

Kartographie des Religiösen

Drei Bücher, ein Dom-Besuch und die Wiederkehr des Heiligen

von Alexandra Kemmerer

Pippa Norris und Ronald Inglehart analysieren Religion und Politik im globalen Vergleich. Friedrich Wilhelm Graf betrachtet die Wiederkehr der Götter aus Binnenperspektiven. Und Mary Anne Perkins erzählt identitätsbildend von Europa als Christenheit.



Friedrich Wilhelm Graf:

Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur.
C.H. Beck,
München 2004.
329 Seiten,
24,90 Euro.

Still ist es im Dom. Und weit. Und meistens düster, als hingen immer noch ein paar Weihrauchschwaden in den Gewölben. Doch etwas lichte Wärme bleibt, vom roten Mainsandstein draußen. Mitgenommen zwischen die Säulen aus grauem Muschelkalk, durch das kleine Portal neben den großen Bronzetüren des Erzbischofs Willigis. Die hatte der mächtige Kanzler der Ottonen sich in Aachen bei Karl dem Großen abgesehen. Aber das ist eine andere Geschichte, ein kleines Zwischenkapitel aus dem verschlungenen Narrativ europäischer Identitäten, von dem man – davon wird noch zu sprechen sein – bei der Religionsphilosophin Mary Anne Perkins so viel lernen kann.

Neulich sah es kalt aus im Dom. Beim „Damenprogramm“ des Präsidentenbesuchs in Mainz war das Hauptschiff grell ausgeleuchtet, als Laura Bush und Doris Schröder-Köpf mit Kardinal und Domdekan der Orgel lauschten. Rheinberger, Bach und die amerikanische Nationalhymne – deutsche Romantik, barocke Weltmusik, amerikanische Nationalsymbolik. Drei schwarze Mäntel und eine weiße Albe in einer großen, menschenleeren Kathedrale.

Worüber wohl zuvor gesprochen wurde, beim minutenlangen Begutachten historischer Dommodelle, das die ausgesperrte Öffentlichkeit über Phoenix live miterleben konnte? Vielleicht von Bischof Willigis, dem geschickten geistlichen Machtpolitiker,

der Heiliges und Profanes, die Spannungsbögen geistlicher und weltlicher Macht, in der Doppelchoranlage seines Kaiserdoms zum steinernen Manifest werden ließ? Das aber passt vielleicht nicht ins Protokoll, wenn ein nüchterner Repräsentant des deutschen Katholizismus, eine leidenschaftliche amerikanische Methodistin und eine bislang nicht durch religiösen Bekenntniseifer aufgefallene Kanzlergattin nachmittägliche Konversation betreiben.

Im Gutenberg-Museum wünschte Laura Bush in der berühmten Bibel den 91. Psalm zu sehen. In Johannes Gensfleischs gleichmäßigen Lettern beginnt der erste Satz nach einem weit ausgezogenen Initial: „Qui habitat in adiutorio Altissimi ...“ Frau Bush wird für ihren Lieblingspsalm keinen Übersetzer gebraucht haben, und ihre weltlichen deutschen Gastgeber konnten in allen Medien vom festen Vertrauen dessen lesen, der im Schutz des Höchsten seine Zuflucht nimmt.

Beim Weiterlesen in der Gutenberg-Bibel hätte man ein paar Verse später eine Passage entdeckt, die manchem das manichäische Weltbild der Washingtoner Regierenden nur einmal mehr bestätigt hätte: „Fallen auch tausend zu deiner Seite, dir zur Rechten zehnmal tausend, so wird es doch dich nicht treffen. Ja, du wirst es sehen mit eigenen Augen, wirst zuschauen, wie den Frevlern vergolten wird.“ Das ist auch für manchen europäischen Gläubigen schon nahe an

jenen „Fluchpsalmen“, deren allzumenschlichen Zumutungen sich in unseren Breiten als Beter gemeinhin nur noch Mönche und Nonnen kontemplativer Klöster aussetzen, fest eingebunden ins Netz biblischer Intertextualität. Ob Laura Bush ihren Gastgebern erzählt hat, dass Psalm 91 bei vielen ihrer evangelikalen Landsleute auch als „The Soldier’s Prayer“ bekannt ist, Gegenstand ungezählter Soldatenlegenden vom Ersten Weltkrieg bis zum Irak-Krieg?

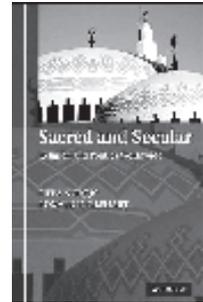
Manchmal ist sie uns fremd, die Religion. Aber sie ist zurück. Die Verdunstung des Heiligen beim Vordringen der modernen Industriegesellschaft schien den Sozialtheoretikern des 19. Jahrhunderts unausweichlich, im 20. Jahrhundert wurde sie ein sozialwissenschaftlicher Gemeinplatz. Religion würde im Prozess fortschreitender Säkularisierung und Rationalisierung immer mehr an Einfluss verlieren und schließlich verschwinden.

Doch spätestens das vergangene Jahrzehnt hat die Vertreter der Säkularisierungsthese in Bedrängnis gebracht. Weltweit sind vielfältige Renaissance des Religiösen zu beobachten, von zunehmend einflussreichen Fundamentalismen verschiedener Couleur über vielerorts aufbrechende ethnisch-religiöse Konflikte bis hin zur Ausdifferenzierung immer neuer spiritueller Versuchsfelder in den westlichen Gesellschaften. Haben sich Comte, Durkheim, Weber und Marx also geirrt?

Nicht ganz, meinen Pippa Norris und Ronald Inglehart, die in ihrem wichtigen Buch „Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide“ der überkommenen These von der fortschreitenden Säkularisierung ein gründliches Update verpassen. Im Grundsatz geben die beiden Politikwissenschaftler, die an der John F. Kenne-

dy School of Government der Harvard University und am Institut für Sozialforschung der University of Michigan lehren, Max Weber Recht: In den saturierten Schichten wohlhabender postindustrieller Gesellschaften hätten sich Säkularisierungsprozesse am deutlichsten in einer systematischen Erosion religiöser Vollzüge, Werte und Glaubensüberzeugungen bemerkbar gemacht. Doch nicht kognitive Faktoren seien dafür entscheidend, argumentieren sie, sondern das Maß „existenzieller Sicherheit“ in einer Gesellschaft oder einem sozialen Segment. Wer täglich lebensgefährdenden Risiken wie Unterernährung, Wassermangel, Aids oder Malaria ausgesetzt ist, ohne Zugang zu Bildung und Gesundheitsvorsorge, oft in Situationen politischer Instabilität, ethnischer Konflikte und gravierender Menschenrechtsverletzungen, der orientiert sich leicht ins Transzendente. Das Gefühl der Verletzlichkeit angesichts physischer, sozialer und persönlicher Gefährdungen öffne den Einzelnen für das Religiöse.

Not lehrt Beten, hieß das früher mal ganz schnörkellos. Doch Norris und Inglehart stützen ihre These auf umfangreiches empirisches Material. Neben der *World Values Survey* ziehen sie auch die *European Values Survey*¹ heran; kombiniert erlauben diese Studien die Untersuchung einer großen Bandbreite religiöser Haltungen und Verhaltensweisen in ganz unterschiedlichen Gesellschaften, Regionen und Glaubensgemeinschaften. Während der Forschungsansatz vielfältige Möglichkeiten zu transnationalen Vergleichen bietet, fehlt es aber noch an Beobachtungen längerer Zeiträume, die mittel- und langfristige Trends erkennen lassen; oft liegen zum Vergleich nur Daten aus den vergangenen beiden Jahrzehnten vor.



Pippa Norris und Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide.* Cambridge University Press, Cambridge and New York 2004. 329 Seiten, 70 Dollar.

¹ Hermann Denz (Hrsg.): *Die europäische Seele*, Wien 2001.

Buchkritik



Mary Anne Perkins:
Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789.
Walter de Gruyter, Berlin und New York 2004.
385 Seiten, 88 Euro.

Für ihre Untersuchung der Entwicklung individueller Teilhabe an kollektiven religiösen Vollzügen, religiöser Werte und Glaubensüberzeugungen haben Norris und Inglehart die Vogelperspektive gewählt. Es geht nicht um Momentaufnahmen evangelikaler Gemeinden im „bible belt“ des amerikanischen Südens, nicht um ideologische Spaltungen in der anglikanischen Synode, die Leitungsämtler der Römisch-Katholischen Kirche in Italien oder den Einfluss radikaler Islamisten im Nahen Osten. Vielmehr steht die Identifikation weit gespannter Entwicklungslinien individueller Religiosität im Mittelpunkt.

Nur auf den ersten Blick paradox ist die These vom Vorschreiten der Säkularisierung bei gleichzeitigem Bedeutungsgewinn des Religiösen. „Aufgrund der demographischen Trends in ärmeren Gesellschaften leben auf der Welt heute mehr Menschen mit traditionellen religiösen Anschauungen als je zuvor – sie bilden einen wachsenden Anteil der Weltbevölkerung.“ Reiche Gesellschaften durchlaufen einen Prozess der Säkularisierung, doch sie stellen aufgrund ihrer niedrigen Geburtenraten einen immer geringeren Anteil.

Wie aber passen die Vereinigten Staaten in dieses Bild postindustrieller Säkularisierung? Gar nicht, geben Norris und Inglehart offen zu. Die amerikanische Bevölkerung ist, bezogen auf ihren ökonomischen und sozialen Entwicklungsstand, außergewöhnlich religiös. Das könnte man einerseits zu erklären versuchen durch die große Zahl von Einwanderern mit stark religiös gefärbtem Herkommen, vor allem aber durch eine breite soziale Ausdifferenzierung innerhalb der amerikanischen Gesellschaft. Durch ein hohes Maß ökonomischer Unsicherheit, dem der Einzelne unter den Vorzeichen von Ei-

genverantwortung und individueller Leistungsfähigkeit ausgesetzt ist. Auch im Mittelstand sind viele Familien mit ständigen existenziellen Ängsten konfrontiert: vor Arbeitsplatzverlust, unzureichendem Krankenversicherungsschutz, hohen Pflegekosten im Alter, kriminellen Bedrohungen.

Im Vergleich muten die Staaten der Europäischen Union fast wie egalitäre Schutzräume an. Wie sich dort allerdings die Erosion des Sozialstaats auswirken wird, bleibt abzuwarten. Mit einer religiösen Renaissance würden wohl auch Pippa Norris und Ronald Inglehart nicht rechnen, die schon bei der Anwendung ihrer Thesen auf die USA sehr zurückhaltend bleiben und Amerika lieber zum „Außensteiter“ ihres Modells erklären.

Das von Peter L. Berger entwickelte Marktmodell eines religiösen Pluralismus, in dem ein vielfältiges Angebot die Nachfrage stimuliert, lehnen sie als Erklärung ab. Gerade dort, wo es vorwiegend „Einheitskost“ gibt wie in Irland oder Polen, seien Glaubenspraxis und religiöse Werte am weitesten verbreitet. Umso mehr, wenn der Staat noch regulierend eingreife.

Kaum überraschend ist die Vorhersage der Autoren, dass die wachsende Kluft zwischen religiösen und säkulareren Gesellschaften wesentliche weltpolitische Folgen haben und die Rolle des Religiösen neu auf die internationale Agenda setzen werde. Aus dem „religious gap“ müssten nicht notwendig Gewalt und ethnisch-religiöse Konflikte hervorgehen, beschwichtigen sie unter Verweis auf weltweite Demokratisierungstendenzen. Gleichwohl sind sich Norris und Inglehart darüber im Klaren, dass die Verfestigung konservativ-fundamentalistischer Wertmuster innerhalb sich ständig verändernder liberaler Staats- und Gesellschaftsstrukturen erhebliche

soziale und politische Sprengkraft entfalten kann. „Die sich vertiefende Kluft zwischen den Grundwerten stärker religiös und stärker säkular geprägter Gesellschaften wird wohl die Dringlichkeit und Bedeutung kultureller Fragen in der internationalen Politik erhöhen“, schreiben sie. „Ob und wie wir es schaffen, diese kulturellen Unterschiede miteinander zu vereinbaren und zu tolerieren, oder ob wir daran scheitern – das wird eine der zentralen Fragen des 21. Jahrhunderts sein.“

Dies gilt in nationalen und europäischen Zusammenhängen nicht minder. Die immer neuen Kapitel des Kopftuchstreits illustrieren die Schwierigkeiten im Verhältnis verschiedener religiöser und säkularer Weltanschauungen. Die gerade ergangene Entscheidung des britischen Court of Appeal, der unter Bezugnahme auf die Europäische Menschenrechtskonvention den Unterrichtsausschluss einer muslimischen Schülerin wegen Tragens des *Hedschab* für unrechtmäßig erklärte,² ist ein Beispiel für die Einbindung dieses Konfliktfelds in den europäischen Menschenrechtsdiskurs.

Kann man sich dabei, wie die offenkundig „religiös unmusikalisches“ Politologen Norris und Inglehart, auf die Außenperspektive beschränken? „Die theoretisch anspruchsvolle Aufgabe, Religion zu deuten, setzt ... mehr als nur elementare Religionsbildung und religionsanalytische Unterscheidungsfähigkeit voraus“, schreibt der Münchener Theologe und Historiker Friedrich Wilhelm Graf in seiner tiefenscharfen Analyse der Religionsgeschichte der Moderne. „Gefordert ist

auch die Kompetenz, soweit theoretisch überhaupt möglich, Binnenperspektiven religiösen Bewusstseins nachzuvollziehen.“ Dazu müsse man bereit sein, sich auch auf die Nachtseiten der Vernunft zu begeben und die eigene Deutungskraft von Mythen, Symbolen und Riten zu erschließen zu versuchen.

Von wegen Säkularisierung³ – „solche kulturkritischen Klagen über den Niedergang des Christentums werden in Deutschland schon seit mindestens zweihundert Jahren angestimmt“. Die Religion ist zurück auf der Agenda der Wissenschaft. Der Theologie kommt unter den Bedingungen des modernen Pluralismus eine Schlüsselrolle zu, sie ist nötig, „um in den Arenen von Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kirche und Politik der heilsamen Unterscheidung von Gott und Mensch Geltung zu verschaffen“.

Grafs vielschichtige Auseinandersetzung mit dem *religious turn* nimmt ihren Ausgang bei Max Weber, aus dessen berühmtem Vortrag über „Wissenschaft als Beruf“ vom November 1917 er zitiert: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ Den Konfliktpotenzialen moderner Religionsgeschichte stellt Graf unbestechliche intellektuelle Präzision entgegen. Unter den drei religionsdiagnostischen Deutungsangeboten, die er vorstellt, scheinen es gerade die von Norris und Inglehart rundweg abgelehnten „religious economics“ der Chicago School zu sein, die mit der verstärkten Pluralisierung

² SB, R (on the application of) v Denbigh High School (2005) EWCA Civ 199 (2 March 2005), <http://www.bailii.org/ew/cases/EWCA/civ/2005/199.html>

³ Anders sieht das allerdings, unter den Vorzeichen einer strikten Trennung von traditioneller Kirchlichkeit und außerkirchlicher Religiosität, der Theologe und Kulturosoziologe Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.

der europäischen Religionskulturen Schritt halten können: „Denn sie haben den großen methodischen Vorzug, den homo religiosus als freien Akteur ernst zu nehmen, der über den Gott, den er sich wählt, unbeschadet der Einbindung in ein dichtes Geflecht von Traditionen und Konventionen autonom entscheidet.“

Weit ins Dickicht der Traditionen hat sich die Religionsphilosophin Mary Anne Perkins in ihrer Untersuchung zum klassischen Narrativ von „Europa als Christenheit“ vorgewagt – und eine Kartographie in kleinem Maßstab vorgelegt, die ein bislang nur abschnittsweise zugängliches Feld im großen Zusammenhang erschließt.⁴ Perkins, die am Birkbeck College der University of London religiöse Ideengeschichte und Religionssoziologie unterrichtet, zeichnet die vielfältigen Einflusslinien der Rede von der abendländischen „Christenheit“ auf politische Theorie, Historiographie und nationale wie europäische Identitätsbildungen nach. Nicht um das Christentum als religiöses Phänomen geht es dabei, sondern um die imaginierte Gemeinschaft der Christenheit.

Entlang facettenreicher interdisziplinärer Rundgänge verfolgt Perkins die Wechselbezüge von Politik und Religion, den Einfluss der Idee einer „europäischen Christenheit“ auf Konzepte staatlicher Souveränität und die Wirkungen säkularisierter theologischer Begriffe im Kontext des Politischen. Rekonstruiert wird außerdem der Einfluss des „christlichen Erbes“ auf das historische Bewusstsein.

Vor allem aber untersucht Perkins den Gebrauch der „großen Erzählung“ bei der Herausbildung nationaler und europäischer Identitäten. Die Idee

eines „europäischen Geistes“ erlaubt Inklusion - aber auch Exklusion, die Abgrenzung vom „Anderen“, sei es Russland, die Welt des Islams oder das Judentum. Am Ende bündeln sich alle dargestellten Denkwege bei der Frage nach dem – inzwischen abgelehnten – Gottesbezug im europäischen Verfassungsvertrag. Nachdem der Leser immer wieder ein Stück Wegs mit Karl dem Großen gegangen ist, mit Schuman, Adenauer, Montesquieu und Denis de Rougemont, Jacques Maritain, Victor Hugo und Sam Huntington – da trifft er am Ende auf Tony Judt und den Papst, Hans-Gert Pötering und Tariq Ramadan. Viele Details bleiben unausgeleuchtet, aber das ist bei dieser aufschlussreichen Vorstellungsrunde durch die europäische Ideengeschichte beileibe kein Makel.

Selbst wenn, wie Ramadan argumentiert, das Christenheits-Narrativ seit langem jede Verbindung zum Religiösen verloren hätte, so beeinflusst es doch weiterhin Denken, Kultur, Politik und Identität der Europäer. Dringend müsse die Frage gelöst werden, drängt Mary Anne Perkins, ob Europa offen sein könne für jene, deren Identitätsgeschichten andere Ursprünge hätten. „Ist es beispielsweise möglich, inklusiver zu werden, ohne dabei jeden historischen Sinn für Identität und Gemeinsamkeit aufzugeben?“

Dieser Frage ist unlängst der an der New York University lehrende Verfassungstheoretiker Joseph Weiler nachgegangen.⁵ Er geht davon aus, dass wirkliche Inklusivität immer das Bekenntnis zur eigenen Identität voraussetzt. „So ist die kompromisslose Bekräftigung der Wahrheit, jener Wahrheit, die anstößig erscheinen könnte, notwendig gerade für die Ein-

⁴ Für eine bereits klassische narrative Skizze vgl. Kalypto Nicolaidis und Robert Howse: „This is my EUtopia ...: Narrative Power, *Journal of Common Market Strategies*, Bd. 40, 2002, S. 767.

⁵ Joseph H. H. Weiler: *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg 2004.

zigkeit meiner Identität. Aber zugleich ist sie eine Bekräftigung der Andersheit des Anderen. ... In diesem Sinne respektiert sie ihn tief, ist sie genau das, was ihn ihn und mich mich sein lässt.“ Nur wenn ein tolerantes Europa aufrichtig mit seiner christlich geprägten Identität sei, könnten auch Juden und Muslime, Glaubende und Nichtgläubige, dort Beheimatung finden.

Die bei Perkins viel beschworene Einheit, das „Gemeinsame“ ist, wie Nico Krisch gerade in Bielefeld darlegte,⁶ kaum mehr als eine nostalgische Reminiszenz an ein zentrales politisches Projekt der Moderne. In der Vielheit des europäischen Verfassungsraums bilden Polyzentrität und Pluralismus eine kulturelle und politische Diversität ab, die normativ anerkennungswürdig ist. Und die handhabbar wird durch das von Joseph Weiler entwickelte Prinzip konstitutioneller Toleranz.

Auch die Brüche und Fragmente des religiösen Pluralismus lassen sich nur mittels einer Toleranz überwinden, die sich nicht in Indifferenz erschöpft. Es werde „entscheidend darauf ankommen, dass die gegenwärtige europäische Rechtskultur die Kraft hat, die Humanisierung und Individualisierung der Religiosität, die die Neuzeit allmählich entwickelt hat, auch im Angesicht realer Bedrohungen zu behaupten“, schreibt der Berliner Rechtsphilosoph Matthias Mahlmann.⁷ Dafür gelte es zum einen, die konkrete Praxis einer Theorie der toleranten Humanität zu bewahren, die Religiosität grundsätzlich achtet. Ebenso wichtig sei es aber, der Be-

quemlichkeit des kulturellrelativistischen Quietismus zu entkommen und gegenüber Strömungen in verschiedenen Religionen, die gewalttätigen Glaubenszwang praktizieren, ohne Paternalismus und vergessliche Selbstgerechtigkeit, aber mit universalistischer Courage für diese Perspektive der Humanität zu kämpfen.⁸

In Mainz ließ der mächtige Bischof Willigis noch eine zweite große Kirche bauen. Die Stiftskirche St. Stephan, gestiftet als „Friedenskirche des Reiches“, erhebt sich auf einem Hügel über der Altstadt, etwas zu abseitig vielleicht für ein präsidiales Damenprogramm. Im Bombenkrieg zerstört, gewann nach dem Wiederaufbau ein beharrlicher Pfarrer Marc Chagall zur Gestaltung der neuen Glasfenster. Neun wunderbare blaue Fenster schuf Chagall für den Ostchor von St. Stephan, das letzte kurz vor seinem Tod. Jüdische und christliche Tradition gehen hier im Zusammenspiel des tiefen Blau mit kräftigen Gelb-, Rot- und Grüntönen ineinander auf. Aus Abraham, Isaak und Jakob, Mose und Elija spricht das andere Mainz, im Mittelalter mit Worms und Speyer europäisches Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit. In den übrigen Fenstern, von Chagalls Werkstattmeister Charles Marq zurückhaltender gestaltet, beweist sein unverwechselbares Blau in vielerlei Transformationen erstaunliche Beständigkeit. Sieht man genauer hin, erkennt man darin vielleicht die Vielfalt religiöser Glaubensformen und Sprachmuster. Eine dynamische Pluralität, die sich, immer gleich, doch nie in vorgegebenen Deutungen erschöpft.

ALEXANDRA KEMMERER ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Internationales Recht, Europarecht und Europäisches Privatrecht der Universität Würzburg. Sie schreibt regelmäßig für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

⁶ Nico Krisch: Die Vielheit der Europäischen Verfassung, in: Yvonne Becker u.a. (Hrsg.): *Die Europäische Verfassung – Verfassungen in Europa*. 45. Assistententagung Öffentliches Recht, Baden-Baden 2005 (in Vorbereitung).

⁷ Matthias Mahlmann: Religiöse Toleranz und praktische Vernunft, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 91, Heft 1, März 2005, S. 19.

⁸ Ebd., S. 19.

Das Ende der Toleranz?

Europas Sonderweg und das Scheitern der Einwanderungspolitik

von Simone Dietrich



Günther Lachmann:
Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft.
Piper Verlag,
München 2004.
304 Seiten, 14 Euro.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts stehen die europäischen Gesellschaften vor neuen großen Herausforderungen im Umgang mit Religionen. Ob in Deutschland, Großbritannien oder den Niederlanden, der Glaube an eine friedliche multireligiöse Gesellschaft wird durch Gewalttaten erschüttert. Gleichzeitig breitet sich im einst christlich geprägten Europa heute eine starke Unsicherheit über die Bedeutung von Religion aus.

In seinem Buch „Tödliche Toleranz“ analysiert Günther Lachmann die Beziehung zwischen der westlichen Mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Minderheit. Bereits der Titel macht deutlich: Für Lachmann ist die Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft gescheitert. Als Grund hierfür nennt er ein falsches Verständnis von Toleranz. Denn Toleranz in der Gestalt von Gleichgültigkeit und Ignoranz, wie sie heute von beiden Seiten praktiziert wird, hat tödliche Konsequenzen; die Gewalttaten von Hoyerswerda, Mölln und Solingen dienen Lachmann als Belege für seine These.

Wie konnte es dazu kommen? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht der Autor die gesellschaftliche Entwicklung der letzten 40 Jahre. Er analysiert nüchtern im Ton, wenn auch oft in der Sache überspitzt, er stellt unbequeme Fragen und rüttelt die Leser mit provokanten Thesen auf. Lachmann prangert den Umgang der Mehrheitsgesellschaft mit den Muslimen an. Die deutsche Einwanderungspolitik ist in seinen Augen ein Fehlschlag. Den Regierungen von Adenauer bis Brandt hält er vor, Millionen von türkischen Gastarbeitern

ins Land geholt zu haben, ohne die dabei entstehenden Spannungen mit integrationsfördernden Maßnahmen zu bekämpfen. Die Gastarbeiter wurden zwar toleriert, aber – wie auch die später hinzukommenden türkischen Asylanten unter der Regierung Kohl – von der Mehrheitsgesellschaft abgegrenzt untergebracht. Hier sieht Lachmann den Ursprung der gescheiterten Integration von Muslimen in Deutschland.

Gleichzeitig problematisiert er das fehlende Integrationsbewusstsein der Muslime, was zum Fortbestehen einer Parallelwelt geführt hat. Angesichts von Armut und schlechten Bildungschancen bleibt dort oft nur der Glaube, um Identität und Zusammenhalt zu stiften und soziale Minderwertigkeitsgefühle zu kompensieren. Werden diese von radikalen Predigern instrumentalisiert, ist laut Lachmann der Schritt zum Terror nicht weit. Abgesichert durch das Recht auf Religionsfreiheit, finden radikale Islamisten in den muslimischen Ghettos Nährboden für die Verbreitung ihrer Botschaften.

Auf die Frage, warum so viele Spuren des Terrorismus nach Deutschland führten, antwortet der Autor: „Die Anschläge in den USA und in Spanien haben ihren Ursprung in einem radikalen Islamismus, der in den muslimischen Vierteln von Hamburg und Madrid (durch falsch verstandene Toleranz) erst möglich wurde.“ (S. 275)

Angesichts dieser sozialen Gegensätze plädiert das Buch für ein echtes Miteinander, das auf kritischer Toleranz basiert. Die Muslime sollten sich ernsthaft integrieren. Auf der anderen

Seite müsse die Mehrheitsgesellschaft Andersartigkeit akzeptieren, aber auch Anpassung einfordern. Lachmann geht so weit, eine Politik zu verlangen, die eine Mischung von Muslimen und Nichtmuslimen in den Stadtteilen erzwingen soll. Es ist aber fraglich, ob auf diese Weise die Integrationswilligkeit der Muslime verstärkt wird, zumal es bereits Deutsche gibt, die freiwillig und gerade aufgrund der türkischen Kultur nach Berlin-Kreuzberg ziehen.

Ohnehin weckt vor allem erzwungene Migration das Bedürfnis nach Heimat in der Diaspora. Parallelwelten entsprechen dem Geist einer globalisierten Welt. Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens ist vielmehr Gleichwertigkeit, die sich durch eine Verbesserung von sozialen Verhältnissen und Bildungschancen der Minderheit ergibt. Einen wichtigen Schritt in Richtung eines Miteinanders hat Lachmann mit seinem aufrüttelnden Buch gemacht.

Auch für Hartmut Lehmann ist die Frage nach der Zukunft Europas eng mit einem geschärften Bewusstsein für religiöse Toleranz verbunden. Im Mittelpunkt seines Buches steht aber das Verhältnis Europas zur eigenen christlichen Tradition. Als Historiker untersucht Lehmann den europäischen Säkularisierungsprozess und die Entwicklung des Christentums seit der Aufklärung. Nur in Europa habe die Säkularisierung triumphiert, sagt Lehmann, um weiter zu konstatieren: „Innerhalb einer globalisierten Welt kann man die Säkularisierung deshalb als den europäischen Sonderweg in Sachen Religion bezeichnen.“ (S. 58)

Über einen Vergleich mit den USA arbeitet Lehmann gleich zu Beginn die gravierenden Unterschiede heraus, die in der westlichen, aufgeklärten Welt bestehen, wenn es um die Bedeutung des Christentums geht.

Es folgt ein Vergleich Europas mit anderen Gegenden wie Lateinamerika und Afrika. Das Ergebnis: Während außerhalb Europas den christlichen Traditionen sowohl im privaten als auch im öffentlichen und politischen Leben eine wichtige Rolle zukommt, haben die Europäer ein besonders distanziertes Verhältnis zur Religion entwickelt.

Ursachen hierfür sieht Lehmann erstens in den säkularisierten Sprachen Europas, die – etwa im Vergleich zum sakralen Arabisch – Distanz zum Religiösen schaffen; zweitens in der Reaktion auf die jahrhundertelange exzessive christliche Indoktrination durch absolutistische Regimes und Kirchen; und drittens in den Folgen, die der Glaube an politische Ideologien wie Leninismus, Stalinismus und Nationalsozialismus hatte, die christliche Traditionen zerstörten oder korrumpierten.

Vor diesem Hintergrund wirft Lehmann einschlägige Fragen auf: Ist eine erneute Stärkung der Religion in Europa möglich? Ist die Säkularisierung nur eine vorübergehende Phase der Geschichte Europas? Oder ist der europäische Sonderweg das „zivilisatorische“ Pilotprojekt, dem sich andere Kulturen anpassen werden? Oder kommt es eher dazu, dass sich Europa den religiös geprägten Kulturen annähern wird?

Anregend sind auch Lehmanns Hinweise auf neueste Forschungszweige zur Entwicklung des Christentums weltweit. Insgesamt besticht das Buch durch analytische Schärfe und zukunftsgerichtetes Denken, es leidet aber gleichzeitig ein wenig an der mangelnden Zusammenführung der einzelnen Aufsätze.

Simone Dietrich ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für angewandte Politikforschung (CAP) in München.



Hartmut Lehmann: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion.* Wallstein Verlag, Göttingen 2004. 176 Seiten, 21 Euro.