

Zeitschrift:	Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden = Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université
Herausgeber:	Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden
Band:	36 (2010)
Heft:	1
Artikel:	Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)
Autor:	Baumann, Martin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-893832

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)

Martin Baumann*

Religion ist geradezu plötzlich zu einem herausragenden Thema des frühen 21. Jahrhunderts geworden. Aus dem Selbstbild der Moderne mit den Grundprämissen fortschreitender Rationalisierung und Säkularisierung sahen sich Gesellschaftsanalysten und Politiker von der Vitalität und Mobilisierungskraft von Religion überrascht. Die Religionswissenschaft, die sich über die systematische und vergleichende Erforschung von Religion, Religionen und religiöser Sinnbildung konstituiert, hat dem prognostizierten Prozess eines irreversiblen Niedergangs von Religion eher wenig Glauben geschenkt. Ihre Studien, ab den 1980er Jahren auch verstärkt zur religiösen Gegenwartskultur Europas, fanden jedoch nur selten Eingang in breitere gesellschaftliche Debatten. Erst mit der Politisierung von Religion und der Erkenntnis, dass Religion und Religiosität auch in säkular verfassten Demokratien der Spätmoderne fortbestehen und gesellschaftlich von Bedeutung sein werden, gewinnen die Forschungen und Erkenntnisse der Disziplin mehr Aufmerksamkeit.

Der Beitrag wird im ersten Teil den Prozess der Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit und der öffentlichen Wahrnehmung nachzeichnen. Teil 2 skizziert die plötzliche Präsenz und Virulenz von Religion ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert und die gegenwärtige grosse Aufmerksamkeit in den Massenmedien. Die neue Öffentlichkeit von Religion soll in Teil 3 anhand des empirischen Forschungsprojekts „Kuppel – Tempel – Minarett“ thematisiert werden. Durchgeführt vom Zentrum Religionsforschung an der Universität Luzern, dokumentiert und analysiert das Projekt neue, von Immigrantengruppen in der Schweiz erbaute sichtbare Sakralbauten.

* Universität Luzern, Religionswissenschaftliches Seminar, Kasernenplatz 3, PF 7455, 6000 Luzern.
E-mail: martin.baumann@unilu.ch

Martin Baumann, Dr. phil., o. Professor für Religionswissenschaft, ist Leiter des religionswissenschaftlichen Seminars an der Universität Luzern. Studium der Religionswissenschaft in Marburg, London und Berlin, 1993 Promotion an der Universität Hannover mit einer Studie zu Buddhisten in Deutschland, 1999 Habilitation an der Universität Leipzig mit einer Analyse zu Diasporakonzipierung am Beispiel von Hindus auf Trinidad. Seit 2001 in Luzern mit den Lehr- und Forschungsschwerpunkten: hinduistische und buddhistische Traditionen im Westen, Migration, Religion und Integration, Religionsvielfalt und Religionswandel. Herausgeber der Zeitschrift Journal of Global Buddhism (online).

Teil 4 skizziert einen kulturwissenschaftlichen Analyserahmen, der den öffentlichen Raum als umkämpftes normatives Terrain konzipiert und daraus Implikationen für den Zusammenhang von *public religions* und gesellschaftlicher Integration ableitet. Der Beitrag argumentiert, dass Religion und Religionen als integraler Teil auch moderner bzw. postsäkularer Gesellschaften wahrzunehmen sind und insofern in „kleinen Fächern“ wie der Religionswissenschaft zentrale gesellschaftspolitische Herausforderungen des 21. Jahrhunderts verhandelt werden.

1. Moderne: Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit

Mag man Säkularisierungstheorien folgen, wäre nicht nur ein absehbares Ende von Religion, sondern auch das der sie erforschenden Wissenschaft nahe. Geht der konstituierende Gegenstand Religion(en) verloren und ist keine eigene, originäre Methode der Wissenschaft vorhanden, so wird es argumentativ schwierig, für die Aufrechterhaltung der Disziplin und ihrer Professuren zu argumentieren.

Sicherlich ist es notwendig, den Begriff der Säkularisierung und entsprechende Theorien nach Dimensionen und Folgen zu unterscheiden, d.h. ob es das kanonische Recht, die historische Situation oder gesamtgesellschaftliche Prozesse betrifft. Allgemein gesprochen kann Säkularisierung, bei Zugrundelegung einer Ausdifferenzierungstheorie von Gesellschaft, als Herausbildung eines eigenen Teilbereichs Religion neben anderen Teilbereichen wie Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst verstanden werden. Die einst alle gesellschaftlichen Bereiche beeinflussende religiöse Sphäre verliert demzufolge ihre Deutungshoheit auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge, weltliche Sphären mit ihren Eigenlogiken emanzipieren sich von den Vorgaben der Religion, was am deutlichsten am Beispiel von Politik und Wissenschaft zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft wird (vermeintlich) geringer.

Die Annahme fortschreitender Rationalisierung und Säkularisierung – Max Weber prägte den schillernden Begriff der „Entzauberung der Welt“ (1920: 123) – war konstitutiv für die Selbstwahrnehmung westeuropäischer, städtisch-gebildeter Personen als „modern“. Im Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts galten Rationalität, Erfahrungswissen und autonomes Handeln als Maxime. Das Selbstbild, „modern“ zu sein, grenzte sich von der als irrational,

unaufgeklärt, überholt und damit „vormodern“ verstandenen Religion ab. Die Moderne, ein im 19. Jahrhundert geprägter Begriff, verstand sich als eine „historische Zäsur“, als neue Zeit und Epoche, in der sich auch der Platz von Religion neu bestimmte (Seiwert 1995: 92). Der Begriff kann als Name für eine Epoche europäischer Geschichte (Beginn zwischen 1789 und 1850), als Prädikat sich rationalisierender Gesellschaften ab dem 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika, oder als „Chiffre einer Utopie“ (ebd.: 92), d.h. der Entfaltung der europäischen Aufklärung durch vernunftbasierte, rationale Gesellschaftsstrukturierung dienen. Der Modernebegriff wird damit sowohl chronologisch, soziologisch als auch normativ verstanden für das Selbstbild einer Zeit, in der Prozesse von Rationalisierung und Entzauberung Religion als negativ bewerteten Gegenpol erscheinen liessen. Der Leipziger Religionswissenschaftler Hubert Seiwert bringt das Selbstbild von Moderne und seine Konsequenzen für das Verständnis von Religion instruktiv auf den Punkt:

„Der Prozess der Rationalisierung hat somit seine Entsprechung im Prozess der Säkularisierung. Soweit zunehmende Rationalisierung ein Merkmal der Moderne ist, muss auch zunehmende Säkularisierung ein Merkmal sein. Religion und Moderne, Religion und Rationalität werden vor diesem Hintergrund zu Gegensätzen, die sich allenfalls um den Preis einer eingeschränkten Rationalität oder einer Regression in vormoderne Bewusstseinsstufen vermitteln lassen. Das Paradigma vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne ist mithin im Begriff der Moderne angelegt. [...] Nicht Rationalität und funktionale Eigenlogik machen somit das Neue der Moderne aus, sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben. Als Zäsur kann sich die Moderne nur interpretieren, wenn sie von Religion entzaubert ist.“ (Seiwert 1995: 93)

Aus der Perspektive der (westeuropäischen) Moderne steht Religion gesellschaftlichen Entwicklungen hemmend gegenüber: Sie sei wesensmäßig irrational und unaufgeklärt. In der Moderne gebe es keinen gesellschaftlich sinnvollen Platz für Religion. Allenfalls in der Sphäre privater Sinnstiftung, im „kleinsten Gemeinschaftskreis, von Mensch zu Mensch, im ‚pianissimo‘“, so prosaisch Max Weber (1973 [1922]: 612), könne sie noch überdauern, ohne öffentliche oder gesellschaftliche Bedeutung. Der westeuropäische Liberalismus à la Habermas rechnete dementsprechend Religion normativ der Sphäre des Privaten zu und sah sie strikt von der Sphäre staatlich-politischer Ordnung getrennt (Habermas 1962). Religion ist auf den Bereich des Privaten verwiesen, beschränkt auf die Sphäre der Familie, Innerlichkeit und Emotionalität.

Ein solches Verständnis von Religion als nicht mit einer modernen Gesellschaft vereinbar marginali-

sierte auch die sich mit Religionen befassende Wissenschaften. Religionsforscher, die die Moderne-Prämissen unhinterfragt teilten, fokussierten sich einerseits auf die philologische Untersuchung aussereuropäischer „heiliger Texte“ und der ahistorischen Konstruktion phänomenologischer Strukturgleichheiten von Religion als in der Moderne selbst bedeutungslos werdende, in aussereuropäischen Religionen noch vorhandene, nicht rational verengte Denk- und Lebensweisen (Kippenberg/Luchesi 1991). Andrerseits spürten theologisch geschulte Religionsgeschichtler krypto-theologisch einer „tiefen Religion“ nach (Otto 1917: 2). Diese „wahre“ oder „eigentliche“ Religion könnte jedoch unter modern-rationalen Verhältnissen nicht mehr gelebt und entfaltet werden, wie Religionsphänomenologen der 1920er bis 50er Jahre resignierend festhielten. Es ist dies eine romantische Auffassung, wie sie Esoteriker und religiöse Sucher in gleicher Weise artikulierten, sei es im ausgehenden 19. oder ausgehenden 20. Jahrhundert. Nicht ohne Verwunderung mussten viele Religionsphänomenologen die Dekonstruktion ihrer Welt- und Zeitumspannenden Denkgebäude hinnehmen, als sich ab den 1960er Jahren die Religionswissenschaft mit der Rezeption sozial- und kulturwissenschaftlicher Standards erneuerte und deutlicher von theologischen Implikationen distanzierte.

2. Disziplinäre Neuausrichtung und die neue Öffentlichkeit von Religion

Mit der Annäherung an die Kultur- und Sozialwissenschaften setzte eine doppelte Neuausrichtung der Religionswissenschaft in punkto Methode und Gegenstand ein¹: Eine neue Generation von Forscherinnen und Forschern befasste sich nicht mehr ausschliesslich auf philologischer Grundlage mit alten Texten aussereuropäischer Kulturen und strebte nicht mehr nach einer Erkenntnis „des Wesens der Religion“. Vielmehr konnten Qualifikationsarbeiten auf der Grundlage neuerer sozial- und kulturwissenschaftlicher Erhebungsmethoden erstellt werden, die sich mit Entwicklungen in der Gegenwart europäischer Religionsgeschichte befassten. So erforschte – um nur einige wenige Beispiele anzuführen – Kim Knott in Grossbritannien den religiösen Wandel bei immigrierten Gujarati-Hindus (1986), Klaus Bitter befragte junge Europäer, die sich dem tibetischen Buddhismus zugewandt hatten (Bitter 1988), Jean-François Mayer ging im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms 21 „Kultureller Pluralismus und nationale Identität“ des SNF, 1987-1990, den

¹ Hier kann nur skizzenhaft die Situation für Europa benannt werden, bspw. in Nordamerika stellten sich die Konstellationen und Entwicklungen anders dar. Auch in Europa selbst sind die Entwicklungen etwa in Grossbritannien, in Frankreich oder im deutschsprachigen Raum recht unterschiedlich.

neuen spirituellen Gruppierungen in der Schweiz nach (Mayer 1993). Die 1990er Jahren sahen eine zunehmende Anzahl von Studien und Forschungen zu neuen religiösen Bewegungen (pejorativ „Sekten“), zu muslimischen, buddhistischen, hinduistischen und weiteren zugewanderten Minderheiten sowie zur Pluralisierung der Religionslandschaft Europas.

Allein, weder in der Medienlandschaft oder bei Behörden noch in der Soziologie, Politikwissenschaft oder Migrationsforschung fanden religionswissenschaftliche Studien zunächst Beachtung oder Niederschlag. Zu sehr wurde die allgemeine Wahrnehmung von der Auffassung des notwendigen Niedergangs von Religion dominiert, Kirchenaustrittszahlen und rückläufige Zahlen von Gottesdienstbesuchern fungierten als beredte Belege. Zugleich erlebte die einst innovative Religionssoziologie mit ihrer Engführung auf Kirchensoziologie eine Erstarrung (Luckmann 1963, siehe den Beitrag von O. Krüger in diesem Heft). Die kirchliche Apologetik schliesslich war Meinungsführer in der „Aufklärung“ über neue religiöse Bewegungen und desavouierte fachwissenschaftliche Studien als „naiv“ und „Sympathisantentum“ (Usarski 1988, Baumann 1995, Introvigne 1998). Die Religionswissenschaft ihrerseits, zumindest im deutschsprachigen Raum, war zu wenig bemüht und couragierte, ihre Forschungen über geeignete Kanäle bekannt zu machen und sich in gesellschaftliche Diskurse argumentativ einzubringen.

Für die verstärkt gegenwartsorientierte Religionswissenschaft war die Säkularisierungsideologie angesichts der vorzufindenden Empirie schwer nachvollziehbar. Zu deutlich war die Bedeutung und Orientierungsleistung religiöser Bezüge und Vollzüge etwa in Japan, Indien, Afrika, oder – und dies war für viele angesichts der herrschenden Ideologie am überraschendsten – eben auch in Europa. So unterstrichen die neuen Forschungen seit Mitte der 1980er Jahre, dass sich eine Pluralität von Religionen und religiösen Optionen in Ländern Europas entwickelt hatte, oftmals völlig übersehen in der allgemeinen Öffentlichkeitswahrnehmung. Überdies mehrten sich seit den 1980er Jahren herausragende religions- und gesellschaftspolitische Anzeichen einer Entwicklung, die später in Massenmedien und Publikationen als „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000; Graf 2004) tituliert wurde. Als wäre Religion jemals empirisch verschwunden gewesen – nicht eine Rückkehr, sondern eine signifikante mediale Aufmerksamkeitssteigerung gekoppelt mit einem gesellschaftlichen Erodieren des Säkularisierungsparadigmas ist aus Sicht der Religionswissenschaft zu verzeichnen.

Die islamische Revolution im Iran (1979) bildete für die westliche Wahrnehmung ein unerwartetes „Aufbäumen“ religiöser Mobilisierungspotenzen. Rasch war der Begriff eines „islamischen Fundamentalis-

mus“ in die Welt gesetzt, und mit der Sensibilisierung wurden auch „Fundamentalismen“ hinduistischer, jüdischer und christlicher Prägung geortet (vgl. Seiwert 1995: 96-97, allgemein Marty/Appleby 1995). Dennoch sahen Medienvertreter und Populärwissenschaftler den irreversiblen Rückgang von Religion nicht in Frage gestellt: Was einem im Iran mit der islamischen Revolution oder in Indien mit der nationalistisch-chauvinistischen Hindutva-Bewegung begegnete, seien regressive Phänomene von kurzer Dauer. Die Eliminierung dieser und anderer religiöser Erscheinungen aus der Moderne, u.a. der Aufstieg der *Christian Rights* unter Präsident Ronald Reagan und der engagierte Kampf der katholischen Befreiungstheologen in Lateinamerika (beide 1980er Jahre), bezeichnete Seiwert als „Immunisierungsstrategie“ und „Zensur der Wahrnehmung“ (1995: 98).

Zwei weitere Ereignisse, sehr unterschiedlicher Natur aber inhärent miteinander verbunden, brachten die Thematisierung von Religion plötzlich, geradezu eruptiv, auf die internationale gesellschaftspolitische Bühne und die breitere Öffentlichkeit: Der US-amerikanische Politikberater Samuel P. Huntington stellte Mitte der 1990er Jahre die These des *Clash of Civilizations* (1993, 1996) auf, derzu folge im 21. Jahrhundert geopolitische Konfliktlinien zwischen Angehörigen verschiedener Kulturreiche und Zivilisationen verlaufen würden. Als Kern von Kulturen bestimmte Huntington die Religion und postulierte insbesondere den Zusammenprall zwischen einer westlichen und einer islamischen Zivilisation (dazu kritisch Müller 1998, Riesebrodt 2000). Nach den islamistischen Terroranschlägen am 11. September 2001 errang Huntingtons These geradezu prophetischen Charakter. Fortan sahen sich Muslime unter Generalverdacht gestellt, auffallenderweise in Europa wesentlich mehr als in den USA. Die Terroranschläge hatten zum einen das Bild irrationaler, voraufgeklärter Religion bestätigt, zum anderen aber Religion zu einem Faktor politischer und gesellschaftlicher Aufmerksamkeit gemacht. Die Konnotation von Religion in der massenmedialen Öffentlichkeit verläuft seitdem zumeist polar: „Der Islam“ wurde als unaufgeklärt, verdächtig, gewalttätig und aggressiv kategorisiert (Behloul 2010), Religionen wie Buddhismus und Hinduismus oder die Strömungen der Esoterik hingegen als friedlich, freundlich und ungefährlich (Jecker 2010).

3. Zugewanderte Religionen im öffentlichen Raum – empirische Forschung

Im Kontext dieser jüngsten Politisierung und verstärkten Wahrnehmung von Religion(en) werden Formen ihres Sichtbar- und Öffentlichwerdens genau beobachtet und gesamtgesellschaftlich thematisiert. Denn implizierte Säkularisierung eine fortschreitende Privatisierung und Individualisierung von

Religion und Religiosität und damit ein Rückzug aus dem öffentlichen Raum, so ist in West- und Osteuropa seit mehr als einem Jahrzehnt von Religionsgemeinschaften ein Streben nach öffentlicher Sichtbarkeit und Anerkennung zu konstatieren. Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova konstatierte in seiner instruktiven Studie *Public Religions in the Modern World*: „Religions are here to stay [...] are likely to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world“ (1994: 6). Religionen sind erneut Teil gesellschaftlicher Öffentlichkeit und des Diskurses über Formen und Entwicklungen von Kohäsion und Integration moderner Gesellschaften. Casanova spricht von der Deprivatisierung moderner Religion und der Notwendigkeit, „to rethink systematically the relationship of religion and modernity, and the possible roles religions may play in the public sphere of modern societies“ (Casanova 1994: 211)

Die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung um den Bau von Minaretten in der Schweiz (Haeneni/Lathion 2009, Tanner et al. 2009), die anhaltenden Kontroversen um Moscheebauten in Italien, Deutschland und anderen Ländern (Saint-Blancat/Schmidt di Friedberg 2005, Hüttermann 2006, Allievi 2009) oder die staatspolitischen Debatten um das Tragen von Kopftuch und Ganzkörper-schleier (Niqab bzw. Burka) in Frankreich verweisen nachdrücklich auf die ambivalente Wahrnehmung religiöser Symbole in der Öffentlichkeit säkularer Demokratien. Religionswissenschaftliche Studien können durch Forschung zum Verständnis der komplexen Prozesse beitragen und mittels Transfer wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Öffentlichkeit eine Versachlichung und Entemotionalisierung gesellschaftlicher Kontroversen fördern helfen. Als Beispiel soll das Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Kuppel – Tempel – Minarett“ vorgestellt werden, auch, da in der Schweiz jüngst Religionsbauten innen- wie aussenpolitisch für erhebliche Diskussionen sorgten. Das Projekt ist Teil des Schwerpunktes „Religion – Migration – Integration“ religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre an der Universität Luzern.²

Neue Sakralbauten in der Schweiz – das Projekt „Kuppel – Tempel – Minarett“

Um zu erforschen, unter welchen Umständen neue Sakralbauten zugewanderter Religionen in der Schweiz entstanden und welche Prozesse sie im gesellschaftlichen Diskurs auslösten, führte das Zentrum Religionsforschung in Zusammenarbeit mit dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern 2007 bis 2009 das Dokumentations-

projekt *Kuppel – Tempel – Minarett. Religiöse Bauten zugewandter Religionen in der Schweiz* durch. Zielsetzung war es, die in der Schweiz seit 1945 von Migranten neu erbauten oder umgebauten, öffentlich sichtbaren Sakralbauten zu erheben und zu dokumentieren sowie mögliche Kontroversen um den Bau dieser neuen Religionsstätten festzuhalten. Das Projekt erhab 24 religiöse Bauten schweizweit, weitere sind aktuell im Bau (Stand: Februar 2010).

Ziel des Projektes war bzw. ist es, auf deskriptiver Ebene angesichts der Pluralisierung der Schweizerischen Religionslandschaft einen Informationspool von Fakten und Daten über neue religiöse Bauten in der Schweiz zu erstellen. Die Erkenntnisse sind medial gut aufbereitet mittels Webportal (www.religionenschweiz.ch/bauten), Informationsbroschüre und Wanderausstellung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Der Transfer wissenschaftlicher Erkenntnisse sollte u.a. verdeutlichen, dass es zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Schweiz weit mehr Sakralbauten zugewanderter Minderheiten gibt als die weithin bekannten Moscheen in Zürich und Genf und das Tibet-Kloster bei Rikon. Angesichts des nationalen, emotionsgeladenen Politikthemas der Anti-Minarett-Initiative im Herbst 2009 war die Medienresonanz gross und die Fachwissenschaftler der Universität Luzern in Printmedien und Radio oft vertreten.

Entstanden zunächst maximal drei Bauten je Dekade, so nahm die Zahl im letzten Jahrzehnt mit elf Gebäuden deutlich zu. Grund sind die Zuwanderungen seit den 1980er Jahren, die sich zeitversetzt architektonisch in neuen Sakralbauten zeigen. Sieben dieser elf jüngeren Gebäude gehören orthodoxen Gemeinschaften. Fünf der elf Gemeinschaften nutzen bestehende sakrale (drei orthodoxe Kirchen) oder säkulare Gebäude um (Synagoge in Lugano, Moschee in Wangen). Minarett gibt es bisher nur in Zürich, Genf, Wangen und – 3,8 Meter hoch – in Winterthur. Auch in den kommenden Jahrzehnten werden verschiedene neue Sakralgebäude als Neubau oder Umnutzung entstehen; danach dürfte wieder mit kleineren Zahlen zu rechnen sein.

Geographisch sammelt sich allein in den Urbanräumen Zürich und Genf je ein halbes Dutzend der 24 Bauten. Gerade in den letzten Jahren aber sind Neubauten oder Bauprojekte vermehrt auch in Dörfern und Kleinstädten des Mittellandes zu registrieren, wohl nicht zuletzt wegen der Bodenpreise. Zwischen der ersten konkreten Planung und der Einweihung vergingen meist etliche Jahre, beim Tibet-Kloster bei Rikon oder der Genfer Moschee waren es hingegen nur drei Jahre. Umbauten erfolgten ohne Opposition aus der Öffentlichkeit, mit Ausnahme des politisierten Minaretts in Wangen und des noch nicht fertig gestellten Projekts in Langental. Im Fall der drei orthodoxen Kirchen kamen die einschneidendsten Auflagen jeweils aus der Denkmal-

² Die Universität Luzern richtete überdies im Herbst 2009 den universitären Forschungsschwerpunkt „Religion und gesellschaftliche Integration in Europa“ ein (siehe www.regie-unilu.ch).

pflege. Vorbeugend sensibel reagierte die Nachbarschaft lediglich in Sachen Glockengeläut. Diese Fälle liessen sich einvernehmlich regeln.

Etliche Projekte wurden mit Unterstützung einflussreicher lokaler oder ausländischer Persönlichkeiten aus Politik oder Geschäftswelt realisiert, so etwa beim Tibet-Kloster Rikon oder dem thai-buddhistischen Kloster bei Gretzenbach. Dies kann eine grosse Hilfe sein, wenn es darum geht, bauplanerische Auflagen zu erfüllen, etwa Landkauf für zusätzliche Parkplätze, oder die skeptische Nachbarschaft zu gewinnen.

Architektonisch orientieren sich die Neubauten meist an „klassischen“ Vorbildern aus der Herkunftskultur: Orthodoxe Kirchen haben mehrere Kuppeln und Halbkuppeln oder einen russischen Zwiebelturm, Moscheen eine Kuppel und Minarett, das thai-buddhistische Kloster eine reich verzierte Gebetshalle. Zugleich entstanden jedoch auch Gebäude, die traditionelle mit modernen Formen verbinden, sei es bewusst gewählt wie beim Tibet-Kloster Rikon oder aufgrund behördlichen Drucks wie bei der griechisch-orthodoxen Kirche Agios Dimitrios in Zürich.

Zweites Ziel des Dokumentationsprojektes war es, über das impulsgebende Fach hinaus Kontakte anzuregen, welche die weitere Bearbeitung der aufgeworfenen Fragen voranbringen. In der Tat ergeben sich immer wieder Kontakte, einerseits ins erforschte Feld (Verantwortliche religiöser Gemeinschaften, Architekten, Stadtplaner, Integrationsstellen), anderseits zu Forschenden aus Nachbardisziplinen, die mit unterschiedlicher Ausgangsfrage und unterschiedlicher Methodik dieselbe Thematik bearbeiten (in Soziologie, Ethnologie, Politikwissenschaft, Theologie/Ethik, Sozialgeographie). Während die erste Art von Kontakten vor allem die präzisere Erfassung des Feldes erlaubt, eröffnet die Zusammenarbeit mit anderen Forschenden interessante Vergleichsperspektiven. Beides wird durch die oben erwähnte gute Medienpräsenz erleichtert und gefördert.

Als Drittes fragt das Projekt in analytischer Perspektive danach, inwiefern Konflikte entstanden oder ausblieben und welche Faktoren entscheidend waren. Ob ein Bauvorhaben von der regelkonformen Aushandlung zum Konflikt eskaliert, hängt von einem Bündel von Faktoren ab: Der Charakter der Standortgemeinde und die soziale Struktur der Nachbarschaft spielen ebenso eine Rolle wie die bauwillige Religionsgemeinschaft, ihr Kommunikationsverhalten, die Art des Projekts und das Vorhandensein lokaler Fürsprecher und finanzieller Mittel. Moderne Bauten, welche Elemente traditioneller Sakralarchitektur frei interpretieren, können es bei Behörden und Nachbarschaft leichter haben als eine kleine Hagia Sophia. Dennoch sind sie keine Garantie für ein reibungsloses Gelingen. Zweifellos haben es seit dem 11. September 2001 Moscheebaupro-

jekte in ganz Westeuropa schwerer, da Muslime plötzlich der „falschen“, unter Generalverdacht gestellten Religion angehören. Die aktuelle Kontroverse dürfte aber in dreissig Jahren ähnlich bizarr wirken wie heute die Erinnerung an früheren Streit um die Höhe von katholischen Kirchtürmen in reformierten Städten (und umgekehrt) oder die Eskalation um das Goetheaneum als „orientalischen Kuppelbau“ zu Beginn der 1920er Jahre (Boos et al. 1991, Nägeli 2003). Grundsätzlich scheinen eine frühzeitige Kommunikation seitens der Bauherren mit Nachbarn, Behörden-, Stadt- und Quartiervertretern, Informieren und Transparenz sowie wenig überregionale Publizität und damit Vermeidung einer Politisierung Erfolg versprechend – in Duisburg-Marxloh entstand so 2009 eine repräsentative Moschee in neo-klassischem Stil – mit einer silbernen Kuppel von 23 Metern Höhe und einem Minarett von 34 Metern Höhe (Spiewak 2009).

4. Zur Semantik des öffentlichen Raums

Im Schweizerischen Wangen bei Olten verlief die Diskussion 2004/5 jedoch gänzlich anders. Der Antrag des türkisch-muslimischen Kulturvereins, einem Lagergebäude, das als Moschee- und Kulturzentrum benutzt wurde, ein symbolisches Minarett hinzuzufügen, führte zu lokalen Protesten die sich bald zu einem nationalen Ereignis auswuchsen. Den muslimischen Bauherren hielten Anlieger wie auch eine SVP-angeführte Sammeleinsprache entgegen, dass das Minarett zu einer „Berieselung mit moslemischen Gebeten“ führen und den Beginn einer „schleichenden Unterwanderung durch den Islam“ darstellen würde. Ein Minarett sei nichts „Schweizerisches“, es passe nicht ins Dorfbild und der Turm gefährde den Religionsfrieden (s. Baumann/Stolz 2007: 358).

Neben Infiltrationsvorwürfen und einer unterschwelligen, mitunter explizit artikulierten Fremdenfeindlichkeit, ist das Argument der fehlenden Einpassung in die vorbefindliche Umgebung aufschlussreich. Es findet sich wiederholt bei Kontroversen um sichtbare und damit in die Öffentlichkeit tretende Sakralbauten, sei es bei der Errichtung katholischer bzw. reformierter Kirchtürme im 19. und 20. Jahrhundert, sei es beim Bau des Goetheanums 1920 bei Dornach. Der Begriff der Öffentlichkeit ist wichtig. Ohne hier auf Differenzierung, wie sie in der Soziologie und politischen Philosophie diskutiert werden (siehe die Übersichten in Gabriel 2003, 2008), eingehen zu können, soll ein kulturwissenschaftlicher Analyseansatz skizziert werden (vgl. Baumann/Tunger 2008, Baumann 2009).

Grundüberlegung ist, dass jüngste wie auch frühere Debatten um Religion(en) ausserhalb des Privatraums, demnach im Raum der Öffentlichkeit und damit das Gemeinwesen betreffend, auf die soziale Konstruiertheit des Raums verweisen. Anders aus-

34

gedrückt, Kontroversen etwa um geplante Minarett in einem Sozialraum (Gesellschaft) verweisen darauf, dass der öffentliche Raum nicht einfach leer, neutral oder bedeutungslos ist. Vielmehr ist der öffentliche Raum – am offensichtlichsten in seiner physischen Dimension, neben der es weitere wie etwa den medialen inklusive den *cyber space* gibt – auch gerade ein sozialer Raum, in dem Zugang, Teilhabe und Mitgestaltung umstritten und umkämpft sind. Dazu erneut Casanova:

„By entering the public sphere and forcing the public discussion or contestation of certain issues, religions force modern societies to reflect publicly and collectively upon their normative structures. [...] But the very process of entering the modern public sphere, religions and normative traditions are also forced to confront and possibly come to terms with modern normative structures.“ (Casanova 1994: 228)

Die neu in den öffentlichen Raum eintretenden Religionen, signifikant etwa durch Sakralbauten, verweisen auf implizite Grenzen und normierende Prägungen. Analytisch kann der öffentliche Raum als ein semantisches Terrain, in dem bestimmte soziale Gruppen mehr, andere weniger sichtbar und damit wahrnehmbar vertreten sind, verstanden werden.

Dieses erklärt, warum verschiedene katholische Kirchen im einst streng reformiert geprägten Bern oder Zürich die Höhe ihrer Kirchtürme stutzen mussten, ebenso einige reformierte Kirchen in der Zentralschweiz. Im deutschen Mannheim war man beim Bau der repräsentativen Yavuz-Sultan Moschee in den 1990er Jahren ebenso wie 2009 in Duisburg-Marxloh darauf bedacht, das Minarett kleiner als umliegende Kirchtürme zu halten. Bedeutung, Prestige und ein „Dazugehören“ der zugewanderten Religion und Sozialgruppe drückt sich in dem Vermögen aus, im öffentlichen Raum sichtbar für alle vertreten zu sein. Teilhabe und Akzeptanz scheint in baulicher Höhe Ausdruck zu finden – symbolisch als Vertretung für die soziale und politische Akzeptanz der hinzutretenden Sozialgruppe. So gesehen sind öffentliche Religionsbauten Absichtserklärungen der religiösen Gruppierung, Schritte der (allerorts geforderten) Integration in das Umfeld zu gehen und Teilnehmer wie auch Teilhaber (mit Rechten und Pflichten) zu sein. Anzutreffende Kontroversen verweisen jedoch darauf, dass implizite, unsichtbare Grenzen der Zulassung zu gesellschaftlicher Teilhabe und Reputation durch etablierte Sozialgruppen bestehen, ausgedrückt in Beschränkungen bzw. Verweigerungen (etwa mittels gemeindlicher Bauordnung, Fragen von Zonenkonformität, Gerichtsverfahren). Daneben enthält das Äussere von Sakralbauten auch programmatische Aussagen der Bauherrschaft an Angehörige der eigenen Religion über ihre Sicht – durchaus in Abgrenzung zu konkurrierenden Entwürfen (Roose 2009).

Öffentlich identifizierbare Religionsgebäude verweisen auf die sie erbauenden Sozialgruppen und lassen sie sichtbar und die gesellschaftliche Veränderung wahrnehmbar werden. Es dürfte hilfreich sein, bei künftigen Anträgen für Religionsbauten mitzudenken, dass die Bauherrschaften mit dem Wunsch, ihr Gebäude nach aussen kenntlich zu machen und ein „würdiges“ Gebetshaus zu erbauen, dieses auch als einen Schritt gesellschaftlicher Integration in einer sich verändernden Gesellschaft verstehen: Die Bekennnisfunktion des sichtbaren Baus weist – gewollt oder ungewollt – den Anspruch auf Mitgestaltung des öffentlichen Raums und der Gesellschaft durch die sichtbar werdende Sozialgruppe aus. Dass diese Vorgänge gewinnbringend für die Gesellschaft wie auch die hinzutretende Gruppe verlaufen können, verdeutlicht etwa das Beispiel jüdischer Mitbürger in der Schweiz des ausgehenden 19. Jahrhunderts: Juden in Genf und Basel waren mit ihren architektonisch auffallenden Synagogen darauf bedacht, ihre eigene Identität, ihre neue gesellschaftliche Zugehörigkeit wie auch ihre Verbundenheit mit den zwei aufstrebenden Städten durch repräsentative Bauten zum Ausdruck zu bringen (Picard/Epstein 2005, Epstein 2008).

Schluss: Gesellschaftspolitische Herausforderungen und die Religionswissenschaft

Der Beitrag zeichnete zu Beginn das aus dem Selbstbild der Moderne begründete, empirisch im Bereich institutionalisierter Religion vorzufindende Verschwinden von Religion nach. Religion und Rationalität, Religion und Moderne sind als Gegensatzpaar im Prozess der „Entzauberung“ konzipiert und verweisen Religion(en) auf die Sphäre des Privaten und der Innerlichkeit. Teil 2 wies auf gegenläufige Tendenzen hin, die jedoch im Säkularisierungs- und Moderneparadigma als Ausnahmen und Anormalitäten wahrgenommen, keine Argumente für ein Hinterfragen des Prozesses irreversiblen Verschwindens von Religion böten. Erst das nicht mehr zu übersehene Auftreten religiöser Mobilisierungen etwa im Iran und den USA sowie den Terroranschlägen von 2001 lenkten die Aufmerksamkeit und Wahrnehmungsfähigkeit auf das Fortbestehen von Religion(en) weltweit, auch in modernen, säkularisierten westlichen Demokratien. Es zeigte sich, dass Religionen Anteil an der Gestaltung auch der modernen Gesellschaft beanspruchten und sich mit dem zugewiesenen Platz des Privatraums nicht begnügten. Am Beispiel neuer Religionsbauten, die durch ihre Symbolik Anspruch am öffentlichen Raum beanspruchen, verdeutlichte Teil 3 anhand des Dokumentationsprojektes „Kuppel – Tempel – Minarett“ Prozesse der Neuaushandlung von Religion in der Öffentlichkeit. Repräsentative Sakralbauten bringen bzw. zwingen die moderne Gesellschaft dazu, über ihre normativen Strukturen nachzudenken, zugleich

ist Folge der neuen Sichtbarkeit, sich als öffentliche Religion Änderungen nicht zu verweigern.

Auf drei Punkte sei abschliessend verwiesen:

1. Für ein Verständnis der modernen Gesellschaft ist es aus Sicht religionswissenschaftlicher Studien hilfreich, Formen privater und kollektiver Religiosität und Religion als inhärenten Formierungsteil der Gesellschaft mitzudenken. Religion und Religionen sind nicht gänzlich im Zuge des Rationalisierungs- und Entzauberungsvorgangs verschwunden. Vielmehr ist ein Fortbestehen zu konstatieren, z.T. bei Änderungen der Sozialform. In moderner bzw. „postsäkularer“ Gesellschaft sind Neuformierungen von Religion(en) zu verzeichnen, die neue Herausforderungen an Religionspolitiken, an die Gestaltung des öffentlichen Raums und den Zusammenhang von Religion und Wissenschaft stellen (Baumann/Neubert 2010).
2. Die massenmediale Wahrnehmung von Religionen und Religion entlang kontrastierender Pole und Bilder ist für ein Verständnis empirisch anzutreffender Verhältnisse und Vorgänge wenig förderlich. Eine grössere Sensibilität für die Argumente, Weltdeutungen und Perspektiven religiöser Akteure und Gruppen wahrzunehmen, eröffnet im Bereich des Journalismus und Sozialwesens, in Schulen, Behörden und Politik aussichtsreiche Berufsperspektiven für Absolventinnen und Absolventen der Religionswissenschaft, hier durch fachkundige Beratung und Unterstützung mitzuwirken.

3. *Public religions* (Casanova) dürften in den religiös plural gestalteten Gesellschaften Europas in den kommenden Jahren verstärkt hinzutreten. Überzeichnungen, Dramatisierungen und Pauschalisie-

Literatur

- Allievi, S. 2009: *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*. Brussels: Network of European Foundations. online abrufbar, siehe <http://www.nefic.org/>
- Baumann, M. 1995: „Merkwürdige Bundesgenossen“ und „naive Sympathisanten“. Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 2: 111-136.
- Baumann, M. 2009: „Temples, cupolas, minarets: Public space as contested terrain in contemporary Switzerland“. *RELIGIO: Revue pro religionistika* 2: 141-153.
- Baumann, M./Stoltz, J. 2007: *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript.
- Baumann, M./Tunger-Zanetti, A. 2008: „Migration und religiöse Bauten – zur Neuauhandlung des öffentlichen Raums“. *Kunst und Kirche* 4: 32-39.
- Baumann, M./Neubert, F. 2010: *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich: Pano (in Druckvorbereitung).
- Behloul, S.M. 2010: „Die Ordnung der Religion. Religionsgeschichte und Religionsgegenwart in diskurs-analytischer Perspektive“. Habilitationsschrift im Fachbereich Religionswissenschaft in der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, Universität Luzern (in Druckvorbereitung).
- Bitter, K. 1988: *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Ernst Oberdieck Verlag.
- Boos, W./Erichsen, H.-D./Gut, B. 1991: *Das Goetheanumgelände*. Basel, Freiburg: o.V.
- Bovay, C. 2004: *Religionslandschaft in der Schweiz*. Neuchatel, Bundesamt für Statistik.
- Casanova, J. 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Epstein, R. 2008: *Die Synagogen der Schweiz. Bauten zwischen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation*, Zurich: Chronos.
- Gabriel, K. (Hg.) 2003: *Religion im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 44). Münster: Verlag Regensberg.
- Gabriel, K. 2008: „Phänomene öffentlicher Religion“. K. Gabriel/H.J. Höhn (Hg.), *Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen und Perspektiven*. Paderborn, München: F. Schöningh, 59-75.
- Habermas, J. 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand; 5. Aufl. 1996, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Haenni, P./Lathion, S. (Hg.) 2009: *Les Minarets de la discorde Eclairages sur un débat suisse et européen*. Edition: Infolio; ebenso auf Arabisch.
- Hüttermann, J. 2006: *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: Juventa.
- Huntington, S.P. 1993: „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72, 3: 22-49.
- Huntington, S.P. 1996: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann (Übersetzung aus dem Amerikanischen 1995).
- Introvigne, M. 1998: *Schluss mit den Sekten! Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa*. Hgg und eingeleitet von H. Seiwert, Marburg: diagonal.
- Jecker, C. 2010: *Religion im Fernsehen: Fakten, Analysen, Zukunftsperspektiven*. Konstanz: UVK (in Druckvorbereitung).
- Kippenberg, H.G./Luchesi, B. 1991: *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*. Marburg: diagonal.
- Knott, K. 1986: *Hinduism in Leeds: A Study of Religious Practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-Related Groups*. Leeds: Community Religions Project Monograph, University of Leeds, unveränderte Neuaufl. 1994.
- Knott, K. 2005: „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“. *Temenos* 41: 153-184.
- Lackner, M./Werner, M. 1999: *Der „cultural turn“ in den Humanwissenschaften. Schriftenreihe „Suchprozesse für innovative Fragestellungen in der Wissenschaft“, Heft 2*. Bad Homburg: W. Reimers Stiftung.
- Luckmann, T. 1963: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg: Rombach, in erweiterter englischer Fassung 1967 als *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan; in deutscher Übersetzung 1991 *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marty, M.E., Appelby, R.S. (eds.) 1995, *Fundamentalism Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mayer, J.-F. 1993: *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: Edition L'Age d'Homme.
- Müller, H. 1998: „Der Mythos vom Kampf der Kulturen. Eine Kritik an Huntingtons kulturalistischer Globaltheorie“. *Entwicklung und Zusammenarbeit* 10: 262-264.
- Nägeli, M. 2003: *Kirche und Anthroposophen. Konflikt oder Dialog?* Bern: Haupt Verlag.
- Otto, R. 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 31-35 Aufl. München: C.H. Beck 1963.
- Picard, J./Epstein, R. 2005: „Synagogen – zwischen religiöser Funktion und räumlicher Inszenierung“. *Kunst und Architektur in der Schweiz* 56, 2: 6-13.
- Roose, E. 2009: „Mosque Design in the Netherlands“. *SGMOIK-Bulletin* 28: 12-15.
- Saint-Blancat, C./Schmidt di Friedberg, O. 2005: „Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 6: 1083-1104.
- Seiwert, H. 1995: „Religion im Diskurs der Moderne“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 91-101.
- Spiewak, M. 2009: „Ein Minarett mal ohne Streit. Wie engagierte Musliminnen in Duisburg Deutschlands grösste Moschee Bauten“. *Die Zeit*, 13.03.2009 (www.zeit.de/2008/44/LS-Marxlohe, aufgerufen 11.02.2010).
- Tanner, M./Müller, F./Mathwig, F./Lienemann, W. (Hg.) 2009: *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*. Zürich: TVZ.
- Usarski, F. 1988: *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln, Wien: Böhlau.
- Weber, M. 1920: *Die Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*. Hg. von J. Winckelmann, 7. Aufl. Gütersloh: Mohn 1984.
- Weber, M. 1973 [1922]: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. hgg. von J. Winckelmann, 4., erneut durchgesehene Aufl., Tübingen: Mohr.
- Wissenschaftsrat 2010: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Drucksache. 9678-10, Berlin, online abrufbar.