreligiöse Dialoge behandelt werden. Ob das Kopftuch in der Schule einen Platz habe, ob das Schächten von Tieren zu erlauben sei, wie öffentlich-rechtliche Anerkennung von religiösen Gemeinschaften auszusehen habe – all dies sind Probleme, welche etwa als rechtliche Fragen durch interreligiösen Dialog nicht gelöst werden können, da es sich nicht um innerreligiöse Angelegenheiten handelt.

5. SCHLUSS: FÜR EINEN NEUEN BLICK AUF RELIGIÖSE VIELFALT

Wie schon in der Einleitung bemerkt, versuchen wir in diesem Buch eine möglichst nicht wertende, beschreibend-analytische Haltung zum Phänomen »neue religiöse Vielfalt« einzunehmen. Grundsätzlich sehen wir »Religion«, bestimmte Religionen oder auch religiöse Vielfalt weder als gut noch als schlecht, weder als der Gesellschaft förderlich noch abträglich an. Auch propagieren wir keine bestimmten politischen, kulturellen oder sozialen Massnahmen zur Förderung oder Verhinderung von religiöser Vielfalt. Dies fällt nicht in unser Aufgabengebiet und muss den entsprechenden politischen, rechtlichen, medizinischen, erzieherischen und religiösen Gesellschaftsbereichen und dortigen Akteuren vorbehalten bleiben. Was wir mit diesem Buch zu leisten hoffen, ist etwas anderes: Es geht uns darum, viele nützliche Informationen zum Umfang und Verständnis, zu Ursachen und Konsequenzen und zu Risiken und Chancen religiöser Vielfalt in allgemein verständlicher Form anzubieten. Das Ziel ist, bei den Lesenden einen »neuen Blick« auf religiöse Vielfalt zu erreichen, eine auf Fakten basierende und historisch, soziologisch und religionswissenschaftlich informierte Position. Mit einem solchen neuen Blick wird man gewissen, oft anzutreffenden Vereinfachungen und (Vor-)Urteilen kaum mehr folgen. Den Band schliessen möchten wir mit einigen ausgewählten Punkten, die sich u.E. als »Lehren« aus dem dargelegten Überblick zu religiöser Vielfalt ziehen lassen.

Erstens: Religionen sind nicht an sich gut oder schlecht, sind nicht an sich gewaltbereit oder friedliebend. Es kommt immer darauf an, in welchen zeitgeschichtlichen Umständen religiöse Lehren und Texte erstellt wurden und unter welchen Bedingungen sie später von anderen Akteuren interpretiert und für Gegenwartsfragen herangezogen werden (de Pury 2004). Dementsprechend sind Konstellationen zwischen religiösen Gemeinschaften und ihrer gesellschaftlichen Umwelt historisch oft sehr stark wandelbar, je nachdem wie die Situation der interpretierenden Generation sich verändert und wie sie sich entschliesst, jeweilige Lehrinhalte zu interpretieren. Ganz generell hängen friedliches Verhalten oder Gewaltbereitschaft nie nur von »religiösen Faktoren« ab, sondern immer auch (häufig vorwiegend) von politischen, ökonomischen und sozialen Begleitumständen.

Zweitens: Die Wahrnehmung von Risiken und Chancen religiöser Vielfalt verändert sich, je nachdem, welche Werte man zugrunde legt (siehe oben die verschiedenen Positionen), welche gesellschaftlichen Teilbereiche man betrachtet und ob man selbst innerhalb oder ausserhalb einer gewissen religiösen Gemeinschaft steht. Für eine Lösung von Konflikten lohnt es sich, die verschiedenen Standpunkte und je ver-

schieden wahrgenommenen Risiken und Chancen zu kennen. Zu einer genauer beobachtenden und stärker an Fakten orientierten Sichtweise kann man ausserdem durch bewussten Perspektivenwechsel gelangen. Wer vor allem die Risiken und Probleme von Religionsvielfalt betont, wird Neues erkennen können, wenn er oder sie versucht, auch mögliche Chancen wahrzunehmen. Wer Religion als grundsätzlich »gut« ansieht und sich von den Religionen den Weltfrieden erhofft, kann etwas lernen, wenn er oder sie einmal auf die dunklen Seiten und Risiken der Religionen fokussiert. Solche Perspektivenwechsel führen nicht nur zum Wahrnehmen neuer Facetten der beobachteten Phänomene, sondern regen durch den Blick auf andere Lebensorientierungen auch zum Überdenken eigener Meinungen und Haltungen an.

Drittens: Interreligiöser Konflikt und Streit ist nicht nur schlecht; interreligiöser Dialog ist nicht nur gut. Beide können nichtgewollte positive und negative Konsequenzen haben. Konflikte und Spannungen können auf neue Problemlagen angesichts gewandelter gesellschaftlicher Umstände hinweisen und mittel- bis langfristig zu praktikablen Lösungen führen; Dialoge können Machtverhältnisse vertuschen und für Dritte ausschliessend wirken. Es scheint daher eine sinnvolle Strategie zu sein, religionsplurale Gesellschaften sowohl auf eine Dialog- als auch eine Streitkultur aufzubauen.

Viertens: Religionsfreiheit und Religionsvielfalt sind an sich spannungsproduzierende Phänomene. Was in einer Gesellschaft gilt, was an Vielfalt verträglich ist und wie Religionsfreiheit und Staatsinteresse gegeneinander abgewogen werden, muss immer wieder mit Bezug auf die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen neu ausgehandelt werden. Solche Aushandlungsprozesse sind in gewisser Weise normal und sollten nicht zu vorschneller Dramatisierung und zu Katastrophismus Anlass geben.

Schliesslich: Religiöse Vielfalt ist historisch keine »Ausnahmesituation«, sondern sowohl in der Schweizer wie auch der europäischen Geschichte (Gladigow 2000, Kippenberg/Stuckrad 2003) immer wieder vorgekommen. Aufgrund der sehr raschen Globalisierung und ihren Folgen ist zu erwarten, dass religiöse Vielfalt noch zunehmen wird. Es ist daher u.E. lohnend, sich mit dem Thema auseinander zu setzen, um für die Zukunft gewappnet zu sein.

6. VERTIEFENDE LITERATUR

6.1 Historische und gegenwärtige Erfahrungen im Umgang mit religiöser Vielfalt

- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London: HMSO, 3. erweiterte Aufl. 1992.
- Baumann, Martin (1999): »Religion und umstrittener öffentlicher Raum: Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 2, S. 187-204.
- Chevalley, Robert (1989): *Une armée en marche: 1882-1982: Cent ans de service salutiste en Suisse*, Berne: Ed. Armée du salut.
- Gisler, Andreas (1999): »Die Juden sind unser Unglück«, Zürich: Edition Epoca.
- Hüttermann, Jörg (2006): *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*, Weinheim: Juventa.
- Kupfer, Claude/Weingarten, Ralph (1999): *Zwischen Ausgrenzung und Integration. Geschichte und Gegenwart der Jüdinnen und Juden in der Schweiz*, Zürich: sabe.
- Mayer, Jean-François (1985): *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie? Les polémiques contre l'Armée du Salut en Suisse en 1883 et leurs étranges similitudes avec les arguments utilisés aujourd'hui contre les »nouvelles sectes«*, Freiburg i.Ü.: Les Trois Nornes.
- Nägeli, Markus (2003): *Kirche und Anthroposophen. Konflikt oder Dialog?* Bern: Haupt Verlag.
- Picard, Jacques/Epstein, Ron (2005): »Synagogen – zwischen religiöser Funktion und räumlicher Inszenierung«. *Kunst und Architektur in der Schweiz* 56, 2, S. 6-13.
- Rex, John (1996): *Ethnic Minorities in the Modern Nation State. Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration*, Basingstoke: MacMillan.
- Schäublin, Emanuel (2007): »Ein Ort der Ruhe und der Versammlung«. *Tages-Anzeiger*, 17.02.2007, S. 8.
- Stolz, Jörg (2006): »Explaining Islamophobia. A Test of Four Theories Based on the Case of a Swiss City«. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 31, 3, S. 547-566.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Vischer, Lukas/Schenker, Lukas/Dellsperger, Rudolf (1994): *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg i.Ü.: Paulusverlag.
- Wehr, Gerhard (1994): *Rudolf Steiner zur Einführung*, Hamburg: Junius.

6.2 Ökumene, interreligiöser Dialog und Perspektiven

- Basset, Jean-Claude (1996): *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris: Les Editions du Cerf.
- Basset, Jean-Claude (2000): »Has Christian-Muslim Dialogue Already Begun?« In: Jacques Waardenburg (Hg.), *Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today*, Leuven: Peeters, S. 276-291.
- Bernhardt, Reinhold (2006): *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich: TVZ.
- Bölsche, Jochen (2001): »Der verlogene Dialog.« *Der Spiegel* 51, 17, online: www.moschee-schluetchtern.de/christen/dialog_spiegel0151.htm
- Braybrooke, Marcus (1992): *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, London: SCM Press.
- Coward, Harold (1985): *Pluralism. Challenge to World Religions*, Maryknoll: Orbis Books.
- de Pury, Albert/Macchi, Jean-Daniel (Ed.) (2004): *Juifs, chrétiens, musulmans. Que pensent les uns des autres?* Genf: Labor et Fides.
- de Pury, Albert (2004): »In Gottes Namen? Gewalt und Gewaltüberwindung in der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Text in den monotheistischen Religionen«. In: Albert de Pury (Hg.), *In Gottes Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt*, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., S. 35-61.
- Gladigow, Burkhard: (2000): »Polytheismus«. In: *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart: Metzler, S. 38-43.
- Keller, Zsolt (2005): »Theologie und Politik – Beginn und Konkretisierung des christlich-jüdischen Dialoges in der Schweiz«. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99, S. 157-175.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: Beck.
- Küng, Hans (1991): *Projekt Weltethos*, 3. Auflage, München: Piper.
- Lüddeckens, Dorothea (2002): *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions. Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Meyer, Harding/Papandreu, Damaskinos/Urban, Hans Jörg/Vischer, Lukas (Hg.) (1983, 1992, 2003): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 1: 1931-1982, Band 2: 1982-1990, Band 3: 1990-2001, Paderborn, Frankfurt a.M.: Otto Lembeck.

- Neuer, Werner (1999): »Interreligiöser Dialog als Notwendigkeit, Chance und Gefahr«. In: Ralph Pechmann, Martin Reppenhaben (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Reichelsheim: Aussaat Neukirchener, S. 156-181.
- Neuner, Peter (2006): *Ökumene zwischen »postmoderner Beliebigkeit« und »Rekonfessionalisierung«*, Münster: Lit.
- Pastoralplanungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz (2007): *Initiativen und Organisationen des interreligiösen Dialogs in der Schweiz*. St. Gallen: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut.
- Rahner, Karl (2002): *Einheit in Vielfalt: Schriften zur ökumenischen Theologie*, bearb. von Karl Lehmann, Albert Raffelt, Freiburg i.Ü.: Herder.
- Strahm, Doris/Kalsky, Manuela (Hg.) (2006): *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Ucko, Hans/Venema, Charlotte/Hentsch, Ariane (2006): *Changing the Present, Dreaming the Future. A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, Genf: World Council of Churches.

6.3 Internet-Adressen zum interreligiösen Dialog und Ökumene (Primärquellen, Auswahl)

- Arzillier – maison du dialogue: www.arzillier.ch
- Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz: www.agck.ch
- Charta Oecumenica: www.cec-kek.org/Deutsch/ChartaFinG.htm
- Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft beider Basel:
www.cja-beiderbasel.ch
- CLIMS: www.clims.ch
- Fokolar-Bewegung: www.fokolar-bewegung.ch
- Inforel, Basel: www.inforel.ch
- Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz: www.iras-cotis.ch
- Katharina-Werk: www.katharina-werk.org
- »Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen« (1982): www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/
- Weltethos, Erklärung zum: www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_german.pdf

(Für wertvolle Hinweise zum Abschnitt über Ökumene und interreligiösen Dialog danken wir neben den Mitautoren des Buches ganz herzlich Ariane Hentsch.)

→ AUTORINNEN UND AUTOREN

Martin Baumann, geboren 1960, Studium der Religionswissenschaft, Philosophie und Anglistik in Marburg, London, Berlin und Hannover. Seit 2001 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Luzern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Buddhismus im Westen, Hindu-Religionen in Europa und der Karibik, Diaspora- und Migrationsstudien, Theorie und Methodik der Religionswissenschaft. Neuere Veröffentlichungen: *Migration, Religion, Integration*. Marburg 2000; *Alte Götter in neuer Heimat*. Marburg 2003; (Ko-Hg.): *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley 2002; (Ko-Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Würzburg 2003; (Ko-Hg.): *Religiöser Pluralismus*. Bielefeld 2005; »Viel Religion auf engem Raum. Religionsvielfalt am Beispiel Luzern«. In: *Stapferhaus Lenzburg* (Hg.), *Glaubenssache*, Baden 2006, S. 132-137.

Iso Baumer, geboren 1929, Studium der romanischen Sprachwissenschaft, der italienischen und französischen Literatur, der Volkskunde und der Philosophie in Bern, Rom, Paris und Freiburg i.Ü. Gymnasiallehrer in Bern, Lehrbeauftragter für Didaktik des Italienischen. Befasst sich seit 1949 mit den Ostkirchen, seit 1980 fast ausschliesslich, 1988-1999 Lehrbeauftragter für Ostkirchenkunde an der Universität Freiburg i.Ü., seit 2002 an der Theologischen Schule der Abtei Einsiedeln. Veröffentlichungen: 3 Bände über den Ostkirchenforscher Prinz Max von Sachsen. Freiburg i.Ü. 1990-1996; *Begegnungen. Gesammelte Aufsätze 1949-1999*. Freiburg i.Ü. 1999; *Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis* (Werk der Ostkirchenhilfe). Freiburg i.Ü. 2002.

Samuel M. Behloul, geboren 1968, Studium der Theologie, Philosophie, Arabistik und Islamwissenschaft in Luzern und Berlin. 2000 Promotion in Arabistik an der FU Berlin. Seit 2001 Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Islam in der Geschichte, Diaspora- und Migrationsforschung mit Schwerpunkt auf Islam und Muslimen in der Schweiz. Neuere Veröffentlichungen: *Ibn Hazms Evangelienkritik. Eine Methodische Untersuchung*. Boston, Leiden, Köln 2002; *Muslimen in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*. Religionswissenschaftliches Seminar Luzern 2004; »Religionspluralismus: europäischer ›Normal-‹ oder ›Notfall-‹? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum«. In: *Martin Baumann/Samuel M. Behloul* (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld 2005,

S. 145-171; »The Society is Watching You! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion«. In: Theologische Berichte 30, 2007, 1-40.

Reinhold Bernhardt, geboren 1957, Studium der evangelischen Theologie in Mainz, Zürich und Heidelberg. 1989 Promotion in Theologie an der Universität Heidelberg, 1997 Gastdozentur an der Vanderbilt University in Nashville, TN (USA); 1998 Habilitation in Theologie an der Universität Heidelberg. 1998-2000 Pfarrer in Hessen-Nassau; 2000/01 Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück. Seit 2001 Professor für Systematische Theologie und Dogmatik an der Universität Basel. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Theologie der Religionen. Neuere Veröffentlichungen: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. Zürich 2006; (Ko-Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie. Zürich 2004; (Ko-Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1). Zürich 2005; (Ko-Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 3), Zürich 2007.

Patrik Ettinger, geboren 1966, Studium der Geschichte, Soziologie und Philosophie in Zürich. 2004 Promotion in Soziologie an der Universität Zürich. Seit 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter am »fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft« der Universität Zürich. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Wandel der politischen Kommunikation, Öffentlichkeitssoziologie, sozialer Wandel moderner Gesellschaften. Neuere Veröffentlichungen: (Ko-Autor): Die Flüchtlings- und Ausenwirtschaftspolitik der Schweiz im Kontext der öffentlichen politischen Kommunikation 1938-1950. Zürich 2001; »Das Parlament in der politischen Kommunikation in der Schweiz«. In: P. Donges (Hg.), Politische Kommunikation in der Schweiz. Bern 2005, S. 75-90.

Cla Reto Famos, geboren 1966, Studium der evangelischen Theologie in Bern und Richmond, VA (USA) und der Rechtswissenschaft in St. Gallen. Seit 2005 Dozent an der Universität Zürich und Direktor der Schweizerischen Studienstiftung. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind staatliches Religionsrecht in der Schweiz und im internationalen Vergleich, öffentlich-rechtliche Anerkennung, Interaktion religiöser Rechtssysteme mit der Gesellschaft. Neuere Publikationen: Die öffentlichrechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Rechtsgleichheitsprinzips. Freiburg i.Ü. 1999; (Ko-Hg.): Das Recht der Kirche. Zur Re-

vision der Zürcher Kirchenordnung. Zürich 2004; »Zur Rechtslage eines obligatorischen Religionsunterrichts«. In: Ralph Kunz u.a. (Hg.), Religion und Kultur – ein Schulfach für alle? Zürich 2005, S. 47-64; »Die Zürcher Diskussion als Spiegel des schweizerischen Staatskirchenrechts«. In: ZevKR 50 (2005), S. 238-244.

Olivier Favre, geboren 1966, Studium der Theologie an der Universität Neuchâtel. Dissertation in Sozialwissenschaften an der Universität Lausanne. Gegenwärtig Forscher am »Observatoire des religions en Suisse« (ORS). Forschungsschwerpunkt ist die Erforschung des Evangelikalismus mit Hilfe quantitativer und qualitativer Methoden. Neuere Veröffentlichungen: »Le redéploiement du protestantisme en Europe latine: Un essai de synthèse«. In: Bastian Jean-Pierre et al. (Hg.), La recomposition des protestantismes en Europe latine, entre émotion et tradition. Genf, 2004, S. 317-331; (Ko-Autor): »The Evangelical Milieu: Defining Criteria and Reproduction across the Generations«. In: Social Compass 52 (2005), S. 169-183; Les Eglises évangéliques de Suisse. Genf 2006.

Bertrand Forclaz, geboren 1974, Studium der Geschichte, Soziologie und Sozialwissenschaften in Freiburg i.Ü., Rom und Paris, 2003 Promotion an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), 2003-2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Luzern, seit 2006 Gastforscher an der Vrije Universiteit Amsterdam. Forschungsschwerpunkte sind frühneuzeitliche Staatsbildung, Mikrogeschichte, religiöse Koexistenz in der Frühen Neuzeit, italienische und niederländische Geschichte. Neuere Publikationen: »Le relazioni complesse tra signore e vassalli. La famiglia Borghese e i suoi feudi nel Seicento«. In: M.A. Visceglia (Hg.), La nobiltà romana. Profili istituzionali e pratiche sociali. Rom 2001, S. 165-202; (Hg.) »Attori sociali e istituzioni in Antico Regime«. In: Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2004/1; La famille Borghese et ses fiefs. L'autorité négociée dans l'Etat pontifical d'Ancien Régime. Rom 2007.

Katharina Frank, geboren 1957. Studium der Psychologie, Religionswissenschaft und der rätoromanischen Sprach- und Literaturwissenschaft in Zürich. Dozentin für Religion am Lehrerinnenseminar Kreuzlingen. Nationales Forschungsprojekt zum schulischen Religionsunterricht. Seit 2004 wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Sekundarlehrausbildung »Religion und Kultur« am religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind religiöse Tradierung und Sozialisation; Theorien und qualitative Methoden der Religionswissenschaft. Neuere Veröffentlichungen: »Interreligiöses Lernen

im Religionsunterricht? Religionswissenschaftliche Erkundungsgänge». In: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 88 (2004), S. 42-53; »Religionsunterricht und Religionsfreiheit. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Einrichtung des »Religion und Kultur«-Unterrichts im Kanton Zürich«. In: Reinhold Bernhardt/Thomas K. Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 3). Zürich 2007.

Kurt Imhof, geboren 1956, Studium der Geschichte, Soziologie und Philosophie. Seit 1997 Leiter des »fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft« der Universität Zürich, 1998 Assistenzprofessor für Soziologie an der Universität Zürich, seit 2001 Ordentlicher Professor für Publizistikwissenschaft und Soziologie an der Universität Zürich. Mitglied beim »Ludwig Boltzmann Institute for European History and Public Spheres«. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Öffentlichkeits- und Mediensoziologie, Gesellschaftstheorie, Soziologie sozialen Wandels, Minderheitensoziologie. Neueste Veröffentlichungen: Die Diskontinuität der Moderne. Zur Theorie des sozialen Wandels. Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2006; Öffentlichkeit und Krise. Theorie des sozialen Wandels, Frankfurt a.M. 2007; (Ko-Hg.): Sonderfall Schweiz. Zürich 2006; (Ko-Hg.): Demokratie in der Mediengesellschaft. Wiesbaden 2006.

Ansgar Jödicke, geboren 1965, Studium der Philosophie, Religionswissenschaft und Soziologie in München und Zürich. Seit 2001 Oberassistent für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg i.Ü. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind Methodik und Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft, qualitative Methoden der empirischen Sozialforschung, Religionsgeschichte Europas, Religionsunterricht. Neuere Veröffentlichungen: »»Religion und Kultur« – Ein religionswissenschaftlicher Kommentar«. In: Ralph Kunz u.a. (Hg.), »Religion und Kultur« – ein Schulfach für alle? Zürich 2005, S. 205-220.

Michael Krüggeler, geboren 1951, sozialwissenschaftlich orientierter Theologe (Dr. theol.), arbeitet als Projektleiter im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen. Arbeitsschwerpunkt ist die empirische Kirchen- und Religionssoziologie, insbesondere eine Theorie religiöser Individualisierung. Veröffentlichungen zur Thematik des Beitrags: »Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion«. In: SPI (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz. Zürich 2001, S. 19-52; »Religion, Individualisierung und Moderne. Empirische

religionssoziologische Studien aus der Schweiz«. In: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003), S. 398-410.

Stéphane Lathion, geboren 1966, Studium der Geschichte an der Universität Genf; Studienaufenthalte in Leicester und Madrid im Rahmen der Ausarbeitung der Doktorarbeit über Islam und Muslime in Europa. Seit 2003 Oberassistent an der Universität Freiburg i.Ü. am Lehrstuhl für Religionswissenschaft (Lettres). Präsident der Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS). Veröffentlichungen: *De Cordoue à Vaulx-en-Velin, les musulmans en Europe et les défis de la coexistence*. Genf 1999; *Islam et musulmans en Europe, la transformation d'une présence*. Paris 2003; *Musulmans d'Europe, l'émergence d'une identité citoyenne*. Paris 2003.

Jacques Picard, geboren 1952, Professor für Allgemeine und Jüdische Geschichte und Kultur der Moderne an der Universität Basel und dort in der Leitung des Instituts für Jüdische Studien tätig. Zuvor Dozent für Geschichte und Kultur an der Fachhochschule Bern und Vorsteher einer Abteilung für Ingenieurausbildung. Ehemals Mitglied und Forschungsleiter der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz-Zweiter Weltkrieg (»Kommission Bergier«) sowie verschiedentlich Mitglied von schweizerischen Delegationen. Arbeitsschwerpunkte sind Geschichte der Juden in der Schweiz und in den europäischen Kulturen, amerikanisch-jüdische Geschichte und Kultur sowie Ideen- und Kulturgeschichte der jüdischen Moderne. Neuere Veröffentlichungen: *Die Schweiz und die Juden 1933-1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik*. Zürich 1997; »Schweizer und Schweizerinnen angesichts der jüdischen Not: Hilfe, Selbsthilfe und Solidarität entlang der Grenzen«. In: Helena Kanyar Becker (H.), *Die Humanitäre Schweiz 1933-1945: Kinder auf der Flucht*. Basel, Bern 2004; »Transition spots. Über das Verhandeln auf beiden Seiten des Bindestrichs und das Beispiel des amerikanisch-jüdischen Pluralismus«. In: Elke Huwiler, Nicole Wachter (Hg.), *Integrationen des Widerläufigen. Ein Streifzug durch geistes- und kulturwissenschaftliche Forschungsfelder*. Hamburg 2004, S. 257-272; (Ko-Hg.): *Jüdische Ethik und Sterbehilfe. Eine Sammlung rabbinischer, medizinischer, philosophischer und juristischer Beiträge*. Basel 2005.

Stefan Rademacher, geboren 1969, Studium der Religionswissenschaft und Publizistik in Berlin (Freie Universität). Seit 2004 Assistent am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern. Arbeitsschwerpunk-

te sind Religiosität und Prozesse der Veränderung von Religiosität in der westlichen Gegenwart, insbesondere alternative und »deviante« Formen von Religion; Esoterik und New Age. Veröffentlichungen: (Ko-Hg.): Religion in Berlin. Ein Handbuch. Berlin 2003; »Der Untergang von Religionen am Beispiel der Theosophie«. In: H. Piegeler/I. Prohl/S. Rademacher (Hg.), Gelebte Religionen. Festschrift für Hartmut Zinser. Würzburg 2004, S. 219-237.

Ilario Rossi, geboren 1959, Lizenziat in Lettres und Doktorat in Anthropologie und Soziologie. Assoziierter Professor an der Sozial- und Politikwissenschaftlichen Fakultät der Universität Lausanne, seit 1992 der medizinischen Poliklinik der Universität Lausanne angeschlossen. Interessengebiete sind medizinische Anthropologie, Anthropologie der Gesundheit, Beziehungen zwischen Prozessen der Globalisierung und der Gesundheitssysteme. Autor zahlreicher Publikationen zu den Themen medizinischer Pluralismus im Norden wie im Süden, Gesundheit und Migration, Gesundheitssysteme und -politik sowie Gesellschaft, Gesundheit und Medizin. Neuere Veröffentlichungen: *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Paris 1997; *Prevoir et prédire la maladie. De la divination au pronostic*, Paris 2007.

Kerstin-Katja Sindemann, geboren 1969, Studium der Geschichte, Religionswissenschaft und Frauenforschung in Wien. Freie Journalistin, Regisseurin und Autorin. Forschungsschwerpunkt Buddhismus. Neuere Veröffentlichungen: »Der japanische Buddhismus in den Jesuitenbriefen des 16. Jahrhunderts. Auf den Spuren frühneuzeitlicher Buddhismusrezeption in Europa«. In: Arbeitskreis Asiatische Religionsgeschichte (Hg.), Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld von Orientalismus und Okzidentalismus. Uppsala 2003; Faltprospekt Religionsvielfalt im Kanton Luzern (Hg.). Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern. Luzern 2004 u. 2005; Religionsvielfalt im Kanton Luzern: Neun Kurzfilme zu religiösen Festen und Ritualen. Luzern 2005.

Jörg Stolz, geboren 1967, Studium der Soziologie, Religionssoziologie, Volkswirtschaft und Philosophie in Zürich, Bielefeld, Mannheim, Paris und Ann Arbor (USA). Seit 2002 Professor für Religionssoziologie an der Universität Lausanne. Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind allgemeine Religiosität, Evangelikalismus und neue religiöse Bewegungen, Theorie der Säkularisierung und des Rational Choice sowie quantitative und qualitative Methoden in der Religionssoziologie und -wissenschaft. Neuere Veröffentlichungen: *Soziologie der Fremdenfeindlichkeit: Theoretische und empirische Analysen*. Frankfurt a.M. 2000; »Einstellungen

zu Ausländern und Ausländerinnen 1969 und 1995: eine Replikationsstudie« In: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (Hg.), *Das Fremde in der Schweiz*. Zürich 2001, S. 33-74; »Religion und Sozialstruktur«. In: Roland J. Campiche (Hg.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich 2004, S. 53-88.

Peter Voll, geboren 1957, Studium der Philosophie und der Soziologie an den Universitäten Zürich und Bielefeld (Dr. rer. soc.). Wissenschaftlicher Projektleiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen sowie an der Schweizerischen Fachstelle für Alkohol- und andere Drogenprobleme (Lausanne). Seit 2001 Leiter der Forschungsstelle der Hochschule für Soziale Arbeit Luzern. Neuere Veröffentlichungen: (Ko-Autor): »Die soziale Stellung der zweiten Generation. Analysen zur schulischen und beruflichen Stellung der zweiten Ausländergeneration«. In: Bundesamt für Statistik (Hg.), *L'intégration des populations issues de l'immigration en Suisse: Personnes naturalisées et deuxième génération*. Neuchâtel 2005, S. 61-152; »Vormundschaftsbehörden und Sozialdienste. Eine Untersuchung zur institutionellen Kooperation im Kinderschutz«. In: *FamPra.ch* 7 (2006), S. 262-285; *Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz*, Würzburg 2006.

Rolf Weibel, geboren 1939, kulturwissenschaftlich orientierter Theologe (Dr. theol.), bis 2004 Redaktionsleiter der »Schweizerischen Kirchenzeitung«. Arbeitsschwerpunkt ist die schweizerische Religionskultur, zudem nachberuflich weiter als Fachjournalist tätig. Veröffentlichungen zur Thematik des Beitrags: regelmässige Berichte in der Herder-Korrespondenz; mehrere Beiträge in: *Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch*, hg. von: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) und Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe »Neue Religiöse Bewegungen« (NRB). Zürich 2000, ²2004; »Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung«. In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), S. 61-77; »Switzerland«. In: *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 5, Grand Rapids 2007, S. 88-92.

→ INDEX

- Aargauer interreligiöser
Arbeitskreis ... 369
aargauisches Surbtal ... 352
Abbasiden ... 359
Abend- bzw. Herrenmahl ... 363
Abendmahlsgemeinschaft ... 366
abrahamitische Religion ... 195
Abweichung ... 31, 91, 241
Action biblique ... 131
Adventisten ... 146, 148-149
(s.a. Siebenten-Tags-Adventisten)
Adyar ... 245
Ägypten ... 166
Äthiopien ... 166
Agudas Achim ... 188
Ahmadiyya ... 202, 203, 360
Ahnenkult ... 333
Ajaltoun ... 366
Aleviten ... 43, 198
Allah ... 347
Allgemeine christliche
apostolische Mission ... 151
Altes Testament ... 102, 177
alternative Spiritualität ... 27,
256, 260, 268, 333
Alternativ- und Komplementär-
medizin ... 330, 339
Altersstruktur ... 52
Amish ... 137
AMORC ... 245
Anabaptisten ... 137
Ananda Marga ... 231, 245
Ancien Régimes ... 96
anerkannte Religions-
gemeinschaft ... 219
Anerkennung der Religions-
gemeinschaft ... 316
Ansata-Verlag ... 265
Anthroposophie ... 30, 242,
245, 249-252, 253, 263,
340, 343, 356-357, 362
Anthroposophische Gesell-
schaft ... 244
anthroposophische
Medizin ... 340
antijüdische Stereotype ... 297
antijüdische Typisierun-
gen ... 298
Antimodernismus ... 317
Antipluralismus ... 190
Antisemitismus ... 84, 189, 353
Antoine, Louis ... 341
Antoinismus ... 341
António de Oliveira ... 294
Apokalypse ... 243, 248
Apostel ... 103, 151
Apostelamt ... 153
Apostelgemeinden ... 146, 151
Appenzell ... 44
Arbeitsgemeinschaft Christlicher
Kirchen der Schweiz ... 368
Arbeitsgemeinschaft Orthodoxer
Kirchen in der Schweiz ... 170
Arbeitskreis für Zeitfragen ... 370
Arbeitsmigrant ... 105, 199
armenische Flüchtlinge ... 168
armenische Kirche ... 167
A.R.T ... 339
Asana ... 227
ASCA ... 339
Ashtar Command ... 243
Assemblées et Eglises évan-
gélisme de Suisse roman-
de ... 135
Association Internationale des
Ministères de Guérison ... 341
Association Romande
des Thérapeutes ... 339

- Asylbewerber ... 81
 Asylrecht ... 320
 Asylsuchende ... 49
 Atman ... 229
 Auditing ... 246
 Auferstehung ... 110
 Aufklärung ... 95, 96, 133
 AUM-Sekte ... 324
 Aura ... 266
 Ausbildungsniveau ... 51
 Ausdifferenzierung ... 17, 69, 74
 Ausgrenzungskriterium ... 296
 Ausländeranteil ... 47
 Aussteiger ... 150
 Austritte ... 157
 Austrittsgründe ... 119
 Autokephalie ... 163
 Ayurveda-Medizin ... 330
 Bahá'í ... 14, 30, 43, 238, 245
 Barcelona ... 367
 Bar Mizwa ... 180
 Basel ... 45-46, 77, 352
 Basel Land ... 44, 46
 Basel Stadt ... 44-46
 Basset, Jean-Claude ... 370
 Baubewilligungen für Mina-
 rette ... 323
 Bauern-, Gewerbe- und
 Bürgerpartei ... 318
 Bedrohung ... 348
 Befreiungstheologie ... 29
 Begegnungen ... 236
 Begräbnismöglichkeiten ... 77
 Beichte ... 165
 Bekehrung ... 129, 137
 Benediktiner ... 42
 Berichterstattungs-
 kontinuierität ... 292
 Bern ... 44-45, 77, 355
 Berner Zeitung ... 292
 Beruf ... 50-51, 109, 120, 172,
 183, 226
 Beschneidung ... 196
 Bestattung ... 63, 77, 118, 368
 Bewegung Plus ... 139
 Bhagavad-Gita ... 224
 Bhagwan ... 265
 Bhagwan Shree Rajneesh ... 231
 Bhaktivedanta Swami
 Prabhupada ... 231
 Bibel/Bibelauslegung ... 90, 102-
 103, 129-130, 133, 137-138, 154,
 156, 195
 Biblische Geschichte ... 78
 Bikonfessionalität ... 346
 bilaterale Dialoge ... 372
 Bilderverbot ... 196
 Bischofskonferenz ... 105, 107,
 109
 Bischof Haas ... 295
 Bischof Koch ... 108, 349, 369
 Bischof Vogel ... 295
 Bistümer Sion, Lugano
 und Basel ... 291
 Bistumsartikel ... 319
 Bistum St. Gallen ... 291
 Blavatsky, Helena ... 242, 249
 Blick (Zeitung) ... 292, 294-
 295
 Bluttransfusionen ... 334
 Blut und Feuer ... 355
 Bodhi ... 26
 Bodhibaum ... 209
 Bodhidharma ... 215
 Bodhisattva ... 210
 Bolschewismus ... 293
 Booth, William ... 355
 Bosnien-Herzegowina ... 199-
 200, 204
 Brahma Kumaris ... 34
 Brahman ... 229
 Bricolage ... 74
 Brot für alle ... 107
 Bruder Klaus ... 25

- Bruderschaft Pius X. ... 112
 Buddha ... 26, 209
 Buddhismus ... 17, 28, 208-220
 Buddhistische Gemeinschaft
 Zürich ... 212
 Buddhistische Hand-
 bibliothek ... 212
 Buddhistisches Zentrum
 Zollikon ... 214
 Bundesverfassung ... 274, 315
 Calvin, Johannes ... 90, 116,
 125
 Caritas ... 79, 112, 335
 Centre de liaison et d'informa-
 tion concernant les minorités
 spirituelles ... 370
 Centre Védantique
 de Genève ... 230
 Chabad ... 181, 188
 Chaldäer ... 167
 Campiche, Roland J. ... 55, 59,
 63, 295
 Channeling ... 242, 258, 333
 Chanukka ... 180
 Charismatik ... 131, 138
 charismatische
 Gemeinschaft ... 42
 Charta Oecumenica ... 364, 371
 Chassidische Juden ... 177
 Chauvura-Gemeinden ... 181
 Chiara Lubich ... 370
 Chicago ... 211, 366-367
 chinesische Medizin ... 330
 Chrischona-Gemeinde ... 132,
 135, 138
 Christengemeinschaft ... 250
 Christentum ... 14, 16, 21, 27-28,
 31, 35, 39, 97, 110, 129, 145,
 154, 178, 249, 278, 279, 281,
 294, 314, 346, 354, 356, 362,
 366, 368, 373
 Christentumsverständnis ... 354
 Christian Science ... 154, 244
 (s.a. Christliche Wissenschaft)
 christ-katholische Kirche ... 16,
 42, 105, 111
 christlich-abendländische
 Tradition ... 80, 323
 Christlich-demokratische
 Volkspartei ... 319
 christliche Konfession ... 89, 353
 christliche Werte ... 79, 325
 christliche Sekte ... 353
 christliche Tradition ... 324
 christliche Vielfalt ... 16
 christliche Wissenschaft ... 146-
 148, 153-154, 341, 356
 Christlich-jüdische
 Arbeitsgemeinschaft ... 368
 christlich-orthodoxe Kirche ... 166
 christlich-soziale Tradition ... 325
 Christustag ... 140, 142
 Church of Satan ... 239, 242
 Church of Scientology
 International ... 246
 Clash of Civilization ... 80, 296
 clear ... 246
 Clinical Pastoral Training ... 336,
 338
 Clonaid ... 249
 Codex Iuris Canonici ... 104, 303
 Connection ... 265
 Core Shamanism ... 340
 CPT ... 336
 Couchepin, Pascal ... 346
 cuius regio ... 353
 CVP ... 79, 319-320, 323-325
 Dachverbände ... 201-202
 Dachverband islamischer
 Gemeinden der Ostschweiz
 und des Fürstentums Liechten-
 stein ... 202
 Dalai Lama ... 63, 212, 291, 349
 Darbysten ... 131

- Das Buch Mormon ... 155-156
 Definitionsversuche ... 257
 Denominationen ... 135, 149, 366
 Der Aufbau ... 189
 Devi ... 225
 Dhammapala ... 217
 Diakone ... 104
 Dialog ... 371
 Dianetik ... 246
 Diaspora ... 97, 105, 172-173, 226
 Diasporakatholiken ... 317
 Die köstliche Perle ... 156
 Die Lehre und Bündnisse ... 156
 Differenzierung ... 69, 73, 74
 direkte Finanzierung ... 309
 Divine Light Mission ... 231
 Divine Light Zentrum ... 230, 252
 Diwali ... 232
 Dornach ... 356
 Dreieinigkeit ... 25
 Dreifaltigkeit ... 195
 Dreifuss, Ruth ... 353
 Dreissigjähriger Krieg ... 92
 Dualisierung ... 62-63
 Durga ... 225
 Ebikon ... 78
 Eckankar ... 238, 245
 EDU ... 31, 321
 Eddy, Mary Baker ... 154, 341
 Ehe ... 165
 Ehrenmorde ... 347
 Eidgenössische Demokratische
 Union ... 31, 321
 Einbürgerung ... 198
 Eingliederung ... 232
 Einheitsgemeinde ... 187
 Einwanderung ... 347
 Eiserner Vorhang ... 286
 Elohim ... 248
 Emanzipation ... 33, 69, 185
 E-Meter ... 246-247
 Emotionalisierung ... 291, 295
 Empfängnisverhütung ... 103
 EMR ... 339
 Encounter-Öffentlichkeit ... 288
 Ende der Welt ... 149
 Endingen ... 185, 368
 Endogamie-Raten ... 53-54
 Endzeitgemeinden ... 146, 148-
 151
 Energie-Harmonisierung ... 338
 Engel ... 155
 Engramme ... 246
 Entdramatisierung ... 354
 Entzauberung der Welt ... 69
 Eranos ... 264
 Erfahrungsmedizinisches
 Register ... 339
 Erleuchtung ... 26-27, 227
 Ernste Bibelforscher ... 149
 (s.a. Zeugen Jehovas)
 Eroberungen ... 197
 Erwachsenentaufe ... 129
 Erweckungsbewegung ... 137-
 138
 Erzbischof ... 105, 112, 163
 esotera ... 265
 Esoterik ... 14, 17, 27, 235, 250,
 259, 260, 296
 Esoterik-Kongresse ... 266
 Ethik ... 22, 28, 69, 72, 78, 101,
 103, 108, 258, 280, 335, 341,
 372
 Ethnizität ... 30-32
 Eucharistie ... 116, 365
 Eurythmie-Anhänger ... 263
 evangelikale Christen ... 27, 129,
 131, 349
 evangelikale Freikirchen ... 16
 Evangelikalismus ... 28, 129,
 130, 135
 Evangelische Allianz ... 131, 138
 Evangelischer Brüder-
 verein ... 135

- Evangelisches Gemeinschafts-
 werk ... 135, 138
 Evangelische Gesell-
 schaft ... 132, 138
 Evangelische Volkspartei ... 318, 321
 evangelisches Recht ... 303
 Evangelisch-methodistische
 Kirche ... 132, 135, 138
 evangelisch-reformierte
 Kirchen ... 16, 47, 52, 55, 77,
 115-127
 Evangelisierung ... 111
 Evangelium ... 111, 116, 125
 EVP ... 318, 324
 Exorzismus ... 95
 Fachstelle Kirche im Dialog ... 369
 Familienforschung ... 156
 Fastenopfer ... 107
 feministische Theologien ... 35
 Feng Shui ... 260
 Fenster zum Sonntag ... 140
 Fiat Lux ... 240, 242-243
 FIGU ... 243
 Firmung ... 165
 Flüe, Niklaus von ... 25
 Föderalismus ... 315
 Föderation Islamischer Dach-
 organisationen in der
 Schweiz ... 202
 fög ... 292, 297
 Fokolarbewegung ... 42, 370
 Fokolare ... 370
 Fondation Culturelle
 Islamique ... 203
 Forschungsbereich Öffentlichkeit
 und Gesellschaft ... 292
 Foundation for Shamanic
 Studies ... 340
 Franziskaner ... 42
 Freiburg ... 44, 46
 Freidenker-Vereinigung ... 81
 Freie Christengemeinde ... 139
 Freie Evangelische
 Gemeinden ... 132, 135, 138
 Rechtsstaat/rechtsstaat-
 lich ... 346
 Freiheit Schweiz ... 247
 Freikirchen ... 16, 123, 132, 138,
 140, 144-145, 263, 349, 369
 Freimaurer ... 264
 Fremdenfeindlichkeit ... 78
 Friedhöfe ... 77, 202-203, 205,
 349
 Fünf-Patriarchats-Herr-
 schaft ... 163
 fünf Säulen ... 194, 200
 Fundamentalismus ... 63, 133
 Fundamentalisten ... 63, 128, 131,
 133
 funktional differenzierte Gesell-
 schaft ... 67
 funktionale Differenzierung ... 73-
 74
 Ganesha ... 224
 ganzheitliche Medizin ... 330
 Gardner, Howard ... 239
 Gebetsräume ... 199
 Geburtenkreislauf ... 224, 228
 Geburtenraten ... 54
 Gegenreformation ... 92
 Geheimlehre ... 356
 Gehirnwäsche ... 241, 355
 geistliche Gaben ... 131, 138-139
 Gelug ... 213
 Gemeinsame Erklärung zur Recht-
 fertigungslehre ... 371
 Gemeinschaft der Selig-
 preisungen ... 42
 Gemeinschaft Emmanuel ... 42
 Gemeinschaft islamischer Organi-
 sationen der Schweiz ... 202
 Gender/Geschlecht ... 32, 56, 94,
 113, 136, 181, 320, 324
 general interest media ... 288

- Genf ... 44-45, 183, 355, 361, 366
- Gentechnologie ... 113
- geografische Separation ... 353
- geografische Vielfalt ... 35
- Gerechtigkeits- und Legitimationsüberlegung ... 81-82
- Gesellschaftliche Differenzierung ... 70, 73
- gesellschaftliche Teilsysteme ... 67, 71-76, 83-84, 289
- Gesundheit ... 332
- Geyer, Heinrich ... 151
- Glaube ... 39, 56-59, 91, 100, 102, 110, 117, 120, 124-125, 128, 137, 156, 160, 164, 194-195, 243, 262, 334, 341
- Glaubensbekenntnis ... 92, 98, 101, 122, 194, 364, 366
- Glaubensinhalte ... 56, 110, 145, 196
- Glaubenslehre ... 164
- Glaubenstypen ... 59
- Glaubensüberzeugung ... 56, 59, 61, 333
- Glaubens- und Gewissensfreiheit ... 304, 315, 325
- Gleichstellung der Geschlechter ... 345
- Globalisierung ... 69, 74-75, 346
- Gnadenlehre ... 117
- Goddess Movement ... 35
- Goetheanum ... 249, 356
- göttliche Inspiration ... 130
- Gottesdienst ... 165, 171
- Gottesdienststätten ... 349
- Grabfelder ... 80
- Gralsbewegung ... 243, 245
- Graue Wölfe ... 359
- Grebel, Konrad ... 137
- Grenzen der religiösen Freiheit ... 308
- Grenzen der Teilsysteme ... 73
- Griechenland ... 166
- griechische Christen ... 163, 168
- GRIS ... 204
- Grosskirchen ... 134, 142, 349
- Groupe cantonal de dialogue et de réflexion interreligieux ... 370
- Grundpflichten des Islam ... 194
- Gurdwara ... 12, 344
- Guru ... 230-231, 235
- Haggada ... 180
- Halacha ... 180, 352
- (halb-)direkte Demokratie ... 316
- handlungstheoretische Überlegungen ... 73
- Hare Krishna ... 225, 231, 356
- Haus der Religionen ... 369
- Heaven's Gate ... 243
- Hebräische Bibel ... 102, 177-178
- heilende Kirche ... 333
- Heiliger Geist ... 153
- Heilsarmee ... 30, 34, 135, 138, 251, 355-357, 363, 368
- Heilungsbewegung ... 153
- Heilungsgemeinden ... 146
- Heilungsgottesdienste ... 139
- Heilungsreligion ... 341
- Heilungsritual ... 333
- Heirat ... 53, 63, 226
- HEKS ... 79
- Helvetische Republik ... 96
- Herald of the Morning ... 149
- Hermetische Gesellschaft ... 259, 264
- Herrnhuter Brüdergemeine ... 137
- Heterodoxie ... 330
- Hilfswerk der Evangelischen Kirche ... 123

- Hilfswerke ... 42
 Hindu ... 45, 225-226, 232
 Hinduismus ... 14, 223
 Hindu-Religion ... 224-225
 Hindu-Tempel ... 234
 Hindu-Traditionen ... 17, 28, 223
 Holismus ... 257-258
 Holocaust ... 188
 Homöopathie ... 331
 homo religiosus ... 364
 Homosexualität ... 136
 Hubbard, L. Ron ... 246, 341
 Huntington, Samuel P. ... 80, 296
 Hutterer ... 137
 Hypnose ... 331
 I-AM-Activity ... 245
 I-AM-Bewegung ... 242
 ICF ... 28, 139
 Identität ... 234, 296
 identitätsstiftend ... 204-205
 Ikonen ... 165-166
 Ikonostase ... 165
 Imam ... 199
 Immigration (s.a. Migration)
 Indian Association Zürich ... 232
 Indien ... 223, 225, 230, 232
 indirekte Finanzierung ... 310
 Individualisierung ... 62-63, 69, 74, 119, 354
 individuelle Bekehrung ... 129
 individuelle Vielfalt ... 35, 54
 Individuen-interne Vielfalt ... 35
 Inforel ... 46
 Informationszentren ... 253
 innerkatholische Vielfalt ... 42
 innerreligiöse Angelegenheit ... 373
 Institut für Jüdische Studien ... 189
 Institut für Theologie und Ethik ... 123
 Institut für christlich-jüdische Forschung ... 368
 Integration ... 113, 184, 205, 287, 353
 Integrationsbereitschaft ... 287
 Integrationsfähigkeit ... 287
 International Association for Religious Freedom ... 367
 International Christian Fellowship ... 139
 internationaler Terrorismus ... 362
 International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) ... 225, 231, 238, 245
 interne Unterschiedlichkeit ... 55
 interne Vielfalt ... 42
 Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz ... 368
 interreligiöser Dialog ... 123, 220, 351, 363-375
 interreligiöse Spiritualität ... 370
 Irak ... 194
 Irving, Edward ... 151
 Islam ... 14, 17, 28, 80-81, 193, 195, 204, 252, 296, 297
 islamischer Friedhof ... 203
 Islamische Gemeinschaft Luzern ... 202
 islamische Gemeinschaft ... 42
 islamischer Religionsunterricht ... 78, 278, 202, 358
 islamistischer Terror ... 298
 Islamkritiker ... 362
 Islamologisches Institut ... 78
 Islamophobie ... 84
 Israel ... 294, 297
 Israelitische Cultusgemeinde Zürich ... 188
 Israelitische Religionsgemeinschaft ... 188
 Jahwe ... 149
 Jehovas Zeugen (s.a. Zeugen Jehovas)

- Jesuiten ... 97, 315, 319
 Jiddisch ... 186
 Jom Kippur ... 179
 Jouret, Luc ... 250
 Juden ... 296, 297, 351
 Judendörfer ... 185
 Judenfeindschaft ... 189
 Judentum ... 28-29, 34, 196, 351
 Judenzölle ... 185
 Jüdische Akteure ... 297
 jüdische Feste ... 179
 jüdische Gemeinden ... 186
 jüdische Gemeinschaft ... 89
 Jüdische Kulturbühne ... 189
 Jüdisches Museum ... 189
 jüdische Mentalität ... 352
 jüdische Glaubensgemein-
 schaften ... 45
 jüdische Siedler ... 297
 Jüdisches Jahr ... 179
 Jugendreligion ... 235
 Jugendsekte ... 252
 Jugoslawien ... 198-201
 Jung, Carl Gustav ... 227, 264
 Jura ... 44
 Jurafrage ... 98
 Jurisdiktionsprimat ... 111, 164
 Kaaba ... 359
 Kagyü ... 213
 Kaiseraugst ... 184
 Kalachakra-Ritual ... 213
 Kali ... 224
 Kalter Krieg ... 80, 293
 Kampf der Kulturen ... 79, 80
 Kanalisierung von Lebens-
 energie ... 338
 Kanonisches Recht ... 303
 kantonale Ebene ... 316
 kantonale religionsrechtliche
 Modelle ... 306
 Kantonaes Recht ... 305
 Kantonalkirche ... 122
 Kappeler Institute für die Wissen-
 schaft des Seins ... 155
 Kappelerkrieg ... 90
 Kapstadt ... 366
 Kardec, Allan ... 242
 Karikaturenstreit ... 83, 285, 311
 Karma ... 224, 249
 Karma-Lehre ... 258-259
 Karmelitinnen ... 42
 Kaschrut ... 188
 Kaste ... 225
 Katechese ... 276
 Katechet ... 104
 Katharina-Werk ... 370-371
 Katholikos ... 163
 katholisch-apostolische
 Kirche ... 151
 Katholische Arbeitnehmerin-
 nen- und Arbeitnehmer-
 Bewegung ... 106
 katholische Gettobildung ... 74
 Katholische Internationale
 Presseagentur ... 290
 katholische Diaspora ... 317
 katholische Kantone ... 44
 katholische Partei ... 317
 katholische Sondergesell-
 schaft ... 317
 Katholische Volkspartei ... 320
 katholische Politik ... 318
 katholische Tradition ... 306
 katholische Sondergesell-
 schaft ... 319
 Katholische Theologie ... 112
 katholische Vereine ... 106
 Kausal-Ethik ... 258
 KIPA/APIC ... 290
 Kippa ... 177
 Kirche Christi ... 154
 Kirche der zwei Konzilien ... 162
 Kirchen der Schweiz ... 124

- Kirche Jesu Christi der Heiligen
der Letzten Tage ... 146-148,
155, 157
- Kirchenasyl ... 314
- Kirchenaustritt ... 120
- Kirchen der drei Konzilien ... 162
- Kirchen der sieben Konzilien ... 162
- Kirchenordnung ... 121
- Kirchenparlamente ... 122
- Kirchenrat ... 122
- Kirchenrecht ... 42, 105
- Kirchensteuer ... 106, 122
- Kirchenzucht ... 116
- Kirchgang ... 61
- Kirchgangshäufigkeit ... 61
- Kirchgemeinde ... 106, 121-122
- Kirchgemeindeversammlung ... 121
- kirchliches Koalitionsrecht ... 42
- kirchliches Recht ... 107
- kirchliche Zugehörigkeit ... 169
- Kissling, Roland ... 358
- klinische Seelsorge ... 336
- Koan ... 215
- Koch, Bischof Kurt ... 108, 295,
349, 369
- Königreich ... 150
- Kolpingwerk ... 106
- Kommunikationsereignis ... 292-296,
298
- Komplementärmedizin ... 330
- Konfession ... 317-318
- Konfessionalisierung ... 89, 92
- konfessionelle Gleichstel-
lung ... 95
- konfessionelle Neutralität ... 273
- konfessioneller Konflikt ... 93, 95
- konfessionelle Vielfalt ... 315
- konfessionelle Parität ... 93
- konfessionelle Pluralität ... 315
- Konfessioneller Unterricht ... 275
- Konfessionslose ... 42, 45
- Konfessionsvielfalt ... 354
- Konfirmation ... 120
- Konflikte ... 235
- Konfliktpotenziale ... 332
- Konfliktstilisierung ... 289, 295
- Konkordanzdemokratie ... 317
- Konkordat ... 309
- konservative Katholiken ... 109
- konservatives Judentum ... 181
- Konservative Volkspartei ... 318
- Konversion ... 94-96, 184, 208,
225
- Konzil ... 100, 103
- Konzil von Chalkedon ... 162
- Koordination islamischer
Organisationen der
Schweiz ... 202
- Kopftuch ... 13, 34, 80, 205, 277,
285, 308, 347, 358, 373
- Kopftuchfrage ... 324
- Kopftuchstreit ... 345
- Kopftuchverbot ... 301, 308, 324
- koptische Ägypter ... 166
- koptische Kirche ... 167
- Koran ... 195-197, 200, 347
- Koranschulen ... 67
- Kornkreise ... 248
- Kosovo ... 198-200, 204
- Krankengrundversiche-
rung ... 331
- Krankensalbung ... 165
- Kreuzestod ... 129
- Kriegsflüchtlinge ... 199-200
- Kriens ... 78
- Krishna ... 224-225
- Krishna-Tempel ... 232
- Kritik ... 190, 220
- Kriya-Yoga ... 225, 227, 229
- Kruzifix ... 277, 308
- Kryptokatholik ... 91
- Kultureinflüsse ... 197
- kulturelle Eigenheiten ... 347
- kultureller Verein ... 172

- Kulturkampf ... 74, 96, 290
 Kulturprotestantismus ... 24
 Kulturverein ... 200
 Laientheologie ... 109
 Laizismus ... 276
 Lama ... 210
 Landeskirche ... 298
 Landfriede ... 90-91, 95
 Langenthal ... 12, 193, 203,
 206, 344, 359
 Lassalle-Haus ... 370
 Leben & Glauben ... 290
 Lectorium Rosicrucianum ... 245
 Lefebvre, Marcel ... 112
 Lehrmittel ... 279
 Lehrpläne ... 276
 Leitende Körperschaft ... 150
 Leitmedien ... 288
 Lengnau ... 185, 368
 liberales Judentum ... 181
 Liberté ... 291
 Likrat ... 189
 Lourdespilgerverein ... 42
 Luhmann, Niklas ... 73
 Luther, Martin ... 90, 116, 137
 lutherische Reforma-
 tion ... 116
 Lutherischer Weltbund ... 371
 Luzern ... 44-46, 65-66, 112, 183,
 188-189, 199, 202, 208, 215-
 216, 221, 234, 278, 348, 353
 Luzerner Tagblatt ... 290
 Macht ... 313-314
 Maharishi Mahesh Yogi ... 231
 Mahayana ... 209, 215
 Mahikari ... 243
 Mahmud-Moschee ... 202, 360
 Maison d'Arzillier ... 370
 Mambro, Jo Di ... 250
 Maroniten ... 167
 Massenmedien ... 98, 264-265,
 285, 288-289
 Massstab des Handelns ... 315
 Mazdaznan ... 243
 Medien ... 12, 55, 63, 69, 71-
 73, 75, 83, 112, 140, 198,
 211, 219, 230, 232, 243, 264-
 265, 285-299
 Medienlogik ... 295
 Mediensystem ... 298
 Medikalisierung der Gesell-
 schaft ... 330
 Meditation ... 26-27
 Meditationszentrum
 Beatenberg ... 217
 medizinischer Pluralis-
 mus ... 328
 Mekka ... 359
 Mennoniten ... 137
 Mennonitentum ... 28
 Menora ... 184
 Menschenrechte ... 113
 Methernitha-Sekte ... 295
 Methodismus ... 137
 Methodisten ... 132
 methodologischer
 Agnostizismus ... 15
 Meyer, Billy ... 243
 Midrash-Literatur ... 180
 Migrant ... 113, 198, 226, 232
 Migrantenreligion ... 49
 Migrantenverein ... 201
 Migration/Immigration ... 31, 44,
 108, 118, 194, 304, 322, 324
 Migrationsströme ... 194, 304
 Miller, William ... 148
 Minarett ... 11, 13, 63, 80, 83,
 193, 202-205, 285, 301, 323,
 344-347, 350, 358-362
 Minderheitenreligion ... 350
 Minimalkonsens ... 315
 Mission ... 130, 364
 moderater Islam ... 204
 moderne Gesellschaft ... 73, 75

- Modernisierung ... 69, 74, 354
 Modernität ... 69, 346
 Mörgeli, Christoph ... 347
 Mohammed ... 194-196, 200
 Monte Verità ... 227, 263
 Moon-Bewegung ... 245
 Mor-Augin-Kloster ... 167
 Mormonen (s.a. Kirche
 Jesu Christi der Heiligen
 der Letzten Tage) ... 238,
 240, 356
 Moroni ... 155
 Moschee ... 11, 33, 42, 193,
 201-203, 205-206, 358-361
 Moschee-Verein ... 201
 Multikulturalismus ... 76
 Multikulturalität ... 80
 multikulturelle Gesellschaft ... 348
 Multireligiosität ... 79
 Murugan ... 224
 Muslim ... 17, 45, 81, 193, 204,
 296, 297
 Muslime aus arabischen
 Staaten ... 201
 muslimische Grabfelder ... 77,
 325
 muslimische Minderheit ... 358
 muslimisches Recht ... 303
 muslimische Grabfelder ... 323
 muslimische Gräber ... 301
 Muslim-Papier ... 11
 Nachrichtenloses
 Vermögen ... 188
 Nahostberichterstattung ... 298
 Nahost-Politik ... 297
 Narconon ... 247
 Nationalratsbericht ... 252
 Nationalsozialismus ... 292-293
 nationalsozialistisches Deutsch-
 land ... 293
 Nationalsynode ... 111
 Naturopathie ... 331
 Navaratri ... 232
 negative Religionsfreiheit ... 274,
 282
 Neohinduisismus ... 230
 neohinduistische Gruppe ... 231,
 234-235
 neohinduistische Gruppie-
 rung ... 235
 Neokatechumenale
 Bewegung ... 42
 Neopietismus ... 138
 Neo-Sannyas-Bewegung ... 231
 Neoschamanismus ... 339
 neoschamanistische
 Strömungen ... 333
 neuapostolische
 Bewegung ... 152
 Neuapostolische Gemein-
 de ... 152
 Neuapostolische Kirche ... 13,
 146-148, 152-153
 Neue Geistliche Bewegung ... 105
 Neue Kirchen ... 239
 Neue Luzerner Zeitung ... 290,
 292, 294
 Neuenburg ... 44, 355
 Neue Hexen ... 242
 Neue Religiöse Gemeinschaf-
 t(en) ... 17, 41, 43, 62, 238-
 245
 neues Zeitalter ... 262
 Neu-Evangelisierung ... 111
 Neue Zürcher Zeitung ... 292,
 294, 297
 Neugeist ... 154
 Neuheiden ... 43, 242
 Neuoffenbarer ... 43, 146
 Neuoffenbarung und
 Spiritismus ... 241
 Neutralität ... 204, 304
 New Age ... 27, 258, 333
 New-Age-Bewegung ... 240

- New Thought ... 154, 263
 nichtcharismatische neue Gemein-
 schaften ... 42
 nichtkonventionelle Medizin ... 328,
 330-331
 Nidwalden ... 44
 Niederkunft Christi ... 153
 Niederlassungs- und Glaubens-
 freiheit ... 147, 352
 Nordamerika ... 229
 Nyanatiloka ... 211
 Nydahl, Ole ... 213
 Nyingma ... 213
 Oberschicht ... 50
 Objektivität ... 15
 Obwalden ... 44-45
 öffentliche Schule ... 273-282
 öffentliches Recht ... 105, 107
 Öffentlichkeit ... 287, 289
 öffentlich-rechtliche Aner-
 kennung ... 13, 77, 112, 142,
 202, 307-308, 373
 öffentlich-rechtliche Form ... 106
 öffentlich-rechtliche
 Körperschaft ... 206, 307
 öffentlich-rechtliche
 Ökumene ... 108, 276, 336,
 363-374
 öffentlich-rechtliche Reli-
 gionsgemeinschaft ... 191
 Ökumenische Dialoge/
 Gespräche ... 364-365
 Ökumenische ... 365
 Ökumenisches Patriarchat
 Konstantinopel... 169
 Ökumenische Konzile ... 101
 Ökumenischer Rat der
 Kirchen ... 161, 367
 ökumenischer Gottes-
 dienst ... 365
 ökumenische Spiritua-
 lität ... 364
 Österreich ... 78, 244, 278
 Okkultismus ... 242, 259, 267,
 296
 okkultistische Gruppierung ... 43
 Olten Türk Kültür Ocagi ... 358
 Omanut ... 189
 Omkarananda ... 230, 235, 252
 Operierende Thetan ... 246
 Opus Dei ... 28, 42
 Or Chadasch ... 188
 Orden der Sonnentempler/
 Ordre du Temple Solaire
 (s.a. Sonnentempler) ... 81,
 250-252
 Ordination ... 104
 orthodox ... 162
 orthodoxe Bewegungen ... 181
 orthodoxe Studenten ... 168
 Orthodoxie ... 92
 Osho ... 265
 Osnabrücker Friedensver-
 trag ... 117
 Ostchristen ... 162
 Osteopathie ... 331
 Ostkirche ... 160, 162
 Ost-West-Dualismus ... 296
 OTS ... 250-251
 päpstliche Unfehlbarkeit ... 111
 Palästina ... 162
 Palliativpflege ... 335-336
 Pantheismus ... 258
 Papst ... 63, 103, 105, 163-164,
 291, 295, 298
 Papstamt ... 363, 366
 Papstgesandte ... 160
 Papst Johannes Paul II. ... 285,
 295
 Papst Johannes XXIII. ... 293-294
 Papst Paul VI. ... 293-294
 Paramahansa ... 229
 Paritätische Kantone ... 306

- Partnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare ... 320, 321
- Partnerschaftsabkommen ... 337
- Partner sein ... 107
- Pastoralassistenten ... 109
- pastorale hospitalière ... 335
- Pastoralplanungskommission ... 108
- Pastoralrat ... 109
- Patchwork-Religiosität ... 259
- Patriarch ... 160, 163
- Patriarchatskirche von Moskau ... 167
- Patriarchat Konstantinopel ... 167, 169
- Personalisierung ... 289, 291, 295
- Pessach ... 179
- Pfahl ... 157
- Pfingstbewegung ... 131, 138-139
- Pfingstmission ... 131
- Pietismus ... 137-138
- Plateforme interreligieuse ... 370
- Pluralisierung ... 16, 28, 62, 119, 126, 307
- Plus ... 131
- Politik ... 11, 17, 67, 70-73, 76, 80, 82, 84, 98, 124, 136, 179, 183, 190, 241, 248, 252, 285, 288, 291, 294, 313-326, 347, 357-358, 373
- Politische Parteien ... 79
- Politisierung der Religion ... 325
- Portugal ... 105, 294
- positive Religionsfreiheit ... 274
- Power-Yoga ... 229
- Predigtendienst ... 150
- Presbyter ... 132
- Priesterseminar ... 112
- Priesterweihe ... 111, 156, 165
- Privatisierung ... 289
- privatrechtlicher Verein ... 169
- Privatschulwesen ... 274
- Privatsphäre ... 79
- Prophet Mormon ... 155
- protestantische Kantone ... 44
- provisorisch Aufgenommene ... 49
- prozentuale Verteilung von christlichen Konfessionen und anderen Religionen ... 44
- prozentuale Verteilung von Konfessionen ... 41
- Psi-Tage ... 266
- Puja ... 36, 224, 233
- Purim ... 180
- Quäker ... 34
- Rabten Chöling ... 214
- Raël/Raëlianer ... 28-29, 238, 243-244, 248-249, 351, 370
- Rama ... 224
- Ramadan ... 350
- Ramakrishna-Vedanta-Mission ... 245
- Ramtha ... 252
- Rastafarians ... 240, 243
- Rat der Religionen ... 112, 142, 369
- Rationalisierung ... 69, 70, 73, 74
- Recht ... 24, 33, 47-49, 67, 72-73, 76-77, 105-107, 190, 205, 252, 274, 277, 301-311, 346, 349-350, 352, 354, 362
- Recht auf Besteuerung ... 309
- Rechtliche Anerkennung ... 331
- Rechtliche Ebene ... 105
- Rechtsextreme ... 81
- Rechtsgleichheit ... 307
- Rechtsslage ... 252
- Rechtsordnung ... 346
- Rechtsstaat/rechtsstaatlich ... 204, 308, 314, 346, 350

- Reconstructionists ... 181
 Reflexologie ... 331
 Reformation ... 16, 29, 35, 43, 89-
 92, 116-117, 303, 351, 353
 Reformatorische Theologie ... 117
 Reformer ... 230
 reformiert ... 115-116, 124
 reformierte Barthianer ... 27
 reformierte Kirche ... 25
 reformierter Protestantismus ... 116
 reformierte Tradition ... 306
 Reformierte und Katholiken ... 353
 Reformprozess ... 235
 Reich Gottes ... 149
 Reiki ... 331, 338
 Reinkarnation ... 110, 249, 258
 Rekatholisierung ... 92
 Rekonfessionalisierung ... 96
 relegere ... 21
 religare ... 21
 religiös ... 239-240
 religiöse Erziehung ... 55, 273-
 274
 religiöse Grenzen ... 354
 religiöse Gruppe ... 23
 religiöse Intensität ... 55
 religiöse Konflikte ... 37
 religiöse Minderheiten ... 316
 religiöse Neutralität ... 309
 religiöse Pluralisierung ... 16, 282,
 304, 309, 311
 religiöse Pluralität ... 64, 344
 religiöser Frieden ... 301
 religiöse Sekte ... 81
 religiöses Monopol ... 349
 religiöse Symbole ... 277, 280
 religiöse Symbolsysteme ... 23-
 24, 25, 28
 religiöse Tradition ... 273
 religiöse Systeme ... 24
 religiöse Vielfalt ... 11-18, 29, 43,
 89, 273, 279, 281, 302, 345-
 346, 374-375
 religiöse Wahrheit ... 15, 364
 religiöse Zugehörigkeit ... 60
 religiös-soziale Vielfalt ... 29, 32
 Religion ... 11, 14-16, 21-24, 27,
 80, 239
 Religionsfreiheit ... 97, 112, 147,
 157, 273-274, 277, 280-281,
 301, 304-306, 310, 346-347,
 350-351, 353, 362, 375
 Religionsfrieden ... 11, 358
 Religionsgemeinschaft ... 39, 45,
 49, 55, 76, 118, 145, 147, 193,
 197, 202, 206, 219, 239, 273,
 275, 278, 281-282, 298, 302,
 304-310, 316, 325
 religionsinterne Vielfalt ... 28
 Religionskrieg ... 93, 95
 Religionskunde ... 78
 Religionspädagogisches
 Institut ... 109
 Religionspolitik ... 315-316
 Religionsrecht ... 302, 304, 345
 Religions- und Konfessions-
 lose ... 43
 Religionsunterricht ... 77, 79,
 122, 274-282, 310
 Religionsvielfalt ... 45-46, 64-66,
 238, 344, 350, 375
 Religionswissenschaft/religions-
 wissenschaftlich ... 15, 21-24,
 146, 211, 241, 264, 280, 282,
 344, 372
 Religionszugehörigkeit ... 11, 35,
 40, 170, 193, 201, 210, 296
 Religiosität ... 54-55, 60-63, 230,
 234, 236, 243, 256, 258-262,
 268-269, 335
 Réseau évangélique ... 135
 Réveil ... 138

- Rikon ... 213
 Risiken und Chancen ... 12-14, 17,
 157, 219, 307, 344-348, 351,
 374-375
 Riten ... 103
 römischer Katholizismus ... 25,
 34
 römisch-katholische Kirche ... 16,
 42, 302, 366, 371
 Römisch-Katholische Zentralkon-
 ferenz ... 106
 Röstigraben ... 200
 Ron's Org ... 248
 Rosch-ha'Shana ... 179
 Rosenkreuzer ... 263, 245
 Rumänien ... 166-167
 Runder Tisch der Religio-
 nen ... 370
 Russell, Charles Taze ... 149
 russische Auslandkirche ... 167
 russisch-orthodox ... 163
 Russland ... 166
 Rutherford, Joseph Franklin ... 149
 Sabbat ... 148
 Säkularisierung ... 16, 60-62,
 69, 73, 76, 78, 111, 296
 Sakrament ... 103-104, 165, 364
 Sakya ... 213
 Salt Lake City ... 155, 157
 Salutisten ... 355
 Samadhi ... 227
 sanfte Medizin ... 330
 Satanismus ... 242
 satanistische Gemeinschaf-
 ten ... 43
 Sathya Sai Baba ... 225, 231
 Schabbat ... 178
 Schächten ... 196, 373
 Schaffhausen ... 44
 Schamane ... 339
 Schamanismus ... 339
 Scharia (s.a. Sharia)... 362
 Schichtung ... 51
 Schichtzugehörigkeit ... 51-52
 Schiiten ... 194, 196, 198
 Schisma ... 112
 Schlusskirche ... 151
 Schmähverbot ... 311
 Schönes Vorbild ... 196
 Schranz, Mario ... 296
 Schucman, Helen ... 242
 Schuldispensanträge ... 277
 Schule ... 11, 13, 70, 72-73, 77-
 78, 80, 82, 122-123, 202, 205,
 273-284, 301, 308-310
 Schule für Metaphysik ... 155
 Schutz, Roger (Frère Roger)... 370
 Schwangerschaftsabbruch ... 84,
 320, 321
 Schweizer Bischofs-
 konferenz ... 101
 Schweizer Bürgerrecht ... 47
 Schweizergardisten ... 295
 Schweizerische Buddhistische
 Union ... 208, 218
 Schweizerische Evangelische
 Allianz ... 349
 Schweizerische Evangelische
 Kirchenbund ... 123
 Schweizerischer Israelitischer
 Gemeindebund ... 187
 Schweizerischer Katholischer
 Frauenbund ... 106
 Schweizerischer Konservativer
 Volkspartei (s.a. SVP) ... 317
 Schweizerische Pfingst-
 mission ... 135, 139
 Schweizerischer Rat der
 Religionen ... 368
 Schweizerische Volkspartei ... 31,
 320
 Schweizerische Yoga Gesell-
 schaft ... 228
 Schweizer Yogaverband ... 228

- Schwimmunterricht ... 277, 301
 Schwyz ... 44
 Scientology ... 24, 27, 240, 243-248, 252, 324, 341, 356
 Scientology-Kirche ... 29
 Seelisberger Gespräche ... 368
 sefardische Gemeinschaft ... 189
 Sekte ... 81, 134, 235, 238, 240, 252, 294, 296, 345, 355-357
 Sekten-Angst ... 84
 Sektenberichterstattung ... 295
 Sektengefahr ... 345
 Sektenpolitik ... 324
 Sektophobie ... 357
 Selbsterfahrung ... 230
 Selbstgewahrwerdung ... 257
 Selbstheilung ... 154
 11. September 2001 ... 32, 80, 193, 198, 204, 286, 296
 Septuaginta ... 102
 Serbien ... 167
 serbische Christen ... 166, 168
 Service public ... 290
 Seventh-day-Adventist Church ... 149
 Sex-and-Crime-Berichterstattung ... 295
 Sexualmoral ... 296
 Sexualstrafrecht ... 321
 sexuelle Übergriffe ... 295
 Shakti ... 225
 Shaktismus ... 224
 Sharia ... 205, 303
 shiat Ali ... 194
 Shiatsu ... 331
 Shiva ... 224-225
 Shivaismus ... 224
 Shree Rajneesh ... 356
 Siddhartha Gautama ... 209
 Siebenten-Tags-Adventisten ... 146-148, 151
 Sikh ... 14
 Sikh-Gurdwara ... 12, 344
 Sikhismus ... 30, 39, 41
 Sikhs ... 344
 Simchat Tora ... 179
 Simultaneum ... 91-92, 98, 353
 Skandalereignisse ... 298
 skandalisieren ... 291
 Skandalisierung ... 289, 295
 Skinheads ... 81
 Smith, Joseph ... 155
 Soka Gakkai ... 238
 Sonderbundkrieg ... 74, 96, 317
 Sondergemeinschaft ... 146
 Sondergruppe ... 145-146, 157
 Sonnentempler ... 81, 250, 252, 261, 324
 Sonntag ... 290
 Sonntagsarbeit ... 322
 Sonntagsgottesdienst ... 171
 Sonntagsverkauf ... 317, 322
 Sophrologie ... 331
 soziale Kontrolle ... 36
 sozialer Wandel ... 126
 soziale Schichtung ... 50
 Spanien ... 105
 special interest media ... 288
 Spiritismus ... 262
 Spiritisten ... 43
 Spiritualisierung ... 64, 258
 Spiritualität ... 14, 17, 230, 235, 260, 334, 336-337, 370
 Spirituelle Freiheit ... 267
 Spirituelle Minoritäten ... 238
 spirituelle Autonomie ... 336
 spirituell-religiöse Zeitschriften ... 82
 Spitalseelsorge ... 335-338
 Sri Chinmoy ... 231, 245
 Sri Lanka ... 45, 223-224, 226, 231, 232, 234-235
 Staatenbund ... 315
 staatliches Religionsrecht ... 304

- staatliches Schulsystem ... 273
 staatliches Recht ... 303
 staatliches Religionsrecht ... 303
 Staatskirchenrecht ... 304
 Staatsrechtslehre ... 315
 Staat und Kirche ... 295
 Staat und Religion ... 204
 Stadt Zürich ... 45-46, 80
 Stalinismus ... 292
 Stammapostel ... 152-153
 Stammzellenforschung ... 321
 Steiner, Rudolf ... 249, 340, 356
 Sterbehilfe ... 84
 Stereotypen ... 52
 Steuerrecht ... 316
 St. Gallen ... 45
 St.-Michaelsvereinigung ... 242,
 244
 Strassenmission ... 150
 Strukturwandel ... 289, 291
 Subud ... 245
 Subuh, Muhammad ... 245
 Südindien ... 224-225, 234
 Sünde ... 117
 Sufi-Gruppen ... 42
 Sufis ... 198
 Sukkot ... 179
 Sulzig Joggelii ... 353
 sunna ... 194
 Sunniten ... 194, 196, 198
 Survival-Zentren ... 251
 SVP ... 31, 80-82, 320, 322,
 325
 Swami Omkarananda ... 230, 235, 252
 Swedenborg, Emanuel ... 242
 Symbolsystem ... 23-25, 29
 Synagoge von Basel ... 187
 Synkretismus ... 331
 synkretistische Christen ... 110
 Synode ... 100, 108, 122, 294
 syrische Christen ... 166
 syrische Kirche ... 167
 syrisch-orthodoxe Kirche ... 163
 Syro-Malabaren ... 167
 Syro-Malankaren ... 167
 systemische Art ... 330
 Systemtheorie ... 73
 System- und Handlungs-
 theorie ... 73
 Systemziel ... 71
 Tabernakel ... 156
 tachles ... 189
 Täufern ... 91
 Tages-Anzeiger ... 292, 294
 Tagwacht ... 292, 295
 Taizé-Bewegung ... 370
 Talmud ... 180
 Tamilen ... 226, 232, 234
 tamilische Hindus ... 236
 Taufe ... 63, 120, 153, 165, 365
 Teilsysteme (s.a. gesellschaft-
 liche Teilsysteme)... 69, 73,
 75, 83-84
 Teilunion ... 160
 Tempel ... 11, 232-236
 Temple of Seth ... 242
 Temple Square ... 155
 Terror ... 296
 Terrorismus ... 83, 297
 Terroristen ... 358
 terroristische Aktivitäten ... 347
 Tessin ... 44
 The Art of Living ... 231
 Theologen ... 78
 Theologische Hochschule
 Luzern ... 368
 Theosophen ... 263
 Theosophie ... 30, 43, 242, 249,
 265, 356
 Theosophische Gesellschaft ...
 242, 245, 249, 263
 Theravada ... 209, 217
 Theravada-Buddhismus ... 217
 Thetan ... 246

- Thich Nhat Hanh ... 216
 Thora ... 178
 Tibet ... 212
 Tibetisch-buddhistische
 Zentren ... 212
 tibetischer Buddhismus ... 213
 tibetische Medizin ... 330
 tibetischer Buddhismus ... 210
 TM (s.a. Transzendente
 Meditation) ... 245
 traditionelle Heilmetho-
 den ... 333
 traditionelle Religiosität ... 63
 Trance ... 242
 Trancetechnik ... 339
 Transit ... 251
 Transzendente Medita-
 tion ... 225, 231, 240, 333, 356
 transzendentes Objekt ... 364
 Transzendenz ... 23-24, 258
 Transzendenzbezug ... 24
 Trennung ... 160
 Trennungsmodell ... 306
 Trennung von Kirche und
 Staat ... 137
 Trialog ... 370
 Türkei ... 166, 198, 200-201, 204
 Typisierung ... 297-298
 Überalterung ... 118
 UFO-Gruppierungen ... 43
 UFO-Religiosität ... 243
 Umbanda ... 242
 Unfehlbarkeit des Papstes ... 42
 Unitatis redintegratio ... 366
 Universelles Leben ... 243
 Universelle Weisse Bruder-
 schaft ... 245
 Universität ... 78
 Universität in Luzern ... 293
 Universitätsspital Basel ... 338
 Universitätsspital Bern ... 337
 Universitätsspital Genf ... 337
 Universitätsspital Zürich ... 338
 Universität Zürich ... 292
 Unterdrückung der Frau ... 347
 Unterschichten ... 50
 Unterschiede ... 164
 Uri ... 44-45
 Uriella ... 240
 Urim und Tummim ... 155
 USA ... 296
 Vajrayana ... 210, 213
 Vaterland (Zeitung) ... 290-295
 Vatikan ... 295
 I. Vatikanisches Konzil ... 42, 111,
 164, 307
 II. Vatikanisches Konzil ... 100,
 103, 112, 161, 276, 293, 367
 Vatti-Sekte ... 295
 Vedanta ... 230
 Vereine und Verbände ... 42, 101
 Verein Frauenkirche
 Zentralschweiz ... 42
 Vereinigung Apostolischer
 Christen ... 153
 Vereinigung »Der Engel des
 Herrn« ... 151
 Vereinigung der islamischen
 Organisationen in Zürich ... 202,
 350
 Vereinigung freikirchlicher
 Gemeinschaften ... 135
 Vereinigung islamischer Organi-
 sationen Zürich ... 202
 Vereinigungskirche ... 25, 245
 Verein Inforel ... 369
 Vereinnahmung ... 241, 280
 Vereinsrecht ... 105
 Verflechtung von Politik und
 Religion (s.a. Politik) ... 98
 Vier Edle Wahrheiten ... 209
 vierfaches Amt ... 151
 Villmergerkrieg ... 95
 Vineyard ... 139

- VIOZ ... 350
 Vishnu ... 224
 Vishnuismus ... 224
 Visualisierung ... 289
 Vivekananda ... 227, 230
 Volksheilkunde ... 330-331
 Volksinitiative ... 316
 Vorilhon, Claude ... 248
 Waadt ... 352, 355
 Wachturmgesellschaft ... 150
 Wallfahrt ... 234
 Wallis ... 44-45
 Wangen bei Olten ... 358
 Wangen SO ... 11, 80, 193, 206, 301, 358
 Wassermannzeitalter ... 258
 Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania ... 149
 Wat Srinagarindravararam ... 218
 Weber, Max ... 69
 Weihnachtsbaum ... 79
 Weihnachts- und Osterfeierlichkeiten ... 79
 Weltbild ... 225, 227, 251, 257, 259, 264, 339
 Weltethos ... 364-365, 367
 Weltgesundheitsorganisation ... 327
 Weltkonferenz ... 366
 Weltmissionskonferenz ... 365
 Weltparlament der Religionen ... 365-366
 Weltreligionen ... 14, 39, 41, 43, 62, 193, 238, 304, 372
 Weltweite Kirche Gottes ... 151
 Westkirche ... 160
 WHO ... 327
 Wicca ... 28, 30, 239, 242, 244
 Wick, Karl ... 294
 Widmer, Hans ... 346
 Wiedergeburt ... 129, 137, 227
 Wiedergeburtenskreislauf ... 209
 Wiederkehr der Religion ... 63
 Wiederkunft Christi ... 148-150
 Wiedertäufer ... 353
 Wiedervereinigungsversuch ... 160
 Windisch ... 359
 Winterthur ... 45, 362
 Wipf, Thomas ... 349, 368
 WISE ... 247
 Wissenschaft/wissenschaftlich ... 9, 12, 14-15, 22-24, 67, 73, 112, 180, 239-241, 248, 257, 259, 264, 267, 281, 310, 328, 320, 335
 wissenschaftliche Gültigkeit ... 331
 wissenschaftliche Medizin ... 328, 334
 Wörtliches Bibelverständnis ... 129
 Wohlen ... 359
 World Congress of Faiths ... 367
 Wort der Weissagung ... 151
 Wunderglaube ... 333
 Yesudian ... 228
 Yoga ... 24, 34, 63, 223, 227, 234-235, 264
 Yoga-Schulen ... 234
 Zauberformel ... 318
 Zen ... 264
 Zen-Buddhismus ... 215
 Zentraleuropäische Büros ... 150
 Zentralschweiz ... 44, 136, 284
 Zeugen Jehovas ... 25, 146-151, 238, 240, 334, 351, 356
 ZIEL ... 247
 Zionismus ... 182
 Zionistenkongress ... 187
 Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence ... 149
 Zivilstand ... 53

Zürcher Forum der Religionen ... 370
Zürcher Kirchengesetz ... 294
Zürcher Lehrhaus ... 370
Zürich ... 44-46, 183, 352
Zufluchtnahme ... 208
Zug ... 44
Zusammenhalt ... 169
Zuwanderung ... 42, 47, 76, 134,
162, 168, 170, 185, 197, 211,
347
zwei Naturen ... 164
Zweite Grosse Erweckung ... 148
Zweiter Kappeler Krieg ... 116
Zweites Vatikanum/Zweites
Vatikanisches Konzil
(s.a. II. Vatikanisches
Konzil) ... 100, 108, 294, 367
Zwingli, Huldrych ... 90, 116, 118,
125, 137

Kultur und soziale Praxis

Martina Grimmig

Goldene Tropen

Zur Koproduktion natürlicher Ressourcen und kultureller Differenz in Guayana

Dezember 2007, ca. 320 Seiten,

kart., ca. 34,80 €,

ISBN: 978-3-89942-751-6

Helmut König,

Manfred Sicking (Hg.)

Europäische Identität, nationale Erinnerungen?

Das neue Europa fünfzig Jahre nach den Römischen Verträgen

Oktober 2007, ca. 180 Seiten,

kart., ca. 18,80 €,

ISBN: 978-3-89942-723-3

Alexander Jungmann

Jüdisches Leben in Berlin

Der aktuelle Wandel in einer metropoletanen Diasporagemeinschaft

Oktober 2007, ca. 550 Seiten,

kart., ca. 39,80 €,

ISBN: 978-3-89942-811-7

Antje Gunsenheimer (Hg.)

Grenzen. Differenzen.

Übergänge.

Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation

Oktober 2007, ca. 340 Seiten,

kart., ca. 32,80 €,

ISBN: 978-3-89942-794-3

Birgit Glorius

Transnationale Perspektiven

Eine Studie zur Migration zwischen Polen und Deutschland

Oktober 2007, ca. 300 Seiten,

kart., ca. 29,80 €,

ISBN: 978-3-89942-745-5

Christian Berndt,

Robert Pütz (Hg.)

Kulturelle Geographien

Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn

Oktober 2007, ca. 300 Seiten,

kart., ca. 29,80 €,

ISBN: 978-3-89942-724-0

Valentin Rauer

Die öffentliche Dimension der Integration

Migrationspolitische Diskurse türkischer Dachverbände in Deutschland

September 2007, ca. 295 Seiten,

kart., ca. 28,80 €,

ISBN: 978-3-89942-801-8

Stephan Lanz

Berlin aufgemischt:

abendländisch, multi-kulturell, kosmopolitisch

Die politische Konstruktion einer Einwanderungsstadt

September 2007, ca. 400 Seiten,

kart., ca. 36,80 €,

ISBN: 978-3-89942-789-9

Constanze Pfeiffer

Die Erfolgskontrolle der Entwicklungszusammenarbeit und ihre Realitäten

Eine organisationssoziologische Studie zu Frauenrechtsprojekten in Afrika

September 2007, ca. 230 Seiten,

kart., ca. 27,80 €,

ISBN: 978-3-89942-771-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur und soziale Praxis

Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg
Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz
Interethnische Konfliktbearbeitung in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia
August 2007, 604 Seiten,
kart., 40,80 €,
ISBN: 978-3-89942-758-5

Karsten Kumoll
Kultur, Geschichte und die Indigenisierung der Moderne
Eine Analyse des Gesamtwerks von Marshall Sahlins
August 2007, ca. 480 Seiten,
kart., ca. 35,80 €,
ISBN: 978-3-89942-786-8

Katharina Zoll
Stabile Gemeinschaften
Transnationale Familien in der Weltgesellschaft
August 2007, 234 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-670-0

Martin Baumann,
Jörg Stolz (Hg.)
Eine Schweiz – viele Religionen
Risiken und Chancen des Zusammenlebens
August 2007, 408 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-524-6

Reinhard Johler,
Ansgar Thiel, Josef Schmid,
Rainer Treptow (Hg.)
Europa und seine Fremden
Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung
Juli 2007, 216 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-368-6

Daniel Münster
Postkoloniale Traditionen
Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien
Juli 2007, 250 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-538-3

Ulrike Joras
Companies in Peace Processes
A Guatemalan Case Study
Juni 2007, 310 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-690-8

TRANSIT MIGRATION
Forschungsgruppe (Hg.)
Turbulente Ränder
Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas (2. Auflage)
Mai 2007, 252 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-781-3

Magdalena Nowicka (Hg.)
Von Polen nach Deutschland und zurück
Die Arbeitsmigration und ihre Herausforderungen für Europa
Mai 2007, 312 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-605-2

Klaus Müller-Richter,
Ramona Uritescu-Lombard (Hg.)
Imaginäre Topografien
Migration und Verortung
Mai 2007, 244 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-594-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur und soziale Praxis

Dieter Haller

Lone Star Texas

Ethnographische Notizen aus
einem unbekannten Land

Mai 2007, 224 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-696-0

Pascal Goeke

Transnationale Migrationen

Post-jugoslawische Biografien
in der Weltgesellschaft

März 2007, 394 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-665-6

Halit Öztürk

Wege zur Integration

Lebenswelten muslimischer
Jugendlicher in Deutschland

März 2007, 282 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-669-4

Elias Jammal, Ulrike Schwegler

Interkulturelle Kompetenz im Umgang mit arabischen Geschäftspartnern

Ein Trainingsprogramm

Februar 2007, 210 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-644-1

Holger Michael

Kulturelles Erbe als identitätsstiftende Instanz?

Eine ethnographisch-
vergleichende Studie
dörflicher Gemeinschaften an
der Atlantik- und Pazifik-
küste Nicaraguas

Februar 2007, 230 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-602-1

Corinne Neudorfer

Meet the Akha – help the Akha?

Minderheiten, Tourismus und
Entwicklung in Laos

Februar 2007, 300 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-639-7

María do Mar Castro Varela

Unzeitgemäße Utopien Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung

Januar 2007, 304 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-496-6

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

